

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Carlos Henrique Alvarenga Urquiza Marques

ENTRE SANTOS E MARRANOS:
a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos
(sécs. XVI-XVIII)

Belo Horizonte

2022

Carlos Henrique Alvarenga Urquiza Marques

**ENTRE SANTOS E MARRANOS:
a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos
(sécs. XVI-XVIII)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito

Linha de pesquisa: Direitos Humanos e Estado Democrático de Direito: fundamentação, participação e efetividade

Área de estudo: A Inquisição e a Ideologia do Processo Penal

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz Souza Araújo

Belo Horizonte

2022

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço - CRB 6 3167.

M357e Marques, Carlos Henrique Alvarenga Urquiza
Entre santos e marranos [manuscrito]: a Inquisição portuguesa
como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos
(sécs. XVI-XVIII) / Carlos Henrique Alvarenga Urquiza Marques.--
2022.
247 f.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 226-247.

1. Processo penal - Teses. 2. Inquisição - Portugal - Teses.
3. Convertidos ao cristianismo do judaísmo. 4. Racismo - Teses.
I. Araújo, Sérgio Luiz Souza. II. Universidade Federal de
Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 343.1(469)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO CARLOS HENRIQUE ALVARENGA URQUISA

Realizou-se, no dia 29 de julho de 2022, às 14:00 horas, Online, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *ENTRE SANTOS E MARRANOS: a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos (sécs. XVI-XVIII)*, apresentada por CARLOS HENRIQUE ALVARENGA URQUISA MARQUES, número de registro 2018652677, graduado no curso de DIREITO/DIURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Sergio Luiz Souza Araujo - Orientador (UFMG), Prof(a). Júlio César Faria Zini (faculdade de Direito da UFMG), Prof(a). Nathalia Lipovetsky e Silva (UFMG), Prof(a). Margareth de Abreu Rosa (Faculdade de Direito Promove). Prof(a). Guilherme Rosa Pinho (TRE-MG).

A Comissão considerou a tese:

(X) Aprovada, tendo obtido a nota 100 (cem).

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 29 de julho de 2022.

Sergio Luiz de Souza
Araujo:52699935620

Assinado de forma digital por Sergio Luiz de Souza
Araujo:52699935620
DN: cn=Sergio Luiz de Souza Araujo:52699935620, ou=UFMG -
Universidade Federal de Minas Gerais, o=CPEDu, c=BR
Dados: 2022.07.29 17:46:33 -03'00'

Prof(a). Sergio Luiz Souza Araujo (Doutor) nota 100 (cem).

Prof(a). Júlio César Faria Zini (Doutor) nota 100(cem).

Nathalia
Lipovetsky e
Silva:06876807
606

Assinado de forma
digital por Nathalia
Lipovetsky e
Silva:06876807606
Dados: 2022.07.29
17:06:53 -03'00'

Prof(a). Nathalia Lipovetsky e Silva (Doutora) nota 100 (cem).

Margareth de Abreu Rosa

Assinado de forma digital por Margareth de Abreu Rosa
DN: cn=Margareth de Abreu Rosa, o=Faculdades Promove,
ou=Faculdade de Direito, email=margarethabreuros@gmail.com,
c=BR
Dados: 2022.07.29 16:59:59 -03'00'

Prof(a). Margareth de Abreu Rosa (Doutora) nota 100 (cem).

Prof(a). Guilherme Rosa Pinho (Doutor) nota 100 (cem).

*Aos meus pais, eternos professores que me ensinaram
a encontrar felicidade por meio do conhecimento.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a Nossa Senhora por confiarem em mim e iluminarem meu caminho. A todos que acompanham minha trajetória acadêmica, especialmente os meus pais, Itamocy e Heloísa, por serem minha base e o motivo da minha luta. Ao meu orientador, Professor Doutor Sérgio Luiz Souza Araújo, por guiar minha pesquisa e pela inspiração de um magistério empenhado na formação integral da pessoa. Aos professores da Faculdade de Direito e Faculdade de História e Filosofia da UFMG, que me acompanharam nestes anos de pesquisa, pelo apoio e ensinamentos. Especialmente aos Professores Doutores Júlio Zini, Felipe Martins, Juliana Cordeiro, Fernando Galvão, Leonardo Marinho, Mônica Sette Lopes e André Luís Miatello. Aos colegas do Programa de Pós-Graduação e coorientandos Guilherme Pinho, Ludmila Dutra, Margareth de Abreu e Caroline Mesquitta por compartilharem as angústias diárias. Aos avaliadores desta investigação, pelo tempo, disposição e pelos ensinamentos partilhados. Ao Marllon Sousa pelos conselhos ao longo da pesquisa e ao Rafael Santos por compartilhar comigo as experiências da vida acadêmica já há bons anos. À estimada Fadivale pelo seu inspirador papel na formação de juristas e a todos aqueles que se dedicam a ela, principalmente ao Altino Machado Júnior, à Fernanda Machado e ao Eugênio Guimarães, amigos admiráveis pela resiliência e comprometimento com aquela instituição. Ao Bernardo Coelho, à Ana Raissa Barroso e aos colegas de escritório pela compreensão nos períodos em que a academia exigiu minha atenção integral. À Marialice pelo amor e pelo caráter inabalável que inspira minhas escolhas. Aos meus saudosos avós, minhas amadas tias, tios e primos, especialmente ao meu primo-irmão Gustavo Alvarenga, e ao meu padrinho, Guilherme Pereira, por torcerem pelos melhores frutos dos meus sonhos. À Dona Ana Helena e ao Seu Modestino pelas inúmeras orações e pelo carinhoso acolhimento de sempre. Aos meus queridos Armanis, irmãos que me acompanham em todas as aventuras, alegrias e sufocos que a vida tem a oferecer. Ao Guilherme Pataro pelo apoio material com as pesquisas e pelas profícuas discussões diárias. Ao Vinícius Silva por todo conhecimento compartilhado comigo e pelo exemplo de aspiração às mais elevadas formas de sabedoria. À Laura Torres e à Maria Laura Tolentino pelo suporte na revisão do texto final deste relatório. À Meg pelo amor incondicional, aconchego no frio, companhia nas muitas madrugadas de solidão e por me contagiar com entusiasmo nos dias de desânimo. Por todos vocês é que eu luto hoje e sempre.

Um homem digno pode ter seus segredos.

RESUMO

Esta pesquisa foi desenvolvida com o propósito de registrar os efeitos da discriminação étnica promovida em Portugal, durante os séculos XVI a XVIII, através do sistema processual inquisitório. Dividindo o trabalho em três fases, dedicou-se primeiramente à trajetória histórica dos movimentos hereges no Ocidente conhecido. Em seguida, descreveu-se a formação da Inquisição em relação à sua estrutura, ao seu sistema processual e à sua ideologia, orientando o trabalho especialmente às Inquisições modernas. Na segunda fase, os esforços foram inicialmente guiados à compreensão do processo de desenvolvimento de uma rejeição étnica aos cristãos-novos, a partir da herança cultural por eles recebida dos judeus. Após, delimitaram-se as principais vias de expressão da mentalidade que se convencionou atribuir aos conversos. E no terceiro capítulo foram explicitados os reflexos do preconceito racial no sistema inquisitório, demonstrando o comprometimento dos processos de criminalização inquisitorial e dos principais institutos persecutórios com um projeto de controle social discriminatório. Na conclusão, resumiu-se a jornada metodológica empreendida na investigação e foram enumerados os elementos jurídicos que permitiram confirmar a imanência etnicamente discriminatória do sistema inquisitorial português, em realização dos interesses dos estratos sociais dominantes da sociedade lusa.

Palavras-chave: Inquisição Moderna; processo inquisitorial; direito processual penal; heresia; cristãos-novos; judeus; perseguição étnica; preconceito racial.

ABSTRACT

This research was developed with the purpose of registering the effects of the ethnic discrimination promoted in Portugal, from the 16th through 18th century, on the inquisitorial procedural system. Dividing the work into three phases, it was first devoted to the historical trajectory of heretical movements in the known West. Then, the formation of the Inquisition was described in relation to its structure, procedural system and ideology, orienting the work especially to the Modern Inquisitions. In the second phase, efforts were initially oriented towards understanding the process of developing an ethnic abjection towards new Christians, based on the cultural heritage received from the Jews. Afterwards, the main ways of expression of the mentality, which was conventionally attributed to the converts, were delimited. In addition, in the third chapter, the reflexes of racial prejudice in the inquisitorial system were explained, demonstrating the commitment of the inquisitorial criminalization processes and the main persecutory institutes with a project of discriminatory social control. In conclusion, the methodological journey undertaken in the investigation was summarized and the legal elements that allowed confirming the ethnically discriminatory immanence of the Portuguese inquisitorial system, in pursuit of the interests of the dominant social strata in Portuguese society, were enumerated.

Keywords: Modern Inquisition; inquisitorial process; Criminal Procedural Law; heresy; new Christians; Jews; ethnic persecution; racial prejudice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA INQUISIÇÃO ENQUANTO INSTITUIÇÃO	21
1.1 DELIMITAÇÃO INSTITUCIONAL E O SURGIMENTO DA INQUISIÇÃO MEDIEVAL	22
1.2 AS HERESIAS E AS ESTRUTURAS DE PODER DO OCIDENTE CRISTÃO	28
1.2.1 Movimentos heréticos dos primeiros anos do cristianismo	29
1.2.2 A heresia do segundo milênio e a importância da questão cátara para a Inquisição papal.....	33
1.3 A INQUISIÇÃO MODERNA.....	40
1.3.1 A formação da Inquisição espanhola e do seu centro administrativo	41
1.3.2 Como o contexto político da Península Ibérica tornou propícia e desejável a “solução” inquisitorial.....	47
1.3.3 A Inquisição escolhe seus alvos	52
1.3.4 O inimigo protestante e a propaganda de oposição aos hispânicos por meio das críticas à Inquisição espanhola	56
1.3.5 Alguns dados informativos da atuação inquisitorial espanhola e a ressalva sobre as críticas mais comuns que recebe	59
1.3.6 O declínio da Inquisição espanhola.....	67
1.4 O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DE PORTUGAL.....	69
1.4.1 A estrutura da Inquisição portuguesa	75
1.4.2 Breves apontamentos numéricos e sobre o perfil dos acusados	77
1.4.3 O triunfo da mentalidade antijudaica e sua transformação em um problema étnico nacional.....	80
1.4.4 A Inquisição e as relações de poder da estrutura social lusitana	83
1.4.5 O contexto que provocou o fim da Inquisição portuguesa	85

2 A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS-NOVOS PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA	88
2.1 PERSEGUIDOS, EXCLUÍDOS E ROTULADOS: ORIGENS E FUNDAMENTOS DA PERSEGUIÇÃO AOS HEBREUS.....	91
2.1.1 Os primeiros e principais contornos da aversão aos judeus que alcançaram o período em análise	95
2.1.2 Indispensável paralelo com o sentimento antissemita do século XX	99
2.2 A QUESTÃO JUDAICA NO CONTEXTO EUROPEU DOS SÉCULOS XVI-XVIII	105
2.2.1 A instrumentalização da aversão aos judeus pelo confessionalismo e o papel das verdades construídas em um paradigma correspondista.....	108
2.2.2 Diretrizes confessionais na atuação do Santo Ofício português.....	115
2.2.3 A transfiguração do problema religioso em étnico a partir das diretrizes confessionais	120
2.2.4 O modo de viver que se torna culpa.....	123
2.3 O PROTAGONISMO DOS CRISTÃOS-NOVOS COMO PERSECUTIDOS PELA INQUISITORIAL LUSA	128
2.3.1 O cristão-novo como herdeiro do “mal” judaico e a busca por responsabilização	135
2.3.2 A atribuição de uma mentalidade característica aos batizados em pé	140
2.3.3 Erros contumazes na ritualística católica ou na compreensão dos dogmas e o amálgama com as crenças hebraicas.....	146
2.3.4 Hábitos e condutas que remetem aos costumes hebreus.....	153
2.3.5 O exercício de certas práticas ou de atividades profissionais e a posse de certos objetos tradicionalmente ligados aos judeus	162
3 OS INSTRUMENTOS DE PERSEGUIÇÃO DESENVOLVIDOS A PARTIR DE UMA CULPABILIDADE PELA CONDUÇÃO DA VIDA	171

3.1 A SISTEMÁTICA NORMATIVA DA INTERVENÇÃO PENAL NO CONTEXTO PERSECUTÓRIO INQUISITORIAL E A CRIMINALIZAÇÃO DO CRISTÃO-NOVO.....	177
3.2 OS NEFASTOS ENQUADRAMENTOS TÍPICOS.....	182
3.3 AS PRESUNÇÕES E AS SITUAÇÕES JURÍDICAS PREDETERMINADAS.....	190
3.4 ASPECTOS PROCESSUAIS E PUNITIVOS ETNICAMENTE ENVIESADOS ...	195
3.4.1 Provas e indícios	198
3.4.1.1 A matéria de prova no delito de judaísmo.....	200
3.4.1.2 Provas em espécie.....	203
3.4.2 Corruptelas normativas e interpretações perniciosas em desfavor dos conversos e seus descendentes	210
3.4.2.1 Obstáculos ao exercício defensivo dos marranos	211
3.4.2.2 Enviesamento de diligências	214
3.4.2.3 O manejo das penas para realização dos interesses étnicos.....	217
CONCLUSÃO.....	221
REFERÊNCIAS	226

INTRODUÇÃO

Se o pré-socrático Alcmeão de Crotona fosse indagado sobre seu maior desejo no tocante às ciências criminológicas, a resposta seria o acesso aos pensamentos do criminoso. Foi o filósofo quem, no século VI a.C., dedicou-se ao estudo das qualidades biopsíquicas dos delinquentes por meio da dissecação dos cérebros de animais. Seis séculos depois, Sêneca, em seus diálogos “Sobre a ira/Sobre a tranquilidade da alma”, sugeriria que a ponte entre a reserva do pensamento e o comportamento delinquente era a expressão da ira humana¹.

Mas o desenvolvimento da criminologia e da filosofia da alma não trouxeram a sonhada intromissão nas intimidades psíquicas do ser humano. A atualidade reservou às neurociências a tarefa de interpretar os impulsos elétricos intercelulares, manifestação fisiológica do ato pensante. Ainda assim, o sentido das orientações psíquicas não perdeu valor no universo jurídico. O direito penal herdou o sonho de intromissão na mente do acusado. Compreender seus desígnios, seus valores pessoais e, sobretudo, sua intenção. Seria dever do direito processual penal, por sua vez, instrumentalizar essa invasão.

A óbvia impossibilidade de se empreender a leitura do pensamento a fim de alcançar a mais individualizada e justa resposta estatal às condutas penalmente relevantes traz o risco de que os sistemas persecutórios venham a intentá-la por meio de suposições fáticas ou presunções jurídicas. Abre-se espaço para arbitrariedades na apreciação jurisdicional do ato delitivo, bem como no juízo sobre as condições pessoais e sobre a culpabilidade do acusado.

Para Luigi Ferrajoli, essa percepção, seguida dos esforços para se proteger o claustro psíquico da apreciação jurídica depreciativa, é uma conquista do liberalismo moderno:

De fato, se a valoração da interiorização da moral e da autonomia da consciência é um traço distintivo da ética laica moderna, a reivindicação da absoluta licitude jurídica dos atos internos e, mais ainda, de um direito natural à imoralidade é, talvez, o princípio mais autenticamente revolucionário do liberalismo moderno².

Para que o acusado não sofra injusta espoliação do que Ferrajoli chamou de “direito natural à imoralidade”, as doutrinas penais modernas engendraram modelos de compreensão do desenvolvimento do delito no tempo, modelos esses que separam as fases internas das externas. Marco Antonio de Barros explica a disposição de fases que se sucedem:

¹ SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*: diálogos. Tradução, introdução e notas José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

² FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão*: teoria do garantismo penal. Tradução Ana Paula Zomer Sica, Fauzi Hassan Choukr, Juarez Tavares e Luiz Flávio Gomes. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014. p. 442.

Tenhamos em consideração que o delito se inicia, cronologicamente, com uma ideia na mente do autor, por meio de um processo que abrange a concepção (ideia criminosa), a decisão, a preparação, a execução, a consumação e o exaurimento, chegando a afetar o bem jurídico tutelado na forma descrita pelo tipo. Este processo ou caminho, que vai desde a concepção até o exaurimento do delito, chama-se *iter criminis*³.

Assim, a cogitação se apresenta como fase impunível do *iter criminis*, caso contrário, correr-se-ia o risco de violação à segurança jurídica. Isso porque, segundo Eugênio Raúl Zaffaroni, “estariamos punindo a ideia, o próprio pensamento, isto é, etapas que são puramente internas do autor, o que violaria o princípio jurídico elementar de que o pensamento não pode suportar pena alguma (*cogitationis poenam nemo patitur*)”⁴. Trata-se de verdadeiro direito à perversão.

Apesar dessas construções jurídicas, remanesce um caminho latente de valorização – legítima – do pensamento. A matriz psíquica da conduta, expandida ao contexto da platitude, manifesta-se por meio de hábitos ou costumes. E, mesmo na contemporaneidade, os sistemas jurídicos não obstaculizam a reprovação ao pensamento que se manifesta em costumes e hábitos contrários aos valores fundantes do padrão moral. É dizer, por exemplo, que não há reprovação, sequer moral, para o indivíduo que alimenta o ideário nazista em sua psique. Mas em dadas circunstâncias, ele poderá sofrer uma valorização negativa do pensamento nazista quando um juízo persecutório considerar que esse pensamento está expresso em hábitos ou comportamentos, ainda que não sejam ilícitos por si sós⁵. Essa via persecutória, que defende a ordem pública contra diversos males de espírito insurgente ou discriminatório, pode servir também a apreciações jurídicas perniciosas.

Expandindo novamente a – agora indireta – intromissão no claustro psíquico para o contexto social em que há permanente conflito de interesses, é preciso reconhecer que os sistemas normativos são o reflexo de uma vontade que prevalece. Mesmo (e principalmente) nos regimes democráticos, essa vontade invariavelmente realiza os interesses dos estratos sociais dominantes. E a eles convém, acima de tudo, a manutenção do *status quo*. A busca por hábitos e costumes indesejados, mediante mecanismos oficiais, torna-se então uma ferramenta

³ BARROS, Marco Antonio de. *A busca da verdade no processo penal*. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010. p. 77.

⁴ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. Tradução Vânia Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. 5. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2001. p. 536.

⁵ Seria, por exemplo, o caso de se atribuir valor indiciário à conduta do cidadão que recorrentemente tece ofensas a uma dada comunidade religiosa local; ou de se valorar negativamente a postura social do indivíduo que incorpora o padrão de moda típico de algum grupo defensor da purificação étnica.

oficial e legítima de manutenção do poder, usando como subterfúgio a preservação da paz. Os procedimentos persecutórios, por sua vez, passam a ser ferramentas de opressão das minorias culturais ou étnicas. A história ocidental oferece uma infinidade de episódios que expõem essa situação.

Quando a escravidão foi abolida no Brasil, em 13 de maio de 1888, pairava sobre a aristocracia governante a incerteza acerca da conveniência da abolição para o *status quo* social. Era possível um cenário em que a abolição levasse os negros a perseguirem uma participação social e política maior, como ocorreu nos Estados Unidos da América. Mas também seria possível imaginar um cenário semelhante ao do Haiti, em que se forçou o regime escravocrata até que violentos levantes de negros tomaram das elites brancas o controle do país. Ambas as perspectivas eram absolutamente indesejáveis para a aristocracia brasileira. Tendo prevalecido a iniciativa abolicionista, sob a pretensão de acalantar as intenções insurgentes, foi também promulgado o Código Penal de 1890, no qual se promoveu a criminalização de diversas condutas relacionadas à cultura afro-brasileira (como a prática de capoeira). Resguardava-se a prevalência absoluta da cultura cristã branca, mantenedora dos interesses elitistas vigentes, sob o disfarce de repressão a “vândalos” e “vagabundos”. Em outras palavras, conferiu-se liberdade ao negro, sem que lhe fosse permitido expressar-se como tal.

Ao nos aprofundarmos na história, encontraremos, entre os séculos XVI e XVIII, situação semelhante com os chamados “cristãos-novos” de Portugal. Naquele período, uma Inquisição católica administrada pela monarquia portuguesa exerceu jurisdição sobre o império lusitano. Os órgãos inquisitoriais tinham a incumbência de zelar pela ortodoxia da doutrina católica, da mesma forma que todas as inquisições organizadas no seio da Santa Sé tiveram previamente. A Inquisição portuguesa avocou a missão de garantir que a higidez doutrinária fosse uniforme entre toda a população lusa, e que o catolicismo prevalecesse sobre qualquer outra identidade religiosa. Mais uma vez, a fiscalização sobre hábitos e costumes seria a única maneira de realizar tal tarefa, já que o claustro psíquico também protege, na intimidade, as crenças e opiniões religiosas.

Acreditou-se, como Marco Aurélio em suas meditações, que a cor da alma era determinada pelos pensamentos⁶. Por isso, em realização das premissas ortodoxas tridentinas, a conjunção entre os poderes secular e espiritual constituiu um tribunal com jurisdição sobre o

⁶ MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução Thainara Castro. Brasília: Kiron, 2011. p. 31.

foro íntimo⁷. Especialmente através do baixo clero, difundiu-se entre a população lusa o anseio pela proteção à moral católica. De maneira que o Santo Ofício português recebeu um largo respaldo popular no combate aos antagonistas do catolicismo, às custas do aval a uma jurisdição assumidamente favorável à vigilância das intimidades. Quem, contudo, seriam esses antagonistas?

No contexto de Portugal daquela época, as únicas culturas não cristãs com representação expressiva eram as das tradições islâmica e hebraica, sendo os judeus os mais numerosos em Portugal. Eram eles também que, por uma reunião de conjunturas históricas, eram vistos com maior aversão pelos católicos. Naturalmente seriam eles os primeiros e principais alvos de qualquer iniciativa de purificação cultural. Em uma resolução que ilustra bem o zelo pela pureza da fé, a Coroa portuguesa promoveu a conversão massiva e compulsória de judeus ao catolicismo. Mas, pela constatação de que o mero batismo não afasta hábitos e costumes, percebeu-se que o inimigo público judeu não desaparecera. Apenas tornara-se “cristão-novo”. Ora, se antes apenas o judeu que professava seu credo era ímpio, agora a presunção de comportamento insidioso pairava também sobre todo descendente de hebreu, ainda que fosse um indivíduo não praticante de sua cultura, ou apenas herdeiro de uma família que havia se convertido gerações antes. A questão passara a ser étnica e a população “suspeita” aumentara significativamente. A figura do converso (ou de seus descendentes), que nunca fora motivo para distinção entre portugueses, repentinamente tornou-se uma condição jurídica repleta de embaraços. Na perspectiva das liberdades individuais, impôs-se o ônus de não manifestar qualquer comportamento que pudesse ser interpretado como expressão da tradição semita.

Em um processo penal justo, nem todas as pegadas são vestígios, mas isso foi exatamente o que se impôs aos cristãos-novos. As mínimas e discretas expressões pessoais que se poderia atribuir a um legado cultural judaico autorizavam a investigação inquisitorial da intimidade do acusado, na busca por um credo oculto. A lista de condutas suspeitas é interminável. Vai desde o erro na ordem das preces católicas até a forma de condimentar alimentos, fazendo dos autos inquisitoriais de Portugal um antro de acusações insólitas. Afinal, sobre todas essas minúcias deveria se debruçar a recém-implantada Inquisição portuguesa.

A complexidade do cenário que se esquadrinhou provocou o aparelhamento do Santo Ofício para lidar com as mais discretas expressões de heresia. Não apenas os instrumentos

⁷ NAZÁRIO, Luiz. *Autos de fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Humanitas, 2005. p. 81.

punitivos e de perseguição se sofisticaram para tanto, como as tradicionais ferramentas repressivas inquisitoriais se desenvolveram para se adequar à perseguição étnica. E se essa estrutura inquisitorial servia aos interesses da nobreza lusa, então a situação dos cristãos-novos, em Portugal, vivifica o fenômeno jurídico da persecução penal pela forma de pensar enquanto instrumento de controle dos estratos sociais dominantes.

É justamente por identificar esse fenômeno de natureza processual penal no seio da Inquisição portuguesa que o tema desta pesquisa se adequa à área de estudo “A Inquisição e a Ideologia do Processo Penal”, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Por outro lado, estamos diante de uma temática atemporal, que contribui para a percepção das heranças inquisitoriais do processo penal contemporâneo. De modo que a pesquisa aqui desenvolvida promove uma dupla contribuição científica: permite uma releitura histórica dos instrumentos jurídicos do Santo Ofício português e desenvolve a reflexão sobre os interesses motrizes do processo penal ocidental. Em ambos os casos, a inventividade e inovação da abordagem são notórias, justificando a pesquisa em grau de doutoramento.

Mas se a justificativa é clara e a contribuição científica é dupla, o problema que orienta este trabalho foi um único: como o enviesamento étnico da Inquisição portuguesa determinou a estrutura normativa do processo inquisitorial e o seu funcionamento? A resposta demandou um imenso, mas gratificante esforço científico, a culminar no presente texto.

Pela classificação de Umberto Eco, trata-se de uma tese histórica⁸. Ela se empenhará em observar um fenômeno jurídico bem específico, qual seja, os reflexos processuais da criminalização do cristão-novo através de seu modo de vida, fenômeno este desenvolvido na relação histórica de duas instituições: o procedimento inquisitorial e a heresia vista a partir de um paradigma étnico. Para tanto, investigou-se o desenvolvimento histórico de tais instituições, a fim de situar o fenômeno em seu ponto de análise definitivo, a Inquisição portuguesa. Mas ainda dentro da ampla atuação inquisitória lusitana, procurou-se restringir o objeto de análise apenas à perseguição desenvolvida contra o grupo dos cristãos-novos. Embora o período compreendido seja extenso (entre os séculos XVI e XVIII), tem-se um fenômeno jurídico demasiadamente específico, que é pulverizado por todo tempo de existência da Inquisição. Não se poderia restringir a investigação a um período menor, sob risco de comprometer a premissa de que se trata de um fenômeno perene a alcançar, pela

⁸ ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução Gilson Cesar Carsoso de Souza. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1985. p. 11.

herança inquisitorial, os sistemas persecutórios modernos. De mais a mais, resta evidente que os efeitos da criminalização do pensamento podem ser melhor observados diante de um contexto amplo de eventos históricos.

Sob a parametrização metodológica aventada por Miracy Gustin e Maria Tereza Dias, empregou-se uma investigação do tipo histórico-jurídico, na qual, segundo a definição trazida pelas pesquisadoras, desenvolve-se a análise da evolução de determinado instituto jurídico – neste caso, o estabelecimento de instrumentos persecutórios inquisitoriais etnicamente enviesados – na relação temporal de busca por causas e efeitos, numa aparente sucessão de fatos⁹. Para se adequar aos critérios determinantes desse tipo de investigação, dividiu-se a pesquisa em três etapas principais, ao longo das quais serão realizadas a descrição da evolução histórica do fenômeno sob análise, a verificação casuística de sua existência em autos inquisitoriais e a categorização analítica dos instrumentos jurídicos de perseguição inquisitorial.

Três grandes capítulos parecem suficientes para relatar completamente a tarefa. O primeiro é tematicamente destinado à Inquisição e às suas contrapartes heterodoxas, enquanto o segundo tem seu foco na perseguição dos cristãos-novos e na sua relação histórica com as estruturas de poder. É no terceiro, por fim, que se desenvolverá uma análise verdadeiramente jurídica sobre os aspectos processuais penais do modelo persecutório imposto como forma de controle pelos estratos sociais dominantes no Portugal dos séculos XVI a XVIII.

Aquele primeiro capítulo é dividido em quatro partes, ao longo das quais serão desenvolvidos quatro pontos históricos essenciais da problemática inquisitorial proposta: o papel social histórico da Inquisição; a relação das heresias com as estruturas de poder; a reformulação do Santo Ofício de acordo com as diretrizes do projeto nacional espanhol, inaugurando a Inquisição Moderna; e a transposição do modelo hispânico para as particularidades do contexto luso.

A primeira dessas partes é então destinada a explicar o que é a Inquisição, apontar seus precedentes históricos e os fatores sociais, políticos e religiosos que determinaram a sua formação, além das modelagens que assume ao longo do tempo. Este subcapítulo é também incumbido de demonstrar a percepção alcançada de que a nobreza de Portugal não foi inventiva ao colocar a Inquisição sob sua serventia. O catolicismo, a Igreja Católica e a

⁹ GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3. ed. rev. e atual. Belo Horizonte: Del Rey, 2010. p. 25.

própria Inquisição já haviam sido utilizados como instrumentos de controle social nos séculos anteriores.

Já o segundo subcapítulo é dividido em duas outras seções, em razão da ruptura observada no padrão dos movimentos heréticos, aos quais se pretendeu dar uma visão panorâmica e ilustrativa. Mas em ambas as seções perseguimos um único objetivo parcial: comprovar que, ao longo dos séculos, todas as principais heresias que perturbaram o *establishment* católico resvalavam, em maior ou menor grau, nas estruturas de poder vigentes. De modo que o caso dos cristãos-novos no século XVI não é singular, mas uma das inúmeras manifestações históricas do fenômeno jurídico de perseguição do pensamento sob pretextos servientes a interesses dominantes ocultos.

O terceiro subcapítulo ocupa-se de descrever o complexo contexto histórico e cultural que faz o sistema inquisitorial ganhar uma nova roupagem, estrutura e direção na Espanha do século XV. É ali que primeiro se nota uma reconhecidamente absurda tentativa de violação às reservas da consciência, conforme descreve o historiador Henry Kamen:

No atual estado da liberdade de conhecimento, escreve Prescott, em 1837, no começo de um capítulo sobre a Inquisição em sua *História do reinado de Fernando e Isabel* – “contemplamos enjoados as pretensões de qualquer ser humano, por mais enaltecido que seja, de invadir os direitos sagrados da consciência que todo homem possui e que são inalienáveis”¹⁰.

A Inquisição Moderna, sob as diretrizes com as quais se estabelece em Portugal, parece não ter sentido sem que antes se compreenda a evolução de sua congênere no país vizinho. A metamorfose que sofre ao se submeter ao gerenciamento da monarquia só tem sentido diante do contexto hispânico, e não seria exagero dizer que sua tacanha transposição para a realidade lusa foi forçada pelos interesses em jogo, desfigurando profundamente suas razões e sua finalidade. Essa contraposição de realidades tem o condão de evidenciar o quanto foi escancarada a vocação da Inquisição portuguesa em servir como instrumento de controle da nobreza católica lusitana contra os influxos ideológicos e reformistas que se espalhavam na Europa.

Com o quarto subcapítulo, pretendeu-se deixar madura a compreensão histórica da instituição inquisitória portuguesa. Afinal, é sobre esta compreensão que serão desenvolvidas as análises dos capítulos dois e três. Assim como se empreendeu em relação à Espanha, os

¹⁰ KAMEN, Henry. *A Inquisição na Espanha*. Tradução Leônidas Gontijo de Carvalho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. p. 365.

eventos mais determinantes de origem, desenvolvimento e declínio da Inquisição foram mencionados. Descreveu-se a estrutura e analisaram-se os dados prospectados sobre condenações e execuções, para permitir um juízo crítico da atuação persecutória.

O segundo capítulo destina-se ao estudo dos cristãos-novos. É ali que a trajetória histórica da questão judia encontra-se com o panorama ortodoxo do Portugal seiscentista. A divisão feita aqui tem três títulos. Inicialmente se apresenta uma contextualização histórica da questão semita no Ocidente conhecido, onde se abordam as vicissitudes do povo judeu e suas relações com as estruturas sociais, políticas e econômicas vigentes. Essa análise abre espaço para que se estabeleça, no título seguinte, a relação de um fenômeno, que se convencionou chamar de “confessionalismo”, com a formação dos Estados nacionais modernos. Será demonstrado como as nações da Península Ibérica tiveram bases confessionalistas, sobretudo por um catolicismo conscientemente utilizado para promover o controle das massas e para a estruturação dos governos em modelos centrípetos.

Direcionam-se então os olhares para o reflexo do fenômeno confessional sobre os cristãos-novos portugueses. Mergulha-se, no último subtítulo do segundo capítulo, nos comportamentos emblematicamente atribuídos aos conversos e seus descendentes, a partir da mentalidade étnica atribuída a eles. Através de uma abordagem analítica, demonstra-se o substrato fático das perseguições inquisitórias portuguesas, descortinando os elementos culturais falsa ou autenticamente ligados ao modo de vida considerado criminoso pela opinião pública. Em resumo, verifica-se a hipótese aventada: as manifestações de certos hábitos e costumes próprios da tradição hebraica foram perseguidas pela Inquisição como forma de se criminalizar os cristãos-novos, através de uma “mentalidade antisemita” incutida pela influência dos estratos dominantes em Portugal.

Por fim, o terceiro capítulo destina-se a uma análise eminentemente jurídica de toda reminiscência histórica desenvolvida até então. Em quatro subtítulos, promove-se o relatório derradeiro de todas as expressões de perseguição étnica aos cristãos-novos, mediante institutos atinentes à norma ou à atuação inquisitorial. É precisamente a partir desse ponto que se faz necessário tecer esforços para o estabelecimento de parâmetros jurídicos de apreciação do modelo punitivo do Santo Ofício. Para tanto, empreendem-se esforços a fim de não realizar nenhum aprofundamento desnecessário em conteúdos externos às balizas metodológicas escolhidas. Há também o especial empenho em buscar, pela via ontológica, conceitos jurídicos que se depreendem dos contextos que provocaram suas respectivas reflexões, evitando-se anacronismos.

Mediante o estabelecimento de alguns parâmetros de análise sobre criminalização, reprovabilidade social, tipificação, correspondismo, tarifação de provas, dentre outros conceitos penais essenciais, desenvolve-se uma última apuração crítica do processo inquisitorial a serviço da persecução aos cristãos-novos. Para o raciocínio lógico-dedutivo desenvolvido naquele capítulo, utilizam-se as percepções advindas do trabalho indutivo realizado no segundo capítulo, somadas aos conceitos justificadamente assumidos.

Toda essa trajetória metodológica permitiu comprovar a hipótese formulada. Conforme se verá nas páginas seguintes, foi possível demonstrar que o sistema inquisitório se dobrou a anseios étnicos do Portugal dos séculos XVI a XVIII. É perceptível que alguns resquícios inquisitoriais de nossos sistemas persecutórios herdaram uma predisposição pouco contestada de ter o acusado como um inimigo naturalmente destinado à eliminação. Fim este que, em outros tempos, traduziu-se na purificação pelo fogo.

Se na realização do termo hebraico “*kadosh*” do qual deriva a palavra “santo”, se vê a realização da concepção bíblica de “separado” ou “escolhido”¹¹, o marrano não é outra coisa senão seu anátema. Por isso, em face dos cristãos-novos, o cristão-velho se santifica. É entre santos e marranos que se estabelece uma jurisdição discriminatória étnica, a atrair nossos esforços analíticos.

¹¹ Como se denota em Êxodo 30:29, Êxodo 29:37 e Pedro 1:16. BÍBLIA SAGRADA. Tradução Missionários do Imaculado Coração de Maria (Claretianos). 147. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002.

1 A FORMAÇÃO HISTÓRICA DA INQUISIÇÃO ENQUANTO INSTITUIÇÃO

Raras são as instituições cuja grandiosidade imprimiu um novo significado à etimologia de seus nomes. O papel histórico da Inquisição católica teve esse condão. É impossível afastar de qualquer derivação da palavra latina “*inquisitio*” a relação com essa instituição da Igreja.

Contudo, as pesquisas realizadas demonstram que há uma dificuldade prática em situar temporalmente a Inquisição. Pelo menos em relação ao seu termo inicial. Alguns historiadores, como Anita Novinsky, apontam a dificuldade de se estabelecer o marco inicial da Inquisição em sua primeira roupagem medieval: “Não podemos determinar o momento exato em que a Inquisição Medieval foi estabelecida. Foi produto de uma longa evolução durante a qual a Igreja e o papado sentiam-se ameaçados em seu poder”¹².

Com este entendimento, comunga a visão de que a Inquisição tenha sempre existido no seio da Igreja Católica. Alexandre Herculano explica que “durante os doze primeiros séculos da Igreja foi aos bispos que exclusivamente se incumbiu de vigiar pela pureza das doutrinas religiosas dos fiéis”¹³. Não se pensava em um tribunal especial estranho à hierarquia eclesiástica e a resposta à percepção de dissidências a nada levava, senão à certificação do fato e, quando muito, a uma excomunhão que se fazia com reserva e discrição. Não é, portanto, a falta de relatos sobre perseguições religiosas implacáveis, por um aparelho institucional próprio, que afasta o reconhecimento da perenidade das atividades inquisitoriais¹⁴.

Certamente é uma percepção lúcida. Sob a perspectiva da finalidade, sempre houve – e sempre haverá –, no interior da Cúria, uma iniciativa “inquisitorial” de manutenção da consistência, pureza e unidade dos dogmas católicos. Por isso, talvez um posicionamento conciliatório seria o de procurar entender a Inquisição como um fenômeno que não se restringe a marcos temporais precisos. Esta perspectiva nos traria inúmeras vantagens, como a de permitir identificar, de forma orgânica, os reflexos históricos e jurídicos da Inquisição no decorrer dos séculos.

¹² NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 15.

¹³ HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Porto Alegre: Pradense, 2002. p. 15.

¹⁴ HERCULANO, 2002, p. 15-16.

Mas a presente pesquisa não poderia ser desenvolvida sem os recortes adequados ao objeto. Daí convém estabelecer, o quão preciso for possível, delimitações jurídicas à Inquisição.

1.1 DELIMITAÇÃO INSTITUCIONAL E O SURGIMENTO DA INQUISIÇÃO MEDIEVAL

Uma primeira proposição analítica é situá-la enquanto instituição. Como tal, é necessário que tenha um “corpo próprio”. Ou seja, que se depreenda daquela função interna da própria Igreja em se manter coerente. Ao que se constatou nos estudos realizados, o marco da constituição de um aparato robusto, relativamente independente e mais amplo que as averiguações episcopais em dioceses foi o advento da Inquisição papal. É que, nas palavras de Guilherme Pinho, “a Inquisição, quanto ao sujeito, classifica-se em Inquisição dos bispos, episcopal ou pastoral, do papa, papal ou pontifícia e dos reis ou real”¹⁵.

Iosif Grigulevich, a propósito, compartimentaliza a Inquisição dos bispos entre os séculos IV e XIII e a monárquica entre os séculos XIV e XIX. O historiador silencia-se sobre a vigência da forma pontifícia, permitindo supor, pelo menos, que reconhece sua fundação no século XIII¹⁶.

Mas, quanto à definição, tem-se por episcopal aquela que se notou ter sempre existido no âmago da Igreja Católica¹⁷. Foi a única oficialmente identificável no seio da Cúria, por pelo menos doze séculos. Porém, em virtude da proliferação dos focos de contestação da fé, tornou-se insuficiente para a missão de resguardar a pureza do dogma.

Essa “insuficiência” parece atribuída principalmente a dois fatores. Em primeiro lugar, atribui-se a restrição espacial do poder dos bispos às suas respectivas dioceses. Enquanto a heresia se diversifica e se expande sem respeitar qualquer limite jurisdicional, a função fiscalizatória é limitada pelas competências eclesiásticas. Cada bispo era responsável por resguardar o dogma católico nos limites de sua diocese. Mas enquanto um “deturpador da fé” podia simplesmente mudar de cidade, a autoridade local da Cúria tinha de respeitar a autoridade dos bispos confinantes.

¹⁵ PINHO, Guilherme Rosa. *Cânones do Concílio Regional de Reims (1157): origens do banimento inquisitorial. Duc in Altum – Cadernos de Direito*, Recife, v. 9, n. 19, set. 2017. p. 148.

¹⁶ GRIGULEVICH, Iosif. *Historia de la Inquisición*. Traducción M. Kuznetsov. Moscú: Progreso Editorial, 1976. p. 27.

¹⁷ Ou, segundo Grigulevich, desde o século IV.

Isso não apenas tornava qualquer iniciativa persecutória mais vagarosa e burocrática, como também comprometia a uniformidade dos procedimentos. Associado à ausência de homogeneidade, está o segundo fator a tornar a Inquisição episcopal preterível: a disparidade entre o grau de severidade com que arquidioceses diferentes tratavam desvios semelhantes da fé¹⁸.

Alguns bispos mostravam-se notavelmente passivos em relação a manifestações heréticas e até complacentes com elas. A ponto de o próprio papa Inocêncio III, sobre a inefetividade do controle episcopal, exaltar:

Sempre acontece que bispos, por conta de suas múltiplas preocupações, de seus prazeres carnis e de suas inclinações belicosas, entre outras causas, não estando entre as menos importantes a pobreza de seu treinamento espiritual e sua falta de zelo pessoal, são inabilitados para proclamar a palavra de Deus e para governar as pessoas¹⁹.

Tornou-se, portanto, um problema operacional da Igreja Católica o exercício de uma fiscalização uniforme e eficaz sobre os reinos cristãos. Medidas para reverter esse cenário começaram a ser tomadas. Em 1157, o Concílio de Reims aprovou sete cânones significativos para as demandas católicas daquele momento. O primeiro deles nos é especialmente interessante.

O cânone primeiro, apesar de breve, apresentou três delineamentos determinantes para o futuro da perseguição aos hereges. Primeiramente, afirmou o caráter impuro das seitas heréticas, referindo-se nominalmente aos maniqueus. Inclusive, esse cânone recebeu o título “Sobre os pifres”, nome que remete aos hereges albigenses. Em segundo lugar, houve também nesse cânone a fixação de, pelo menos, cinco penas possíveis ao “réu comprovado”: infâmia, excomunhão, perda de bens, marcação a ferro e banimento. Esta última verdadeiramente inovadora para o contexto jurídico da época. E em terceiro lugar, ao que nos importa, esclarece que o verdadeiro e maior sentido da (quela) Inquisição não é outro, senão a conversão e o arrependimento do herege²⁰. Note-se que, em termos gerais, estabeleceu-se uma atuação inquisitorial mais vocacionada ao enfrentamento punitivo da questão herege. Todavia, até esse momento não se havia proposto nenhuma reação verdadeiramente enérgica (muito menos bélica) por parte da cristandade. Isso se daria vinte e dois anos depois.

¹⁸ Situação que foi especialmente evidenciada no sul da França, com a situação dos cátaros e albigenses, que abordaremos no momento oportuno.

¹⁹ O’SHEA, Stephen. *A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média*. Tradução André Luiz Barros. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 224.

²⁰ PINHO, 2017. p. 159.

Parece um consenso da historiografia apontar o III Concílio de Latrão, de 1179, como a pedra angular da Inquisição papal²¹. Isso porque foram ali estabelecidas as diretrizes de um recrudescimento no trato da questão herege. Alexandre Herculano explica alguns dos pontos centrais da reunião eclesiástica:

Assim, lançando o anátema sobre essas novas e turbulentas seitas e sobre seus autores e protetores, negando até a estes a sepultura eclesiástica, o concílio chama às armas os católicos, autoriza os príncipes para privarem de seus bens os culpados e reduzirem-nos à servidão e concede indulgências por dois anos a todos os que combaterem pela religião, mandando negar o sacramento da eucaristia aos que, admoestados pelos bispos para tomarem as armas, recusarem a obedecer-lhes²².

Contudo, a percepção mais importante que se deve extrair do Concílio de 1179 é uma expressão da mentalidade vigente entre os padres reunidos: “As leis seculares muitas vezes exercem ação salutar pelo temor dos suplícios, no remédio das almas transviadas”²³.

As expressões resgatas por Herculano no trecho acima têm um significado importante no estudo e na compreensão dessa mentalidade. Elas demonstram que a utilização dos suplícios – que em certo momento tornam-se emblemáticos da atuação inquisitorial – já era um paradigma no exercício da jurisdição secular²⁴. Revelam também uma predisposição da Cúria em trazer tal solução procedimental para o bojo da jurisdição eclesiástica. E, por fim, mostram que já se atribuía à atuação inquisitorial uma função terapêutica à alma.

Mas, ainda que lançadas essas premissas, o autor português reconhece o posicionamento de alguns escritores, que situam a origem da Inquisição cinco anos mais tarde:

A constituição promulgada por Lúcio III em 1184 é considerada por alguns escritores como a origem e germen da Inquisição. Aquele ato do poder papal, expedido de acordo com os princípios seculares, ordena aos bispos que, por si, pelos arcebispos ou por comissários da sua nomeação visitem uma ou duas vezes por ano as respectivas dioceses, a fim de descobrir os delitos de heresia, ou por fama pública ou por denúncias particulares²⁵.

²¹ Contudo, lembra Grigulevich, a fundação oficial da Inquisição é tema de intermináveis discussões, tanto em relação à data, quanto em relação ao evento representativo dessa fundação. GRIGULEVICH, 1976, p. 31.

²² HERCULANO, 2002, p. 18

²³ HERCULANO, 2002, p. 18.

²⁴ O que afasta a compreensão errônea, repetida pelos meios menos científicos de difusão do conhecimento, de que a Inquisição é a grande responsável pela utilização dos suplícios, enquanto parte dos procedimentos persecutórios oficiais.

²⁵ HERCULANO, 2002, p. 19.

João Bernardino Gonzaga parece concordar com essa alocação do germen inquisitorial, quando aponta que se encontram na constituição de Lúcio III as delineações ideológicas e jurídicas inquisitoriais que alcançaram a posteridade²⁶. A compreensão de Gonzaga ganha robustez ao se denotar que um marco da constituição de 1184 foi certamente a divisão entre os poderes de Lúcio III, no processamento e punição espiritual aos hereges, e os poderes do imperador Frederico I, na punição corporal, por meio do aparato secular. Tudo consubstanciado na bula *Ad abolendam*²⁷, em quatro de novembro daquele ano.

Se foram tais eventos que, de alguma forma, contribuíram para a consolidação de um posicionamento uniforme da cristandade contra a questão herege, estava-se ainda distante de uma operacionalização efetiva da Inquisição papal.

As pesquisas realizadas não demonstraram existir, no final do século XII, um aparato inquisitorial verdadeiramente independente das jurisdições episcopais. Daí a relevância, enquanto marco histórico, da criação da Ordem dos Dominicanos.

No começo do século XIII, as inquietações ao *establishment* católico no cenário europeu já indicavam uma tendência da cristandade a buscar soluções mais enérgicas e violentas. O sul da França parece ser, naquele período, o epicentro do problema. É onde Dominic de Guzmán, então subprior dos monges da catedral de Osna, aparece com um projeto ambicioso, mas astuto e visivelmente funcional para lidar com o crescimento da dissidência herética, especialmente a cátara.

A pesquisa de Michael Baigent e Richard Leigh traz uma percepção interessantíssima do contexto em que Guzmán busca um câmbio na trajetória que a cristandade parecia tomar. Embora a questão cátara vá ser melhor detalhada em momento futuro de nossa pesquisa, por opção metodológica as considerações atuais autorizam importar uma rica acareação trazida por Baigent e Leigh:

Os cátaros recrutavam suas congregações em grande parte por meio de pregadores itinerantes, que impunham respeito pela cultura, eloquência e conhecimento teológico. Mas também pela conduta – as óbvias pobreza e simplicidade, integridade e probidade, e rigorosa adesão ao tipo de austeridade tradicionalmente ligada ao próprio Jesus e seus discípulos²⁸.

²⁶ GONZAGA, João Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1993. p. 96.

²⁷ LÚCIO III. Bula *Ad abolendam*. Constituição Apostólica de Lúcio III. Verona, 4 nov. 1184. In: RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: *Ad abolendam* (1184) e *Vergentis in senium* (1199). *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 129-161, jan./jul. 2012.

²⁸ BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 34.

Os autores, em seguida, trazem a contraposição da realidade católica:

Os altos escalões da hierarquia eclesiástica viviam vidas cuja opulência, luxo, relaxamento sibarita e desvergonhada extravagância dificilmente condiziam com qualquer precedente cristão estabelecido. Os padres locais, por outro lado, embora muito pobres, eram também pavorosamente ignorantes e mal-educados, capazes de pouco mais que dizer a missa, e sem dúvida não preparados para o debate teológico²⁹.

Tais disparates são cirurgicamente notados por Guzmán, que se propõe então a combater a heresia cátara em “seu próprio jogo”. Daí que seu projeto é a formação de frades preparados para o diálogo teológico do mais alto nível, enquanto conservam costumes simples, austeros e essencialmente humildes. Ele, Dominic de Guzmán, procurou incorporar esses ideais da melhor forma. Debatedor culto e eloquente, adotava hábitos discretos e uma postura sóbria. Rezava com ardor e seu comportamento público parecia um convite para o catolicismo dos primeiros séculos³⁰. Somado à absoluta submissão ao papa e aos dogmas da Cúria, tudo isso fez o projeto daquele frade cair nas graças da alta cúpula católica.

Em 1215, durante o IV Concílio de Latrão, Dominic de Guzmán teve sua ordem aprovada por Roma³¹. Ao papa Inocêncio III agradava particularmente o modo como Guzmán valorizava os estudos teológicos. Ainda assim, não foi Inocêncio, mas seu sucessor, Honório III, quem aprovou definitivamente a criação da Ordem Dominicana. O valor histórico dos dominicanos vai além dos feitos da própria Ordem. Os *domini canis*, ou cães de Deus, como são recorrentemente retratados na iconografia europeia, têm um papel decisivo na construção da mentalidade inquisitorial. O “*modus operandi*” que Guzmán instaura no trato da questão herege reverberou pela posterioridade, mesmo quando outras congregações religiosas e seculares tomaram a frente do aparato inquisitorial. Não deixa de ser, contudo, uma herança claramente dominicana.

Frédéric Max, a propósito, traz à luz dos estudos inquisitoriais uma discussão interessante sobre o papel de Dominic de Guzmán para a instituição: “Domingos, canonizado a partir de 1234, teria sido o primeiro inquisidor e teria fundado a Inquisição propriamente dita? Os canonistas mais respeitados e os historiadores da ordem sustentaram essa hipótese durante muito tempo”³².

²⁹ BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 34.

³⁰ SABATINI, Rafael. *Torquemada et l'Inquisition espagnole*. Traduction A. et H. Collin Delavaud. Paris: Payot, 1937. p. 32.

³¹ VERRILL, Alpheus Hyatt. *L'Inquisition*. Paris: Payot, 1932. p. 40.

³² MAX, Frédéric. *Prisioneiros da Inquisição*. Tradução Susie Fercik Staudt. Porto Alegre: L&PM, 1991. p. 16.

Não obstante as sempre lúcidas construções históricas dos pensadores católicos, parece-nos mais proffuca a posição do próprio Max, segundo a qual não se pode dizer que o papel exercido por Guzmán fosse propriamente um papel de inquisidor. Embora ele tenha exercido a *persecutio haereticorum*, não exerceu a *inquisitivo haereticarum pravitatis*. Em outras palavras, perseguiu a heresia, mas não o fez por meio do procedimento próprio³³. De fato, quando, em 1208, Dominic exalta que “a força da vara prevalecerá onde a doçura e as bênçãos não conseguirão realizar nada”³⁴, ele estava a décadas do estabelecimento do aparato procedimental que instrumentalizaria “a força da vara”. Vários seriam os passos para a construção desse aparato.

Se o III Concílio de Latrão foi a “pedra angular” da Inquisição papal, em 1179, e a constituição de Lúcio III, de 1184, foi seu gérmen, talvez seja adequado comparar o Concílio de Toulouse (1229) ao evento inaugurador dessa Inquisição.

De fato, foi a reunião eclesiástica que estabeleceu a ida da Inquisição para o além muro do controle episcopal. Com a questão cátara em mente, determinaram-se medidas importantes de combate à heresia como a proibição de uso da Bíblia vernacular por leigos e, principalmente, o dever dos senhores de ativamente combaterem a heresia, sob pena de confisco de propriedade e inelegibilidade em funções públicas³⁵.

Quatro anos depois, em 1233, Gregório IX lança *Licet ad capiendos*, operacionalizando a diretriz do concílio.

Onde quer que os ocorra pregar, estais facultados, se os pecadores persistem em defender a heresia apesar das advertências, a privá-los para sempre de seus benefícios espirituais e proceder contra eles e todos os outros, sem apelação, solicitando, em caso necessário, a ajuda das autoridades seculares, e vencendo sua oposição, se isto for necessário, por meio de censuras eclesiásticas inapeláveis³⁶.

Inocência IV dá um passo adiante. Em 1252, a *Ad extirpanda*, além de reforçar as determinações anteriores, expressa o que se tem como marco autorizativo da tortura enquanto método:

Lei 26. Além disto, a autoridade ou dirigente seja obrigado a forçar todos hereges, os que tiver capturado, a confessar seus erros expressamente, assim como

³³ O que demonstra a importância do procedimento para a autodeterminação da Inquisição.

³⁴ LEA, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the Middle Ages*. New York: Harper and Brothers, 1888. p. 138.

³⁵ LEA, 1888, p. 128.

³⁶ GREGÓRIO IX. *Bula Licet ad capiendos*. 20 abr. 1233. In: NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

verdadeiramente ladrões, e homicidas de almas, e surripiadores dos sacramentos de Deus e da fé cristã, e a acusar outros hereges, os que conhecem, e os crentes e os receptadores, e os defensores deles, assim como são forçados os surripiadores e os ladrões das coisas temporais, a acusar seus cúmplices, e a confessar os malefícios que fizeram, até o limite da diminuição de membro e perigo de morte³⁷.

Por fim, um último marco normativo do que a historiografia parece tomar como início da Inquisição, enquanto instituição autônoma, é a *Clementina saepe contingit*, de Clemente V, em 1306. Nas referências históricas do processo jurídico, essa bula é referenciada como o que se tem de mais próximo da origem do procedimento de cognição restrita e sumária³⁸. Mas é precisamente no contexto do procedimento inquisitorial que essa brevidade se desenvolve.

Esses todos são marcos do procedimento e da instrumentalização inquisitorial. Contudo, no pano de fundo dos 127 anos que separam o III Concílio de Latrão da *Clementia saepe* existe uma construção muito mais ampla e profunda de uma das bases da Inquisição: a mentalidade inquisitória. É dela que passaremos a nos ocupar doravante.

1.2 AS HERESIAS E AS ESTRUTURAS DE PODER DO OCIDENTE CRISTÃO

Quando nos referimos à contribuição de Dominic de Guzmán para a formação do sistema inquisitorial, dissemos que se deu no contexto do enfrentamento da “questão herege”, principalmente no sul da França.

Dissemos também que a maior contribuição de Guzmán à Inquisição talvez não tenha sido de um ponto de vista institucional, importando pouco se ele de fato foi ou não o primeiro dos inquisidores. Importou-nos, em verdade, a mudança de mentalidade que aquele frade representava no seio da Igreja e mais ainda a metodologia de combate aos hereges que ele propunha.

Mas o que não foi adequadamente dissertado ainda e que agora nos é oportuno, é a substância, a natureza e a forma da mentalidade herética que começava a preocupar o *establishment* da cristandade europeia no início do século XIII.

Uma contribuição inestimável de Iosif Grigulevich para nossa pesquisa é o paralelo traçado entre o conflito de classes e a relação entre heresia e Igreja Católica. Segundo o

³⁷ INOCÊNCIO IV. Bula Ad extirpanda. Promulgação de leis e constituições contra heréticos. Perugia, 15 maio 1252. In: RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: Ad extirpanda (1252). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 7, p. 200-228, dez. 2014.

³⁸ TEIXEIRA, Sálvio de Figueiredo. *Compromisso com o direito e a justiça*. Apresentação Arnaldo Oliveira; prefácio Ricardo Arnaldo Malheiros Fiuza. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. p. 40.

historiador, o catolicismo dos primeiros séculos identifica-se com as mazelas da população³⁹. Todavia, à medida que se torna religião hegemônica, o catolicismo passa a reforçar os disparates sociais.

Não apenas a estrutura eclesiástica imposta pela Cúria parece se amoldar bem a um modelo de desigualdades, mas a própria doutrina católica é utilizada para apascentar qualquer descontentamento com o estado generalizado de vulnerabilidade da maior parte da população do Ocidente.

Assim, de uma religião de escravos e oprimidos, o catolicismo passou a ser também uma doutrina seguida pelas elites. O que não foi possível senão por um “casamento” da religião com o poder secular. Essa progressiva união começou a ser desenhada com o édito de tolerância religiosa do imperador Galério, em 311, e definitivamente com o Édito de Milão, em 313, pelo imperador Constantino, com o qual se igualou o catolicismo aos outros cultos do império⁴⁰.

Mas, neste primeiro momento, a aproximação entre Estado e religião ainda não modelou determinantemente a estrutura eclesiástica, a não ser pela oficialidade institucional e pela presença de membros das classes mais abastadas entre as funções de comando. Pela necessidade de se manter a consistência dogmática é que se formou uma estrutura organizada acerca dos bispos, e de todos eles em torno do bispo de Roma: o papa⁴¹.

Cada bispo se estabeleceu como sucessor legítimo dos apóstolos, com ampla autonomia no espaço territorial da diocese, que, do grego “*diokēsis*”, refere-se ao dever de “administrar a casa” e era a nomenclatura de uma das circunscrições administrativas comuns durante o Império Romano⁴². Junto do dever administrativo incumbia-lhe a função de manter o alinhamento entre a leitura ortodoxa dos textos sagrados – que se estabelecia como conveniente aos interesses elitistas – e as expressões culturais da tradição cristã.

1.2.1 Movimentos heréticos dos primeiros anos do cristianismo

³⁹ GRIGULEVICH, 1976, p. 71.

⁴⁰ ROMAN EMPIRE. Edictum mediolanense. Freedom of worship granted to all christians. AD 313. In: LASSARD, Yves. *The Roman Law Library*. 2013.

⁴¹ É, portanto, coerente o entendimento de que a inquisição tenha sempre existido no seio da Igreja, desde sua formação institucional. Sua estrutura organizacional foi originalmente estabelecida em focos regionais de controle. Um controle social que não se limitava à tarefa evangelizadora, mas também à uniformidade doutrinária.

⁴² PINHO, 2017, p. 150.

O cristianismo dos primeiros anos e aquele que se expressava durante a formação da Igreja Católica enquanto instituição já eram tão diferentes que não causa surpresa a eclosão de dissidências. Soma-se a isso a ausência, ainda, de uma política evangelizadora que alcançasse o povo que ignorava a fé católica. É verdadeiramente impossível fazer um levantamento exaustivo de todos os movimentos contestadores da Igreja Católica nos primeiros anos. A um porque faltam registros minimamente precisos. E a dois porque a própria Igreja não era vascularizada ou organizada o suficiente para verificar a consistência da doutrina católica em todo território geográfico da cristandade⁴³.

O que havia era parte das comunidades cristãs organizando-se entre igrejas que caminhavam para a formação de uma “Grande Igreja”, enquanto outras acompanhavam certos líderes e doutrinas pontualmente diferentes. Daí porque grande parte da historiografia não dedicada a esse tema parece ignorar os movimentos heréticos do primeiro século. A maioria das insurgências sociais reportadas tem, em maior ou menor escala, uma conotação religiosa subentendida. Há ainda contestações doutrinárias sem qualquer expressão política nem organizacional propriamente dita e que o “esboço de Grande Igreja” não quis ou não conseguiu reprimir absolutamente em um primeiro momento.

De toda forma, um traço que parece comum às primeiras dissidências é a tendência de venerar um ou outro apóstolo em especial. Como se Paulo, Marcos, ou outro, tivesse sido aquele que verdadeiramente carregava o legado de Cristo. Isso deu origem a leituras parciais e compartimentalizadas dos textos e ensinamentos sagrados. A compreensão da natureza de Jesus Cristo e de seu papel no plano deístico para a humanidade era outro ponto de discordâncias contínuas a acompanhar toda a trajetória histórica do cristianismo⁴⁴.

Alister McGrath ilustra que já no ano 135 o ebionismo era rejeitado por uma percepção que inseria Cristo como um profeta na narrativa do mito judeu, não realizando, portanto, a ruptura proposta e esperada pelo cristianismo⁴⁵. Mas não apenas por essa via caminharam as divergências. Certos movimentos ganharam expressão com leituras completamente desviantes do mito cristão.

⁴³ Isto é, ignorando, por óbvio, todas as religiões e cultos já consolidados no Ocidente. Trata-se de verdadeiras profissões de fé diversas. Não propriamente de heresias.

⁴⁴ “Os cátaros acreditavam que Jesus de Nazaré, uma aparição muito mais que um mero ser humano, tinha vindo à terra como mensageiro da verdade dualista e como iniciador da cadeia de *consolamentum*”. O’SHEA, 2005, p. 41.

⁴⁵ MCGRATH, Alister. *Heresia: uma história em defesa da verdade*. Tradução José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2014. p. 140.

Joan O’Grady faz referência ao docetismo, que conferia a Jesus a natureza de um mero espírito – ainda que um espírito de Deus –, e aos céticos, que se opunham absolutamente à ideia de um Jesus salvador ou sequer profeta⁴⁶.

No século II, ganharam expressão os gnósticos, que buscavam trazer a mística helenística para o seio da doutrina católica e o montanhismo, doutrina de conotação igualitária e ascética, que resgatava o cristianismo dos primeiros séculos, principalmente por meio da procura por padrões mais elevados de moralidade. Mas parece que foram aqueles, os gnósticos⁴⁷, que tiveram maior reverberação no mundo conhecido. A sabedoria, ou “gnose”⁴⁸, que orientava essa dissidência cristã referia-se à compreensão do mistério que é o surgimento da imperfeição mundana a partir da perfeição divina. Esse conhecimento estava ao alcance de todos aqueles que se dedicassem a alcançá-lo, tanto intelectual quanto sensivelmente.

Escolas foram fundadas por expoentes da doutrina gnóstica, como um certo Valentino, que se estabeleceu no Chipre, Egito e em Roma. Dessas escolas e seus pensadores, emergiam discussões profícuas com os mestres da Igreja Católica, até um rompimento oficial com a Cúria, no ano 150, aproximadamente⁴⁹. O gnosticismo tem especial valor para o entendimento que se quer alcançar, em razão do dualismo presente em sua doutrina. Também e principalmente, pela valorização ao enfrentamento intelectual das disputas teológicas. “*Modus operandi*” que se revelou o mais perigoso entre todos aqueles que a Grande Igreja enfrentaria durante sua existência.

Ao longo do século III, os principais movimentos heréticos consistiram em dissidências do catolicismo “oficial” em direção aos antigos costumes cristãos. É que antes de Galério e Constantino, o imperador Décio havia se oposto à fé católica, mandando queimar livros sagrados e perseguir fiéis. Muitos preferiram renegar a fé, enquanto outros entregaram-se ao martírio e à apostasia. Os que renunciaram à crença foram tratados como “caídos” e “traidores”. Quando esses renegadores tentam voltar ao seio da Igreja, recebem apoio da maior e mais rica ala política, mas são rejeitados pelas outras. Encabeçados pelo bispo Novaciano, ganharam apoio do clero do norte da África, este sob a liderança de um outro bispo: Donato. Os donatianos, como ficaram conhecidos, foram responsáveis por uma atuação

⁴⁶ O’GRADY, Joan. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. Tradução José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercury, 1994. p. 21.

⁴⁷ E do gnosticismo surgiram também divergências essenciais, dentre as quais vale citar o marcionismo, que despontou entre 130 e 180.

⁴⁸ No sentido de “conhecimento”.

⁴⁹ O’GRADY, 1994, p. 38-39.

herética agressiva em relação aos costumes antigos e contra o domínio das classes mais ricas. Incentivaram a invasão de fazendas e a libertação de escravos⁵⁰.

Mas ainda que o protagonismo herético do século III tenha sido, provavelmente, dos donatianos, foi também no período, mais especificamente entre 215-276, que o persa Mani fundou uma doutrina considerada estruturante para vários movimentos hereges da posteridade. O aspecto central do pensamento maniqueísta é o dualismo entre luz e sombra, representado pelo embate de várias forças ligadas a esses dois aspectos. Emblematicamente, Deus e o diabo. O mundo material se alinha ao posicionamento das trevas, do diabo. Portanto, o caminho na direção da luz estabelece-se como uma negação desse mundo por meio de costumes ascéticos e – especialmente o que incomodaria as elites – negacionistas da propriedade privada. Ainda que o xá iraniano tenha executado Mani, suas ideias ganharam rápida projeção na Ásia e na Europa. O maniqueísmo tanto formou adeptos quanto serviu de inspiração para outros movimentos dissidentes da Igreja. Por isso é que, diferentemente da maioria das doutrinas heréticas, é fácil encontrar sua expressão muitos séculos adiante⁵¹.

Para nossa surpresa, descobrimos, na perseguição promovida pelo Império Romano ao maniqueísmo, uma fonte legislativa primitiva do modelo inquisitorial. Uma lei do imperador romano Teodósio I, em 382, parece trazer o protótipo da orientação institucional da Inquisição católica. Primeiramente porque impunha aos maniqueus a pena capital combinada com o confisco de bens. E, em segundo lugar, porque obrigava os prefeitos dos pretórios a nomear juízes de instrução e agentes secretos para, respectivamente, processar e revelar maniqueístas ocultos. Quando a Inquisição papal é inaugurada, essa lei de Teodósio, o Grande, é resgatada como um de seus fundamentos normativos.

Retornando aos primeiros séculos, ganhou destaque, no começo do século IV, a heresia ariana, nascida no Egito a partir de um sacerdote alexandrino. Baseando-se nas doutrinas antigas, defendeu que Jesus Cristo não tinha origem sagrada, mas era, como todas as demais criaturas, uma obra de Deus. Foi nesse período, precisamente no ano 395, que se teve o registro da primeira pena capital imposta oficialmente a um herege. Prisciliano, bispo de Ávila, é acusado de difundir uma doutrina radicada em preceitos maniqueístas, gnósticos e marcionitas. Sobre ele recaem as iras de Máximo, general romano que, após assassinar o

⁵⁰ Essa manifestação social dos movimentos heréticos assumiu várias formas ao longo dos séculos subsequentes. Durante a Idade Média, foi a expressão, por excelência, do descontentamento com a estrutura de classes. Grigulevich não está sem razão, portanto, quando afirma que “as correntes heréticas foram uma forma peculiar de luta de classes, típica para a Idade Média, para o mundo feudal e seu pensamento exclusivamente religioso”. GRIGULEVICH, 1976, p. 52.

⁵¹ GUIRAUD, Jean. *L’Inquisition médiévale*. Paris: Bernard Grasset, 1928. p. 14.

imperador Graciano, usurpa-lhe o trono e inicia uma campanha de popularização entre os cristãos. Põe-se então como protetor da ortodoxia cristã e combatente das heresias. Sob influência dos bispos Idácio e Itácio (e apesar das súplicas contrárias de Martinho, bispo de Tours), promove a decapitação de Prisciliano e o encarceramento de seus seguidores⁵².

Para os nestorianos – seguidores do patriarca Nestório, de Constantinopla – do século V, Jesus Cristo teria sido uma pessoa comum, nascido de uma mãe também comum e de forma ordinária. Deus então teria se unido a essa pessoa, formando um amálgama de entidades.

O monge britânico Pelágio, que viveu entre 360 e 418, foi responsável por uma doutrina de contestação da Igreja, por meio do enfrentamento diferenciado da questão do pecado original. Pelo que se pode imaginar como um embrião ou, ao menos, a inspiração do protestantismo do século XVI, o pelagianismo propõe a salvação dos crentes pela vontade, independentemente da Igreja ou de qualquer instituição. Forte e imediatamente enfrentados pela Cúria, os pelagianos dão logo lugar a uma tentativa de conciliar essa doutrina com o dogma católico oficial. Ainda assim, o “semipelagianismo”, como se conveio chamar, é condenado como heresia.

Os adopcionistas, cuja origem estima-se por volta do século VIII, na Espanha, fundamentam-se na ideia de que Jesus tinha uma natureza meramente humana e sua relação com Deus Pai era a de um filho adotado.

Finalmente, no século X, a doutrina bogomiliana trazia uma reprovação quase absoluta do rito católico. Desde a adoração à cruz até o valor dos sacramentos, os bogomílios pareciam opor-se a tudo que a Grande Igreja – a esse tempo já identificada como Igreja Universal – representava. Isso foi especialmente verdade quanto à significação das instituições católicas em rigidez, opulência e hierarquia. Mas foi na expressão de luta camponesa, de oposição a privilégios feudais, que a mentalidade bogomiliana melhor representava o pensamento da mudança paradigmática que estava para ser operada⁵³.

1.2.2 A heresia do segundo milênio e a importância da questão cátara para a Inquisição papal

⁵² FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII)* – conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995. p. 110.

⁵³ DANIEL-ROPS, Henri. *L'Église des temps barbares*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1950. p. 499.

A virada do milênio trouxe uma preocupação endêmica com o significado do evento para a situação da humanidade e o destino das almas. Hegel reporta que algumas pessoas doaram todos os seus bens para a Igreja e buscaram uma vida de penitência, enquanto outras se entregaram à libertinagem⁵⁴. Tudo na expectativa de um fim dos tempos que se aproximava com a nova cifra milenar.

Observou-se também uma mudança na natureza dos movimentos sociais organizados. Em sua maioria tinham conotação religiosa, como não poderia deixar de ser, em um tempo em que a relação com o divino era o único acesso à vida comunitária para a maioria da população do Ocidente⁵⁵. Em termos de pretensões “transindividuais”, aquilo que se pode considerar como expressão de movimentos coletivos na Europa do segundo século parece invariavelmente absorto em expressões religiosas de contestação, sobretudo da estruturação institucional da Igreja Católica e da crescente deterioração dos costumes morais de seus representantes⁵⁶.

É que a fragmentação política e o distanciamento geográfico dos grupos populacionais dificultavam a formação de movimentos grandes e homogêneos por qualquer demanda. Dentro do mosaico cultural europeu, o cristianismo era verdadeiramente um dos poucos aspectos comuns. Pelo menos enquanto ponto de partida para consensos e dissensos sobre a realidade precária da maior parte da população. A leitura antropológica do cenário medieval demonstra que a virada do milênio trouxe ao bojo dos movimentos religiosos independentes do catolicismo uma natureza mais ou menos comum de questionamento da estratificação feudal imposta pelas tradições. Isso invariavelmente os colocava em conflito com a Grande Igreja.

Embora Alister McGrath alerte para a incorreção de se falar em alguma forma de “essência da heresia”⁵⁷, parece amplamente reconhecida pela historiografia uma recorrente ligação, a partir do século X, entre as disputas entre estamentos e as dissidências doutrinárias da Grande Igreja. Grigulevich aponta que além da tensão entre nobreza e vassalagem que já figurava nos séculos anteriores, o medievo do segundo milênio passa a contar com novos agentes sociais em decorrência do ressurgimento das cidades e do mercado⁵⁸. Na percepção

⁵⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The philosophy of history*. With prefaces by Charles Hegel and J. Sibree. Translation J. Sibree. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.

⁵⁵ “A oposição revolucionária contra o feudalismo manifesta-se através de toda a Idade Média. Segundo as circunstâncias, aparece como misticismo, heresia aberta ou insurreição armada”. ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Tradução equipe da Editorial Grijalbo. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 39.

⁵⁶ VERRILL, 1932, p. 29.

⁵⁷ MCGRATH, 2014, p. 107.

⁵⁸ GRIGULEVICH, 1976, p. 68.

de Friedrich Engels, que se reputa o primeiro a analisar a complexidade social das heresias, foi o surgimento desses novos agentes que tornou peculiar e particularmente único o novo contorno dos movimentos heréticos do século X adiante⁵⁹.

Ele, Engels, sem detalhar grupos, líderes ou bases doutrinárias⁶⁰, sumariza as heresias desse novo período em heresias patriarcais, urbanas e campesino-plebeias. As patriarcais são ilustradas pela reação dos pastores patriarcais contra o feudalismo invasor. Manifestam-se na questão dos valdenses e na insurreição dos cantões suíços⁶¹. A heresia urbana, encabeçada por artesãos, lutava por uma Igreja menos onerosa para os fiéis e para o poder público. Fazia também frente ao modelo feudal, especialmente em defesa das estruturas urbanas. Aos olhos da Grande Igreja, as heresias de roupagem patriarcal e urbana – além das aqui citadas – não eram a maior fonte de preocupações⁶². Os movimentos heréticos campesino-plebeus parecem ter sido os mais radicais. Não apenas o enfrentamento do modelo feudal e a crítica à opulência eclesiástica estavam na pauta de suas querelas. Eles pregavam, nos dizeres de Engels, a busca por uma igualdade material nos termos do que perseguiram os primeiros cristãos.

Se os camponeses estavam na base da sociedade feudal, os plebeus não estavam sequer no esquadrinhado social:

Os plebeus eram a única classe que então se achava inteiramente à margem da sociedade existente. Achavam-se fora da comunidade feudal e da comunidade burguesa. Não tinham privilégios nem bens; não tinham nem sequer a propriedade carregada de impostos esmagadores dos camponeses e pequenos burgueses. Não tinham nada, nem direitos; em sua vida normal nem sequer entravam em contato com as instituições de um Estado que lhes ignorava até a existência. Eram um símbolo vivo da dissolução da sociedade feudal e corporativa e ao mesmo tempo eram os primeiros precursores da moderna sociedade burguesa⁶³.

Por isso, qualquer movimento que lhes representasse os interesses, invariavelmente seria um movimento de contestação das estruturas sociais vigentes. Um verdadeiro risco a uma ordem da qual a Igreja era a grande beneficiária⁶⁴. É facilmente identificável o traço

⁵⁹ ENGELS, 1977, p. 40.

⁶⁰ Note-se o imenso valor analítico da abordagem engelianiana para a pesquisa em deslinde: por detrás das discussões religiosas, havia, já no século X, um contexto social de disputa de classes e interesses. Esse pano de fundo não só orienta o plano de ação dos movimentos heréticos, mas também a resposta católica e, com isso, traz para o Ocidente medieval um precedente de eficiência no controle social através da religião.

⁶¹ GUIRAUD, 1928, p. 165.

⁶² “Outras heresias não tinham nenhuma disputa particular com a teologia de Roma, mas rejeitavam publicamente a riqueza, a extravagância e a corrupção da Igreja e da hierarquia eclesiástica”. BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 62.

⁶³ ENGELS, 1977, p. 41.

⁶⁴ Essa leitura permite compreender a facilidade com que os estratos sociais mais abastados aderiram à causa anti-herética. A mera existência desses hereges representava a negação do modelo que beneficiava esses

comum entre as heresias difundidas entre as mazelas e as ideologias de contestação das estruturas sociais. Mesmo as “modernas”.

Por exemplo, Jean Guiraud compara o “*modus operandi*” dos cátaros, em relação às instituições católicas, ao anarquismo bolchevista do século XX. A dessacralização proposta pelo ideário comunista teria a mesma capacidade de deturpação da sociedade burguesa que as mudanças propostas pelos hereges do século XII ao *establishment* cristão, o que exemplifica com a redução do valor que ambos propõem ao sacramento do matrimônio⁶⁵. Justamente por serem uma negativa quase absoluta da construção institucional da Grande Igreja, ao longo do primeiro milênio, foram as heresias campesino-plebeias que trouxeram maior preocupação à cúpula eclesiástica. Coincidência ou não, foi com o advento do segundo milênio que um novo padrão de pensamento herético se estabeleceu. Se é que é possível falar em padrões, pelo menos do ponto de vista da natureza dos movimentos.

Nos últimos anos do século XI, os “Irmãos do Livre Espírito” chamaram a atenção da Grande Igreja pela tradução de textos religiosos para línguas vulgares, na região da Suíça. Com inspiração hermética e orientação mística, repudiavam toda forma de culto externo como caminho para a salvação da alma, o que invariavelmente incluía a liturgia e os sacramentos católicos. Posteriormente, surgiram os patarinos, *paterenos* ou *paterini*, uma seita dualista nos moldes dos cátaros e bogomílios. Eles surgiram no sul da Itália, no século XII e estabeleceram-se na Hungria, permanecendo expressivos até, pelo menos, o século XIV.

No mesmo século XII, Pierre Valdes, negociante de Lyon, abdicou de seu patrimônio em favor de uma vida de peregrinação nos moldes do cristianismo tradicional. Acompanhado por um séquito de discípulos que se expandia a cada dia, Valdes criticava a mundanidade da Igreja na mesma medida que o dualismo cátaro. Mas foi na iniciativa de traduzir textos sagrados para dialetos locais que os valdenses se tornaram heresiarcas aos olhos da Igreja. Os movimentos do século XII ganharam especial projeção e reverberaram nos séculos seguintes, tomando o espaço de outras heresias menos expressivas. Depois delas, é só no século XVI que a Igreja tem um novo adversário notável, na figura das iniciativas protestantes.

Ainda no início do século XV, vale fazer menção a Jan Hus, na Boêmia. Professor de filosofia em Praga, foi precursor na defesa de reformas que ganhariam voz com o movimento

estratos. De modo que não era necessário muito esforço propagandista para que os dissidentes da Igreja Católica fossem taxados como inimigos pela opinião pública. Para a Cúria, tal mentalidade mostrou-se conveniente e efetiva. Contribuiu para a consecução de todos seus projetos expansionistas e não é por outra razão que foi revisitada e reciclada várias vezes, ao longo dos séculos, em outros contextos. É o que se verá, com detalhes, nos capítulos seguintes.

⁶⁵ GUIRAUD, 1928, p. 34.

protestante. Especialmente por reclamar a redistribuição de terras eclesiásticas e opor-se à venda de indulgências, foi condenado por heresia⁶⁶.

Mas, ainda que o próprio século XII tenha observado movimentos expressivos como os patarinos e os valdenses, e mesmo que, como vimos, os séculos posteriores apresentassem cada um os seus próprios desafios heréticos para a Igreja Católica⁶⁷, nenhum foi tão determinante para o que a Inquisição se tornou quanto a heresia cátara.

“O catarismo era, em suma, uma perfeita heresia para os poderes dominantes e, conseqüentemente, inspirava uma repugnância sem limites. Roma não podia deixar-se humilhar publicamente pelo sucesso dos cátaros”⁶⁸. É com essas palavras fortes que Stephen O’Shea traduz a percepção da questão cátara aos olhos da Igreja, quando esta estava em vias de buscar uma solução definitiva.

A palavra “cátaro” vem do grego “*katharos*” e significa “puro”. Todavia, um deboche difundido determinava a palavra como uma derivação de “*cattus*” ou “gato”, em latim, fazendo alusão a um suposto hábito dessa congregação em beijar as nádegas de felinos⁶⁹.

É difícil especificar temporalmente a origem do movimento cátaro, embora a historiografia pareça aproximar-se de um consenso sobre a metade do século XII, com um notório evento internacional de cátaros em 1167, na cidade de Saint-Félix, em Lauragais⁷⁰. Outro aspecto que parece consensual diz respeito aos costumes vividos e pregados pelos seus fiéis. Neste ponto, O’Shea tem especial respaldo ao dizer que o catarismo “inspirava uma repugnância sem limites”. Por parte da Cúria católica, era uma negação que partia do dogma e ia até as formas mais sutis de expressão da fé. Mas se o catolicismo havia se alinhado às estruturas sociais e interesses dominantes, era de se esperar que os cátaros sofressem uma pronta repulsa do *establishment* católico. Especialmente dos estratos mais abastados.

Ironicamente foi o oposto. A porta de entrada para a difusão do catarismo foram estratos relativamente altos da sociedade (parte da nobreza languedociana e occitânia). Agradava-lhes especialmente o catarismo por permitir matrimônios consanguíneos, ao contrário do preceito católico, que acarretava o fracionamento das propriedades rurais⁷¹. Às

⁶⁶ QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. *As heresias medievais*. São Paulo: Atual, 1988. p. 31.

⁶⁷ Engels ainda faz referência às lideranças de Arnaldo de Brescia na Itália e John Wycliffe, na Inglaterra. ENGELS, 1977, p. 40.

⁶⁸ O’SHEA, 2005, p. 27.

⁶⁹ Inclusive é dessa etimologia que surge o termo alemão “*Ketzerei*”, para “heresia”.

⁷⁰ Antes da internacional cátara de 1167, nas terras do conde de Tolosa (Toulouse), a heresia cátara já era descrita em Colônia e Flandres, no ano 1163.

⁷¹ LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução Jaime A. Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 122.

mazelas, o catarismo não tardou a oferecer atrativos. A base dualística – para a qual se atribui inspiração maniqueísta e bogomília – trazia a sacralização das virtudes espirituais em contrapartida à demonização do mundo material, das riquezas e dos prazeres da carne. Nada mais consonante com a realidade dos estratos mais vulneráveis⁷².

Parece haver aí a correlação apontada por Marx: o catarismo se espalha principalmente em regiões onde o meio urbano se desenvolveu primeiro e as diferenças sociais tornaram-se mais evidentes em virtude da maior concentração de pessoas. Então, embora seja uma heresia que penetrou todos os estratos sociais, ela se viu particularmente bem recebida pelas classes mais baixas⁷³. Além disso, nas palavras de Baigent e Leigh, os “cátaros trazem uma alternativa de simplicidade, flexibilidade e tolerância ao catolicismo”⁷⁴, o que é especialmente verdade quanto aos costumes e à estrutura. Mesmo os símbolos de veneração eram reinterpretados pelos cátaros, que não viam na cruz qualquer simbolismo sagrado, mas um mero objeto de tortura.

Existe uma profusão de inspirações que se reputam direta ou indiretamente determinantes para a constituição da doutrina cátara. Roque Frangiotti, por exemplo, identifica nos cátaros o renascimento do priscilianismo do século IV. Mas eles mesmos, os priscilianos, tinham uma matriz doutrinária gnóstica e maniqueísta⁷⁵.

Quanto ao que se pode assumir como estrutura institucional, a “igreja” cátara se divide basicamente em preceptores, ou “perfeitos”, e os simplesmente crentes⁷⁶. Entre eles constituiu-se uma hierarquização e uma divisão de atribuições e competência. É importante lembrar que vários heréticos haviam anteriormente sido padres ou monges. Eram pessoas que já haviam vivido dentro das hierarquias romanas. Não houve, portanto, surpresa na descoberta de que pouco a pouco a igreja cátara, no sul da França, tenha acabado por se organizar, como a católica, com a presença de bispos, dioceses e similares. Da perspectiva litúrgica, nenhum sacramento católico era replicado. Havia apenas o *consolamentum*, que se aproxima do batismo.

É possível notar que o papel do exemplo é muito forte na doutrina cátara. As duas figuras centrais do cosmos doutrinário parecem ser os perfeitos e o *consolamentum*. A partir

⁷² “Todo mal existente na terra vem do materialismo. Por isso negam a propriedade privada, as virtudes evangélicas, a hierarquia da Igreja. Ao ressuscitar a prática dos ideais cristãos primitivos, ganhou adeptos entre plebeus urbanos e camponeses”. GRIGULEVICH, 1976, p. 78.

⁷³ Le Roy Ladurie cita nominalmente os artesãos e o proletariado das regiões têxteis. LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Histoire du Languedoc*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. p. 36.

⁷⁴ BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 26.

⁷⁵ FRANGIOTTI, 1995, p. 112.

⁷⁶ MIRANDA, Herminio C. *Os cátaros e a heresia católica*. Rio de Janeiro: Lachâtre, 2002. p. 24.

deles é que se estabelece a relação do homem com o divino. A condição dos primeiros, os “perfeitos”, ditava o modo de vida orientado ao alcance da salvação eterna:

O perfeito tinha que abster-se de qualquer forma de intimidade sexual, rezar constantemente e jejuar com frequência. Quando lhe era permitido comer, tinha que evitar as carnes ou qualquer subproduto de reprodução, como queijo, ovos, leite ou manteiga. Podia, porém, beber vinho e comer peixe, já que este, segundo a crença do homem medieval, era produto da geração espontânea do mar. Um deslize nesse regime estritamente imposto – fosse uma mordiscada numa vitela ou um beijo roubado – e o *status* de perfeito ia embora. O reincidente tinha que receber de novo o *consolamentum*, assim como todos os que aquele perfeito imperfeito tinha “consolidado” previamente em sua carreira. O preceito católico do *ex opere operato, non ex opere operantes* (“[a graça] resulta do que é feito, não de quem faz”), pelo qual um sacramento continua válido não importa quão corrupto é seu celebrante, foi descartado pelos cátaros. O *consolamentum* tinha de ser imaculado⁷⁷.

Nessas bases a Igreja Católica ainda tolerou a difusão do catarismo até o início do século XIII. Mas o evidente constrangimento que se impôs a Bernardo de Clairvaux, quando visitou a região e a sucessão de negativas de cumprimento, pelas lideranças locais, das ordens de Roma, projetou sobre Languedoc a sombra da definitiva retaliação católica. A morte do legado papal Pierre de Castelnau em uma travessia do rio Ródano, por um cavaleiro que se assume a serviço do conde de Toulouse, em janeiro de 1208, foi considerada o estopim para a investida⁷⁸.

Os Concílios de Latrão e Verona formaram as cartilhas de repúdio de Roma à heresia, mas coube a Inocêncio III dar azo à cruzada católica. Convocados a derrotar a ameaça herege e a subjugar Raimundo, conde de Toulouse, a cristandade de Inocêncio e do imperador Frederico Barba-Roxa voltou-se pela primeira vez para seu próprio seio. Iniciou-se com o saque de Béziers em 1209 e se estendeu por todo sul da França. Simon de Montfort foi o nome à frente do exército cristão. O líder espiritual era o abade de Citeaux, Arnald-Amaury. Embora Raimundo tenha se subjugado publicamente, cumprindo penitências e entregando sete de suas fortalezas mais importantes ao exército cruzado, a peleja continuou contra seu sobrinho, Roger.

O conflito contra os cátaros se estendeu até 1229. Quéribus foi a última fortaleza cátara a cair, em 1255, culminando com a derrocada do conde de Toulouse e a ascensão dos apoiadores da cruzada albigense: Simon tornou-se Visconde de Carcassonne e Amaury

⁷⁷ O’SHEA, 2005, p. 40.

⁷⁸ Embora o conde de Toulouse houvesse jurado uma aliança com o rei Luís VII, em 1177, Pierre o acusara de apoiar o catarismo e de ser, ele próprio, um cátaro também. Por isso o excomungou, criando inegável mal-estar entre a nobreza local e a cúpula católica.

consolidou-se na liderança espiritual absoluta dos cruzados quando o comando militar passou ao rei Luís VIII⁷⁹.

A cruzada cátara deixou importantes lições para a Igreja. Mostrou a necessidade de uma mudança paradigmática no meio social cristão e, mais importante que isso, mostrou o caminho para tal. Não era raro encontrar expressões da pluralidade de credos e doutrinas em contato nos principais centros sociais. Hermínio Miranda lembra que não era incomum encontrar casos de marido cátaro, esposa valdense, filho católico e filha patarina⁸⁰.

Para a cúpula católica, a eclosão do conflito cátaro deixara claro que a complacência com essa realidade de diversidade religiosa havia sido um erro. Sobretudo pela perspectiva expansionista que Inocêncio III fazia pouco esforço em esconder.

Foi nesse contexto de revisão da relativa tolerância que até então se despendia aos hereges, que – utilizando as palavras de Hermínio Miranda – “a Igreja entendeu necessário inventar um instrumento mais poderoso, ainda que aparentemente mais sutil, a fim de localizar, caçar e exterminar todos os remanescentes, até o último. A tarefa caberia à Inquisição”⁸¹.

1.3 A INQUISIÇÃO MODERNA

Em termos de abrangência, atuação e respaldo social, é legítimo situar o apogeu da Inquisição Medieval entre a segunda metade do século XIII – pouco após a “solução” da questão cátara – e a primeira metade do século XIV⁸². Mas logo nos primeiros anos que se seguiram à virada de 1300, é possível reconhecer a peleja dos papas do período, Clemente V e João XXII, para lidar com a proliferação dos “pedidos de providência” contra abusos dos mandatários de Roma por toda cristandade.

É possível situar o declínio da Inquisição papal na segunda metade do século XIV. Naquele período, os Tribunais do Santo Ofício foram sucessivamente abolidos no centro do Império e nas penínsulas itálica e ibérica (onde nunca haviam tido muita expressão). Ainda, com o Cisma do Ocidente em 1378⁸³, nota-se um certo hiato no combate às heresias por meio

⁷⁹ GUIRAUD, 1928, p. 150.

⁸⁰ QUEIROZ, 1988, p. 45.

⁸¹ MIRANDA, 2002, p. 26.

⁸² Foi neste período que Jean Guiraud considera haverem sido superados os últimos obstáculos para o pleno estabelecimento da instituição. GUIRAUD, 1928, p. 135.

⁸³ Leandro Villela de Azevedo registra que o mesmo Concílio de Constança destinado a discutir o Cisma na Igreja, ocupou-se do grave problema herético. Especialmente em relação às obras de John Wycliffe. AZEVEDO, Leandro Villela de. *As obras inglesas de John Wycliffe inseridas no contexto religioso de sua*

de uma instituição própria. Mas em seguida, quando surgem iniciativas de reestabelecimento de tribunais autônomos, tem-se novamente vivificada a Inquisição. Uma que ali se poderia dizer “moderna”, em oposição à medieval.

Ao contrário da Inquisição Medieval, cuja data precisa de origem ainda é ponto de dissenso na historiografia, a origem da Inquisição tida como “moderna” parece cravada no dia 1º de novembro de 1478. Foi quando a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, do papa Sisto IV, fundou uma nova Inquisição na Espanha⁸⁴.

Existem profícuos debates na historiografia sobre a natureza dessa Inquisição que se tem outorgada à Coroa espanhola. Especialmente no que diz respeito à existência de uma ruptura em relação à função inquisitorial exercida pela Igreja Católica até então.

Sobre isso, a natureza da presente pesquisa demanda que se tome por pressuposto a inteligência de que o modelo institucional de Inquisição, inaugurado no século XV, constitui uma ruptura em relação à Inquisição Medieval. Daí sendo justificável o nome de “Inquisição Moderna”.

Alinhamo-nos, assim, à corrente historiográfica de Bartolomé Bennassar, especialmente por assumirmos como ponto basilar da tese que ora se constrói um aspecto central que Bennassar e seus apoiadores tomam como apoio para afirmar a existência de tal ruptura. É o fato de que a Inquisição tem um especial valor, enquanto instrumento de unificação, do projeto absolutista, que se desenvolvia durante o século XV, e o caminho que traça para a realização desse projeto, sob o falso – ou pelo menos secundário – plano de preservação da pureza da fé e consolidação dos costumes católicos. Tudo isso, desenvolvido com proficuidade na obra “Inquisición española: poder político y control social” de Bennassar⁸⁵.

1.3.1 A formação da Inquisição espanhola e do seu centro administrativo

Há pouco evidenciamos que as classes dominantes dos primeiros anos de catolicismo já constataavam o valor da religião enquanto instrumento de poder. O que a modernidade traz

época: da Suma Teológica de Aquino ao Concílio de Constança, dos espirituais franciscanos a Guilherme de Ockham. Tese (doutorado em história social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 461.

⁸⁴ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. ed. para o português elaborada pelo autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17.

⁸⁵ BENNASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Con la colaboración de Catherine Brault-Noble, Jean-Pierre Dedieu, Claire Guilhem, Marie-José Marc y Dominique Peyre. Traducción Javier Alfaya. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

de novo é a percepção de que a Inquisição, até então utilizada apenas pela própria Cúria para se estabilizar, se expandir e se desenvolver, servia também às manobras seculares.

A intenção dissimulada da nobreza espanhola não passou despercebida aos seus contemporâneos na Santa Sé. Fernando e Isabel unificaram o trono espanhol em 1474, e desde então fizeram investidas pelo estabelecimento de uma Inquisição própria, o que levou o papa a questionar a natureza plenamente religiosa das intenções de Isabel⁸⁶. Mesmo assim, depois da bula de 1478, Roma ainda permitiu o estabelecimento dos tribunais em Aragão, na Catalunha e em Valência, em 1483.

O chamado Conselho da Geral e Suprema Inquisição, ou Suprema, como ficou conhecido, foi elevado à condição de Conselho Real. Reforçando a percepção de que, para a Coroa espanhola, era tão claro que a relação entre Estado e Inquisição era determinante para o controle social pretendido, quanto o é para os pesquisadores da nossa linha de análise⁸⁷.

O conselho do Suprema era constituído por quarenta e cinco indivíduos. Letrados e, em grande maioria, prelados com carreira expoente na administração pública e eclesiástica. O mandato era em média de sete anos, mas há casos de conselheiros que se mantiveram na função por mais de vinte. Os trabalhos eram árduos e incluíam sucessivas reuniões ao longo de toda semana. O objetivo principal era trazer ao centro do controle político e teológico da nação uma visão capilarizada da estrutura persecutória que ia se desenvolvendo e, por meio dela, a vigilância sobre o próprio povo espanhol⁸⁸. Em contrapartida, levava-se, aos dispersos centros populacionais, uma presença vigorosa do controle central.

Para essa visão panorâmica do aparato, contribuía especialmente as visitas e relatórios produzidos para avaliar os trabalhos desenvolvidos nas arquidioceses e repartições do Santo Ofício. Foram registradas anotações sobre as questões administrativas mais minuciosas, que variavam da adequação procedimental das investigações desenvolvidas pelo inquisidor a informações estatísticas sobre o emprego da tortura ou do abuso de mulheres recolhidas às prisões da Inquisição. Até mesmo um formulário pronto de quarenta e nove questões, a serem esclarecidas em visita, foi criado pelo Suprema. Considerando um período histórico em que pouco ou nada há que se falar em estrutura jurisdicional e muito

⁸⁶ O inquisidor siciliano Barberis, o prior de Sevilha, Alonso Hojeda, e o núncio papal Nicolás Franco tiveram influência sobre a mão da rainha nesse aspecto. Parece certo que esses clérigos já identificavam o potencial do Tribunal do Santo Ofício como instrumento de controle social. Ainda assim, dificilmente poderiam dimensionar corretamente o papel da instituição no projeto de formação do Estado nacional espanhol.

⁸⁷ VERRILL, 1932, p. 194.

⁸⁸ BENNASSAR, 1981, p. 70.

menos administrativa, o que o Santo Ofício espanhol proporciona, em termos de sofisticação, é um inegável marco para a administração das coisas públicas.

Isso se observa também na divisão de tarefas e atribuições de pessoal. Há claramente um espelhamento nos modelos organizacionais da Santa Sé, mas as tarefas notariais que se misturavam com atividades do poder secular e o emprego ostensivo de pessoas leigas na condição de colaboradores ativos – os assim chamados “familiares” – foi especialmente peculiar da instituição inaugurada na Espanha.

O tamanho do aparelho inquisitorial variava significativamente entre uma região e outra. Sevilha, por exemplo, um dos tribunais com maior aparato, contava com vinte e dois funcionários oficiais⁸⁹, enquanto Valência tinha quinze em seu auge. Os familiares não estão incluídos nesse número, mas eram eles os responsáveis por tornar a Inquisição expressiva longe do seu núcleo administrativo. Henry Kamen explica que:

O familiar, cujo nome passou depois a soar de modo sinistro, era uma feição comum da Inquisição Medieval que, depois, prosseguiu na Espanha. Era, na essência, um serviçal leigo do Santo Ofício pronto, às vezes, para exercer funções a serviço do tribunal. Era-lhe permitido, em troca, porte de arma para proteger os inquisidores e gozava de certo número de privilégios, em comum, com os demais funcionários. Tornar-se familiar constituía grande honra e nas primeiras décadas de sua história a inquisição pôde vangloriar-se da elevada quantidade de pessoas da nobreza entre seus familiares⁹⁰.

É particularmente curioso notar, conforme registra Bennassar, que, entre o início da Inquisição espanhola e seus derradeiros anos houve uma significativa alteração no perfil social dos familiares. Nesse ponto ele parece divergir de Kamen. No levantamento de Bennassar, os primeiros anos do Santo Ofício não contam com quantidades expressivas de familiares nobres em suas fileiras. Pelo contrário: são os artesãos, pequenos comerciantes e mestres de ofício que se alistam para a tarefa. Não há explicação clara para essa prevalência, mas Bennassar sugere que tenha sido uma forma de a plebe “sensível às emoções antissemitas” colocar-se em sintonia com o projeto encabeçado pela Inquisição⁹¹.

⁸⁹ Para fazer registro das funções e da proporção entre os funcionários, vale enumerar. Eram três inquisidores, um fiscal, um juiz de bens confiscados, quatro secretários, um cobrador, um aguazil, um advogado do Tesouro, um guardião de prisões secretas, um notário do segredo, um contador, um notário de bens, um correio (núncio), um ordenança, um guardião da prisão perpétua, dois capelães e um médico. Havia ainda servidores subalternos eventuais e profissionais especializados para qualificação de causa. No caso de Sevilha eram seis juristas e seis teólogos.

⁹⁰ KAMEN, 1966, p. 183.

⁹¹ BENNASSAR, 1981, p. 88-89.

Se essa suposição for verdadeira – e o posto de familiar realmente trazia um grau de honra reconhecido pelos estratos sociais mais altos –, então temos um indício robusto de que, entre as vítimas contemporâneas da Inquisição espanhola, intuía-se que o modelo persecutório era, acima de tudo, uma ferramenta de controle das classes sociais mais vulneráveis. Justificaria a decisão da plebe semita em se expor como familiares, em vez de buscar simplesmente o anonimato. Alinhar-se junto ao topo do poder seria uma medida mais eficiente de proteção do que esconder qualquer resquício costumeiro do credo judaico, afastando-se completamente das atividades inquisitoriais⁹².

Mas se inicialmente eram majoritariamente artesãos os auxiliares do tribunal, com o passar do tempo são os membros de famílias importantes que se propõem a atuar como tal. Na segunda geração de familiares que se tem em conta, por volta de 1580, há registro de “cavaleiros” com título oficial, magistrados e até mercadores de renome. E assim eles se tornam predominantes dentre os números de familiares. Os altos estratos parecem descobrir, depois da plebe, que o alinhamento com o Suprema é verdadeira expressão de poder.

Relacionado a esse posicionamento das classes abastadas – e não apenas da nobreza – ao lado da Inquisição, está o fato de que são proporcionalmente poucos os perseguidos pelo Santo Ofício a constituir tais segmentos. Mas será que eles eram mesmo menos sujeitos aos costumes e hábitos perseguidos pelo tribunal? Ao que se infere pela reflexão desenvolvida no presente projeto, a conclusão não é outra: o controle da forma de pensar, pelos procedimentos persecutórios, não se destina à estabilização da fé ou da cultura. Em maior grau, destina-se à estabilização do modelo de domínio de classes na sociedade espanhola do século XV e seguintes.

Passando da base para o topo da estrutura inquisitorial, convém agora falar dos inquisidores. Eles eram o centro do aparelho e do sistema persecutório. Embora fossem vários os servidores de cada tribunal, era em torno dos dois ou três inquisidores que orbitavam todas as atividades internas ou externas. Mesmo autoridades do poder secular e as lideranças regionais tratavam com deferência os magistrados dessa sorte. Talvez por respeito à missão sagrada que lhes fora atribuída, talvez por medo de serem perseguidos pela Inquisição.

Grande parte dos inquisidores era formada nas melhores instituições de ensino do reino e descendia de famílias renomadas ou até poderosas. As carreiras briosas eram

⁹² Esse apontamento, essencial para o relatório que se constrói, servirá ao desenvolvimento das conclusões que serão relatadas no momento oportuno.

vasculhadas antes da nomeação⁹³. Tudo para que o inquisidor fosse tanto competente no exercício de suas atribuições quanto um verdadeiro símbolo a inspirar a postura moral que se esperava do rebanho cristão. Isso, todavia, não foi suficiente para evitar que um número grande de comportamentos “indignos” fosse observado entre vários inquisidores espanhóis.

Ainda assim, é a esses homens, falíveis como quaisquer outros, que foi dignificada a tarefa de trazer unidade de crença, de culto e – mais importante para nossa pesquisa – de costumes.

No topo da hierarquia e acima de todos os inquisidores havia o inquisidor-geral (ou inquisidor-mor), cuja jurisdição, ao contrário daquela de qualquer autoridade secular, se estendia por todo o império espanhol, inclusive nas Américas⁹⁴. Não é por outra razão que inimigos políticos foram várias vezes perseguidos na condição de hereges, já que assim se impedia que buscassem asilo em outras jurisdições.

A bula de estabelecimento de 1478 não fazia referência ao posto de inquisidor-geral. Autoriza apenas a nomeação de “dois ou três sacerdotes acima de quarenta anos de idade para inquisidores”. Nomeação que se deu apenas em setembro de 1480, com os nomes de Juan de San Martin e Miguel de Morillo.

Um ano depois, em 6 de fevereiro de 1481, seis pessoas foram queimadas no primeiro auto de fé realizado pela Inquisição espanhola, sob sermão do frei Alonso de Hojedá, o mesmo que encorajara a Rainha Isabel a estabelecer um Tribunal espanhol⁹⁵.

Com o estabelecimento do conselho do Suprema, em 1483, é que pela primeira vez se nomeou um presidente encarregado da organização administrativa, sob o título de inquisidor-mor. O primeiro deles? Tomás de Torquemada⁹⁶. Torquemada, chefe do mosteiro dominicano de Santa Cruz de Segóvia, foi nomeado inquisidor em 11 de fevereiro de 1482. Sob sua presidência no Suprema, estima-se que dez mil duzentos e vinte hereges tenham sido queimados e cerca de cem mil tenham sido condenados a alguma forma de penitência, em todo o império espanhol⁹⁷. Sua imagem tornou-se um símbolo da própria Inquisição e de

⁹³ Deles, 90% advinham de postos relativamente altos do clero secular, destacando-se, em sua maioria, como juristas eminentes. Estima-se, contudo, uma ínfima proporção de cerca de 3,5% pouco ou nada letrados. BENNASSAR, 1981, p. 76.

⁹⁴ Embora fosse o posto de único indivíduo, entre 1507 e 1518 houve dois inquisidores-gerais: um em Castela e outro em Aragão.

⁹⁵ LEA, Henry Charles. *History of the Inquisition of Spain*. [S. l.]: Mosaic Books, 2020. p. 157.

⁹⁶ KAMEN, 1966, p. 53.

⁹⁷ Essa cifra, trazida por Juan Antonio Llorente, é muito contestada em razão da notória desavença de Llorente com a Inquisição, ao tempo de seus escritos. Em contabilizações mais modernas, as piores estimativas alcançam, quando muito, a metade desse montante. LLORENTE, Juan Antonio. *Historia crítica de la*

todas as atribuições de um inquisidor. Pela propaganda disseminada séculos mais tarde, Torquemada foi o perfeito exemplo das características mais violentas, autoritárias e sádicas do Santo Ofício.

Alguns historiadores o têm no pior conceito, como Grigulevich. O estudioso soviético acusa Torquemada de ser verdadeiro ditador na Espanha do século XV, de infundir pavor não apenas em suas vítimas, mas também em seus partidários e admiradores e ainda atribui a ele as características de crueldade, perfídia, espírito de vingança e uma energia colossal⁹⁸. Mas aos conviventes de seu tempo, Torquemada foi uma figura admirada em certa medida. As referências a ele apontam uma personalidade séria cujo comprometimento com a pobreza o impedia de aceitar qualquer luxo. Ele se recusava a ostentar qualquer pompa decorrente de seu posto e sequer aceitava utilizar roupas de cama de linho. Sua devoção aos hábitos penitenciais era de tal forma persistente que sustentou um jejum de carne sobre o qual não se tem nota de ter sido quebrado. Era a perfeita representação do modelo dominicano que o próprio Dominic de Guzmán fora mais de dois séculos antes⁹⁹. Rafael Sabatini foi responsável por uma preciosa obra sobre esse ícone, intitulada “Torquemada et l’Inquisition espagnole” à qual manifestamos deferência¹⁰⁰.

A dedicação de Torquemada à fé católica só era equiparável à sua lealdade ao projeto de prosperidade espanhola. Não é por outra razão que há certo consenso em se atribuir a ele o crédito por grande parte do sucesso no estabelecimento e na efetividade da atuação inquisitorial dos primeiros anos. Tamanho o reconhecimento, que chegou a receber elogios oficiais do papa Sisto IV, em 1484, e de Alexandre VI, em 1496¹⁰¹. À frente do Suprema, os reis católicos tinham um homem verdadeiramente comprometido com a ambição de reunir o reino sob uma única coroa e o povo sob uma única tradição. E entre a inclinação da Igreja à indulgência e a inclinação dos reis espanhóis à severidade, Torquemada não hesitava.

Mas a Espanha que a Inquisição reavivada encontrou era um reino de diversidade e relativa tolerância entre as três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Para explicar melhor o quadro, é preciso fazer uma breve reminiscência histórica aos séculos anteriores da Península Ibérica.

Inquisición de España: obra original conforme a lo que resulta de los archivos del Consejo de la Suprema, y de los tribunales de provincia. Barcelona: Imprenta de Oliva, 1835-1836. t. 2, p. 77.

⁹⁸ GRIGULEVICH, 1976, p. 239.

⁹⁹ Um curioso registro relata que Torquemada vivia sob constante medo e aflição. Dentre outras expressões desse medo, dormia sempre com um amuleto de “chifre de unicórnio”, para se proteger de envenenamentos.

¹⁰⁰ SABATINI, 1937.

¹⁰¹ LEA, 2020, p. 166.

1.3.2 Como o contexto político da Península Ibérica tornou propícia e desejável a “solução” inquisitorial

A região dos reinos espanhóis era dominada pelos povos visigóticos, até a invasão moura que se consolidou no ano 711. Em 755, transformaram a península no Emirado de Córdoba, independente politicamente do restante do mundo árabe. A única região cristã a remanescer era a das Astúrias, ao norte¹⁰².

Embora parte do período de dominação moura seja vista como uma época de ouro para os judeus na Espanha, diversos foram os episódios de intolerância e perseguição. Na verdade, a história dos judeus em toda a Europa é marcada por oscilações entre repúdio e aceitação. A península não escapou à regra, e se os visigodos inicialmente eram tolerantes, com a ascensão do arianismo, houve perseguições. O catolicismo veio em seguida, mas em certo momento recrudescer a perseguição aos filhos da tribo de Judá. E então os mouros, que permitiram uma convivência harmoniosa até que, ajudados pela seita mulçumana dos almorávidas durante a Guerra da Reconquista, passaram a pressionar os judeus a partir de 1147¹⁰³.

Toledo foi retomada em 1045 pelos cristãos. Mas quase dois séculos se passaram até que a maior parte dos territórios voltasse à regência ocidental, com a recuperação de Córdoba em 1236, Múrcia em 1241 e Sevilha em 1248. Durante esse período, a convivência entre as três religiões foi pacífica nas regiões reconquistadas. São Fernando, rei de Castela entre 1217 e 1252¹⁰⁴, intitulou a si mesmo “rei das três religiões”. Era a mais clara evidência de que a perspectiva de tolerância não se limitava aos povos, mas incluía os próprios governantes.

Todavia, essa perspectiva que parece realizada durante a reconquista nos séculos XI e XIII gradualmente cede lugar ao fomento das condições que gestaram a Inquisição espanhola. De modo que, quando o último reino mouro na Espanha, Granada, foi retomado em 1492, o Santo Ofício já estava em pleno funcionamento e “tolerância religiosa” não era mais um predicado da Coroa espanhola.

Fácil notar, portanto, que o processo de formação da identidade nacional é intimamente ligado ao estabelecimento da hegemonia católica. Bernardino Gonzaga sintetiza:

¹⁰² Posteriormente chamada de Oviedo e, depois, Leão.

¹⁰³ GONZAGA, 1993, p. 191.

¹⁰⁴ Fernando III, seu nome oficial de regência, foi também rei de Leão após unificar as coroas em 1230, por meio da Concórdia de Benavente.

A Espanha queria ser unida, forte, por inteiro católica, e aqueles que a isso se opunham tornavam-se os inimigos que cumpria vencer. Observe-se que também os ciganos não eram cristãos, adotavam misteriosa religião própria e, sem embargo, a Inquisição não os molestou, porque sua importância, no contexto nacional, se apresentava insignificante. Para lhes atalhar as malfetorias, bastava a Justiça comum. Os mouros e os judeus, diversamente, formavam fortes comunidades, de relevante importância social e econômica. Por isso, deviam ser submetidos. Como fazê-lo, porém, diante da sua tenaz recalcitrância? O nó górdio foi cortado por uma medida de força, qual prolongamento do caloroso espírito de luta da Reconquista. Quem quisesse integrar a pátria comum tinha de a ela aderir plenamente, e a indispensável prova de que o fazia era tornar-se cristão, pelo batismo. Caso contrário, revelava-se um inimigo indesejado, que deveria ser destruído ou ir-se embora¹⁰⁵.

É por isso que, nos primeiros anos da reconquista, são comuns os relatos de procissões em que judeus caminham lado a lado com cristãos carregando suas escrituras sagradas; ou de mouros apadrinhando católicos; ou ainda de cristãos que auxiliavam na manutenção de templos de outras religiões. Mas, a partir do momento em que os reinos cristãos se consolidam na maior porção da península, a diversidade religiosa torna-se claramente um grave problema social.

É difícil precisar qual foi o instante em que o anseio por uma unidade política e religiosa suplantou as práticas de boa e harmoniosa convivência entre antigas famílias de credos distintos. Mas a partir de certo momento, situações de fato que nunca haviam sido consideradas problemáticas tornaram-se ameaças seríssimas ao projeto de consolidação nacional sob alinhamento monoteísta, como a ocupação, por judeus, de altos cargos do funcionalismo público. Ou a intrincada situação com que se depararam os dignitários cristãos, ao verificarem que o aparato estatal de algumas regiões recém-conquistadas não tinha familiaridade com outra língua que não o árabe.

Era sobre esse quadro complexo que Torquemada se debruçaria nas primeiras décadas de fundação do Suprema. Mas a forma como o Tribunal do Santo Ofício instrumentalizou a perseguição aos hereges – especialmente os judeus – em prol de um controle social será tema dos capítulos seguintes. O protagonismo do presente capítulo, no relatório da pesquisa desenvolvida, é demonstrar por que e como o modelo persecutório da Inquisição – que aqui escemos chamar de “moderna” – encontrou na Península Ibérica as condições necessárias para se formar e se desenvolver da forma que a história nos relata.

Neste escopo, um dos frutos que a abordagem metodológica do problema formulado permitiu colher é a percepção inequívoca de que três condições circunstanciais foram

¹⁰⁵ GONZAGA, 1993, p. 188.

especialmente propícias para que o Tribunal do Santo Ofício se estabelecesse na Espanha, de forma peculiar e inovadora, em relação ao que se observou em outros países.

A primeira delas é a busca por um sentimento de identidade nacional, reprimido por cinco séculos de ocupação moura em território espanhol. Os povos alanos, suevos, vândalos e principalmente visigodos – e seus descendentes –, que habitavam a região antes das invasões árabes, buscavam agora tudo aquilo que os unia enquanto legatários de uma nação. Esta procura não apenas surgia de forma natural, como passou a ser estimulada pela Coroa espanhola e pelos membros dos substratos sociais mais abastados. Constituiu verdadeira política pública. E se ser espanhol era ser católico, qual a maior manifestação desse sentimento de identidade senão a imposição do catolicismo e de suas expressões? O modelo de cidadão espanhol a ser seguido era o do cristão perfeitamente alinhado aos costumes tridentinos. Daí que se justificava a existência de uma instituição como a Inquisição.

Analisando o apelo do modelo persecutório inquisitorial enquanto instrumento de uniformização cultural pelo Estado, parece-nos que o apoio às suas ações teve um fluxo descendente e centrífugo. Partiu das esferas mais altas do poder central em direção às esferas menores e mais marginais, em que encontrou respaldo. Isto porque a reinaugurada estrutura da administração pública refletia uma conformação social complacente à diversidade cultural que a Península Ibérica experimentava em todos os seus elementos desde as primeiras décadas do século VIII, mas principalmente em relação ao religioso. A presença de judeus e muçumanos no aparato público, ao longo da época da Espanha reconquistada, desagradava à sede do governo na capital. Da mesma forma, desagradava o exercício de certas lideranças locais por famílias de tradição “desviantes”. Esperava-se que o Santo Ofício contribuísse para imprimir na administração pública e nos poderes locais a “pureza” de costumes esperada de todo bom cidadão espanhol¹⁰⁶.

Aos estratos localmente dominantes, contudo, a Inquisição representava um empecilho. Era certamente um fator limitante dos poderes concedidos pelos governantes (dos entes mais abrangentes aos governantes mais regionais) por meio das cartas de *fuero*. E, mais preocupantemente, ameaçava pessoalmente os representantes do poder local, sempre que eles advinham de famílias que cultuavam os “desvios” perseguidos pela Inquisição, ou eram, de qualquer forma, beneficiados por eles.

Em uma estrutura social de exploração, o inconformismo dos mais pobres com os substratos mais ricos é tanto maior quanto for o grau de desigualdade. Especialmente quando

¹⁰⁶ KAMEN, 1966, p. 38.

os mais ricos ocupam formalmente a administração das coisas públicas. Também não é nenhuma surpresa que esse descontentamento se manifestasse nas mínimas expressões de diferenças culturais. Na Espanha do século XV, essas diferenças geralmente denotavam uma opção religiosa heterodoxa em relação àquela da grande maioria da população pobre e católica. Então, quando a Inquisição espanhola vem se estabelecer frente aos meandros capilares do poder oficial, ela se apresenta como uma curiosa e rara confluência dos interesses da alta nobreza central com as mazelas da população ibérica.

O que nos leva à segunda circunstância propícia ao desenvolvimento da atividade inquisitorial: a ausência de um estrato social significativo entre as classes mais altas e mais baixas. Henry Kamen lucidamente explica que a arquitetura social espanhola foi especialmente convidativa aos trabalhos do Santo Ofício, porque se expressava através de uma nação fechada aos influxos externos de novas ideias religiosas, pensamentos políticos inovadores e projetos revolucionários. Tudo isso porque o grande condutor de semelhantes mudanças era o estrato mercantilista que não vingou na Espanha entre os séculos XV e XVIII. O historiador relata que o espaço entre os “mais nobres” e os “nem um pouco nobres” era menor na Espanha do que em qualquer outra nação. Os mais pobres almejavam o padrão de vida ostentado pelos nobres (ociosidade, militarismo e acúmulo de terra). Desprezavam as tarefas manuais de cunho capitalista. Kamen ressalta:

Essa familiaridade entre as classes significava que as ordens inferiores passaram a aceitar os ideais da que lhes era superior: a nobreza; a prática da cavalaria e o conceito de “honra”, que dela se originou, encontram pronto abrigo na imaginação do camponês e das comunidades trabalhadoras. Comentadores do século XVI em diante foram, praticamente, unânimes em considerar o crescente desdém pelo trabalho manual na Espanha, como resultado da infortunada ânsia de ser nobre, notada em grande parte da população. O conceito de “honra” criou uma perspectiva anticapitalista e antitrabalhista reacionária [...] ¹⁰⁷.

Então, por um lado a população espanhola se dedicava ao cultivo dos valores tradicionais de uma nobreza católica e, por outro, blindava-se ao influxo de costumes estrangeiros. É o contexto perfeito para o estabelecimento de uma instituição dedicada a proteger moral e religião ¹⁰⁸.

¹⁰⁷ KAMEN, 1966, p. 12.

¹⁰⁸ Interessante como a perseguição aos judeus serviu a esses dois vetores: afirmou os costumes tradicionais católicos ao mesmo tempo que impediu a importação de ideias por um povo cuja vocação mercantilista e internacionalista é notória.

A terceira circunstância peculiar da Espanha, essencial ao desenvolvimento da Inquisição Moderna, foi a relação de padroado entre as funções estatais laicas e as atribuições eclesiásticas.

Os povos visigóticos culturalmente já realizavam a intimidade entre Estado e religião, desde antes das invasões mouras. Na região sempre houve a interferência de reis em concílios e o provimento de bispos. Isso foi legado à posteridade mediante a percepção de que, às duas esferas, convinha uma relação de mutualismo ou, pelo menos, um comensalismo¹⁰⁹ em que o Estado nada perde em contar com as estruturas organizacionais religiosas. Os séculos de domínio cultural islâmico não trouxeram qualquer perspectiva diferente, já que a doutrina maometana sugere uma relação íntima entre Estado e religião.

Sob a orientação da Santa Sé, essa relação se expressou no direito, oferecido a governantes civis, de nomearem sacerdotes e bispos para cargos vacantes em seus territórios. Uma confusão de competências que trazia também uma mistura de atribuições: o poder secular oficializava preocupações de natureza eclesiástica, e na mesma medida os membros da Igreja se ocupavam de funções civis (registros, atestados, certidões *et cetera*).

Por isso, não há surpresa em encontrar, no povo espanhol do século XV, a visão de que o poder público se expressa por um alto grau de aproximação ou até de identidade entre a esfera secular e eclesiástica. Nesse contexto, Fernando e Isabel são mais do que rei e rainha desejosos de estabelecer a consolidação do Estado espanhol pelos meios mais hábeis. Eles são a própria representação do povo espanhol, que não vê como legítimo o poder público que não é amparado pelas premissas católicas, da mesma forma que não entende uma religião que não se expressa nas instituições oficiais da vida civil. Assim, embora a autorização de Sisto IV para a instituir a Inquisição espanhola, sob a tutela da Coroa, tenha parecido exótica aos olhos das demais nações europeias, era perfeitamente condizente com a trajetória histórica das instituições religiosas daquele país. Mais do que isso, serviria aos auspícios do projeto nacional espanhol.

Então a Inquisição se estabelece. Tem, à frente, a missão de afirmar e impor a identidade do povo espanhol, sob as premissas tridentinas da fé católica. Quais seriam seus alvos? Ora, as pequenas heresias não conturbavam mais o *establishment* cristão da península. Os cátaros estavam dizimados e grande parte dos cultos hereges – como os arianos – haviam

¹⁰⁹ Na referência às relações biológicas interespecíficas, a percepção mutualística aponta para uma situação em que poder secular e Igreja beneficiam-se mutuamente. Essa é uma leitura comum na historiografia. Registros de época, contudo, parecem-nos transmitir a percepção de que as atribuições notariais dos órgãos eclesiásticos realizavam interesses exclusivos da Igreja, configurando um “comensalismo”.

se convertido ou simplesmente perderam apelo popular. A reforma protestante demoraria pelo menos vinte anos para trazer alguma preocupação para os católicos e as bruxas não se tornariam um problema expressivo no sul da Europa. Mesmo os comportamentos desviantes entre cristãos, como a sodomia ou bigamia, não tinham ainda relevância, já que o padrão de moralidade era incipiente e só com Torquemada esses comportamentos seriam assimilados às preocupações inquisitoriais¹¹⁰.

A trajetória histórica e a formação social da Espanha deixavam, portanto, apenas dois sujeitos na mira da Inquisição dos primeiros anos: os mouros, que ocuparam a região, e os judeus, estabelecidos desde o século I. É contra esses, os judeus, que primeiro e mais contundentemente se volta o Santo Ofício¹¹¹.

1.3.3 A Inquisição escolhe seus alvos

Os aspectos principais do que assim se pode chamar de “questão semita” serão discutidos no capítulo oportuno. No momento, interessa relatar que os entrepostos antissemitas da rainha Isabel ganharam ressonância entre o povo espanhol, porque eram a manifestação da própria mentalidade popular. Após a retomada de Granada em 1492, os reis católicos resolveram dar um fim a essa questão. Por meio do Decreto de Alhambra¹¹², ou Édito de Granada, impuseram um prazo de quatro meses de graça, dentro do qual os judeus residentes deveriam optar pela conversão ao cristianismo ou deixar a Espanha. Poderiam levar todos seus pertences, exceto prata, ouro e joias preciosas. Estima-se que entre duzentos e duzentos e cinquenta mil judeus tenham optado pelo batismo, enquanto cento e cinquenta mil e duzentos tenham se exilado. A maior parte direcionando-se para o norte da África, Turquia, Itália ou Portugal¹¹³.

¹¹⁰ “Verifica-se que a Espanha, durante longo tempo, pouco conheceu a figura de autênticos “hereges”, ou seja, de cristãos rebeldes que pretendessem provar indevidas mudanças dentro do cristianismo; tanto que, como vimos, a Inquisição Medieval teve ali escassa atuação, sequer chegando a existir em Castela. Isso se explica em boa parte pelo fato de que a coexistência de três fortes culturas em permanente estado de conflito, cada qual apegada à sua fé, acarretava exacerbação de ânimos e gerava em seus membros especial fidelidade aos respectivos credos. Compreende-se, pois, que no seio da cristandade escassa tenha sido o surgimento de heterodoxias a exigirem a interferência inquisitorial, ao contrário do que sucedia em outros países tais como França, Alemanha e Itália”. GONZAGA, 1993, p. 203.

¹¹¹ GRIGULEVICH, 1976, p. 237.

¹¹² Também conhecido como “Édito da expulsão”, foi promulgado em 31 de março daquele ano de 1492. ESPAÑA. *El Decreto de la Alhambra 1492*. Edicto de la expulsión de los judíos de España. 1492.

¹¹³ Relata-se que o sultão otomano Bayezid II tenha enviado sua marinha para transportar os judeus emigrantes, proclamando que os refugiados eram “a riqueza de seu reino”.

Com essa medida, o bode expiatório de várias injustiças, desigualdade e até tragédias que ocorriam em solo espanhol estaria liquidado. Esperava-se um tempo de prosperidade para a Espanha, enquanto outros perturbadores “menores” da estabilidade cristã tornavam-se a prioridade da Coroa.

Mas a expulsão e conversão de judeus não realizou qualquer promessa de bem-aventurança e mais uma vez o misticismo e o mau augúrio que cercavam o povo hebreu serviriam de justificativa: os conversos não haviam se resignado de corpo e alma à fé católica. No seio do claustro psíquico, aqueles “cristãos-novos” preservaram a adoração à fé “desgraceira”. O evento de virtual eliminação dos judeus da Espanha por expulsão ou conversão e o insucesso da medida em trazer resultados imediatamente visíveis à ordem pública serviu de justificativa para se implementar um sistema de busca por “impurezas” nas crenças da população espanhola. Mas como alcançar o claustro psíquico daqueles facínoras ocultos dentre os cristãos?

A resposta estava na vigilância sobre a externalização dessas impurezas: a manifestação de hábitos e costumes judaicos, mesmo os mais singelos. A isso deveriam dedicar-se os zeladores da integridade católica na Espanha. Foi precisamente esse episódio que abriu o precedente de invasão ao claustro psíquico pelo sistema persecutório inquisitorial. Tal percepção é importantíssima para a pesquisa desenvolvida e justifica a profundidade da incursão que fazemos na história da Inquisição espanhola.

Então, com a necessidade de se perseguir as manifestações de dissidências, a atenção voltou-se para o seio do próprio rebanho católico. Unidos Estado e religião, as perturbações – ainda que potenciais – à fé eram também matéria de ordem pública. Questão cogente que demandaria policiamento e justificaria o emprego legítimo de violência. A Inquisição seria a principal ferramenta para tanto. Foi ela que, já idealizada para pressionar a sociedade espanhola contra as culturas pagãs, ganhou jurisdição quando os judeus passam à condição de criptojudeus¹¹⁴.

Assim, no exercício de suas atribuições, o Suprema teve suas primeiras décadas dedicadas especialmente à supressão das heresias relacionadas ao judaísmo. E durante o “tempo de vida” da instituição, predomina na historiografia a percepção de que foram os acusados por práticas judaizantes as grandes vítimas da Inquisição espanhola. Mas não foram as únicas. Após 1630, a perseguição aos cristãos-novos caiu vertiginosamente em número de acusados. A Inquisição voltou-se a outros inimigos da fé católica. Precisou, para tanto,

¹¹⁴ Termo utilizado por aqueles que professavam a fé judaica ou praticavam seus costumes em segredo.

adaptar a metodologia inquisitória para a vigilância e perseguição de outros costumes dissidentes. Para perceber isso, convém ilustrar o comportamento do Santo Ofício no combate a heresias de outras estirpes.

A uniformidade de crenças na malha populacional é certamente uma pretensão difícil, quiçá impossível. Por isso é de se esperar que manifestações pontuais de “desvios” acabassem atraindo a atenção da Inquisição. Mas ao contrário dos judeus, que manifestavam o pensamento herege na forma de cultos e costumes há muito conhecidos, as dissidências isoladas eram mais frequentemente percebidas pela discreta desobediência a alguma obrigação cristã¹¹⁵ ou pela indagação direta do herege sobre certa questão de fé.

A partir de dado momento, passa a se notar, entre os hereges confrontados, traços de uniformidade nas percepções equivocadas sobre a doutrina católica. É quando ganham forma, aos olhos da Inquisição, os novos movimentos hereges que chegavam à Espanha. Foi também quando se identificou a proliferação de teses teológicas refutadas pela cúpula da Santa Sé e relegadas ao obscurantismo. Vale citar o exemplo dos alumbrados, um grupo de místicos que minimizavam o papel da Igreja e o valor das cerimônias. Ou dos seguidores das doutrinas de Desiderio Erasmo, filósofo de Roterdã que inicialmente teve suas teses abraçadas por Roma, mas eventualmente veio a cair em desgraça¹¹⁶. Em seguida, começou a ganhar expressão também o fenômeno da bruxaria. Nos anos que se seguiram ao século XVI, a caça às bruxas foi promovida pela Igreja Católica e, em uma escala muito maior, pelos protestantes. Mas a Península Ibérica foi relativamente pouco afetada pelas questões desta natureza.

O povo espanhol não se revelou particularmente inclinado ao tipo de superstição que alimentou o mito sabático no restante da Europa. O próprio conselho do Suprema parece ter assumido um posicionamento semelhante ao do inquisidor Alonso Salazar Frias, que descreditou a relevância das bruxas perante a Inquisição. Segundo postulou, os casos de bruxaria não passavam de frutos da imaginação e de falsas acusações. Não se pode, contudo, ignorar a existência de procedimentos rigorosos em processos inquisitoriais contra supostas bruxas em território espanhol, sobretudo no norte de Castela e em Navarra. Alguns dos quais culminaram em expressivos autos de fé. De toda forma, a partir de 1614 esse tipo de heresia decaiu significativamente em número de acusados¹¹⁷.

¹¹⁵ Como na acusação registrada em Barcelona, no ano de 1635, de que um certo Pedro Jinesta teria comido presunto com cebola em dia de jejum de carne, segundo a tradição católica. INQUISIDOR-GENERAL DE ESPAÑA. *Records of the Spanish Inquisition*. Translated from the original manuscripts. Boston: Samuel G. Goodrich, 1828. p. 37.

¹¹⁶ MAX, 1991, p. 23.

¹¹⁷ VERRILL, 1932, p. 140.

Também se colocou sob a competência do Santo Ofício a investigação das chamadas “heresias implícitas”. É um conceito que nos é particularmente interessante. Sob esta rubrica, de iniciativa de Torquemada¹¹⁸, estiveram diversos delitos cuja ofensividade imediata era a bens jurídicos seculares. Quando muito, tinha-se indiretamente alguma forma de lesão a interesses eclesiásticos. Abarcava um rol indeterminado de situações a envolver toda sorte de delinquentes, como carcereiros indignos, ladrões, sedutores e até inimigos políticos. A competência não se estabelecia pelo delito em abstrato, nem pela condição do agente, mas pelas circunstâncias do fato. Em uma leitura jurídica, é uma perigosa carta em branco conferida ao inquisidor que, mediante o mais tacanho dos exercícios hermenêuticos, poderia estender suas atribuições persecutórias a qualquer conduta¹¹⁹.

O imenso potencial para abusos, que o jurista contemporâneo reconhece de pronto, não gerou qualquer estranheza na sociedade espanhola do XVI. Não só inexistia a principiologia humanista do século XVIII, como o desejo de perseguir a heresia, um mal que podia se manifestar virtualmente em qualquer conduta, justificava o risco de intemperanças. Contudo as mazelas da população estão sempre mais propensas a formas mais diversificadas de criminalidade. Assim, a segunda jurisdição punitiva, trazida pela legitimidade da Inquisição em perseguir delitos de natureza secular, alcançou os mais sensíveis em uma escala muito maior do que os abastados. Não há outra razão para se incluir delitos desta natureza dentro da competência inquisitorial, senão a expressão notória do alinhamento dos estratos sociais dominantes aos interesses políticos da instituição inquisidora.

É interessante notar também a influência das particularidades regionais na atuação de cada tribunal. Por exemplo, os levantamentos feitos por Bartolomé Bennassar – que detalharemos mais tarde –, em Toledo, demonstram claramente que o problema mouresco na região era significativamente maior do que no restante da Espanha. Permitem ainda comprovar um aspecto do “*modus operandi*” explorado pela Inquisição na reprimenda de comportamentos indesejados que já ressaltamos: não sendo possível adentrar o claustro psíquico do indivíduo para extrair a crença islâmica, proíbem-se suas manifestações comportamentais. Em outras palavras, não basta proibir o islamismo, proíbe-se tudo que signifique ou que esteja relacionado a ser mulçumano. É o caso da bigamia. Prática largamente difundida entre os mouros, teve clara persecução pelos tribunais de regiões em que a questão moura era mais aguda. Mas aquele que talvez tenha sido o adversário mais

¹¹⁸ SABATINI, 1937, p. 191.

¹¹⁹ TESTAS, Guy; TESTAS, Jean. *A Inquisição*. Tradução Alfredo Nascimento e Maria Antônia Nascimento. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. p. 71-72.

pernicioso ao Santo Ofício espanhol não foi perseguido na mesma proporção de seu antagonismo.

1.3.4 O inimigo protestante e a propaganda de oposição aos hispânicos por meio das críticas à Inquisição espanhola

O protestantismo não logrou aderência entre a população da Espanha, profundamente identificada com a doutrina católica¹²⁰. Além disso, os trabalhos de censura a obras e as barreiras de fiscalização em fronteiras e portos alcançaram resultados reconhecidamente esplêndidos em impedir que as propostas reformistas ganhassem assento em território hispânico¹²¹. Ainda assim, o prejuízo que trouxe à Inquisição é historicamente incalculável. Mais do que atacar a doutrina católica e sua estrutura eclesiástica, ou arrebatá-la ao longo da Europa, os países protestantes foram responsáveis por verdadeira campanha difamatória contra a Espanha, a partir da instituição que lhes parecia mais representativa: a Inquisição espanhola.

Carlos V, rei da Espanha e sacro imperador romano-germânico, promoveu a derrota definitiva dos exércitos protestantes na batalha de Mühlberg, em 24 de abril de 1547¹²². Na verdade, é eufemismo dizer que as tropas protestantes foram derrotadas: os exércitos das nações reformistas foram praticamente dizimados. Mas não houve conquista territorial significativa e muito menos forçou-se maior dominação cultural. A Espanha simplesmente fechou-se às investidas de evangelização reformistas e às culturas estrangeiras, enquanto promovia os projetos expansionistas que a levariam a se tornar, em pouco tempo, o maior império do Ocidente.

Aos derrotados protestantes não havia mais a opção armada, mas seus traços culturais e pretensões religiosas estavam intactos. Iniciou-se então uma campanha propagandista contra a Espanha e tudo o que ela representava. Alberto Ibáñez, autor daquela que se pode considerar a obra de mais relevo sobre o assunto (ao lado da de Julián Juderías), sugere que essa tenha

¹²⁰ Ainda assim há registros de que a Inquisição tenha pressionado o governo espanhol a empreender firme vigilância e rigor em regiões particularmente propensas à proliferação das doutrinas protestantes. É o caso de Valladolid que, em 1559, exortou publicamente trinta condenações de protestantes. Quinze das quais à fogueira.

¹²¹ “Montou-se autêntico cordão sanitário à volta do país a fim de nele impedir o ingresso de obras perniciosas. Nos portos, nos postos fronteiriços, nos navios que chegavam, os comissários inquisitoriais procediam a minuciosa busca, examinando as bagagens dos viajantes, os carregamentos dos mercadores”. GONZAGA, 1993, p. 217.

¹²² Desde 1531, os países protestantes que integravam o Sacro Império Romano-Germânico haviam se unido na Liga de Esmalcalda.

sido a primeira guerra ideológica da história¹²³. Sua iniciativa partiu dos holandeses com a publicação de dois livros que, em 1578 e 1581, respectivamente, dedicavam-se a criticar Felipe II, da Espanha e a criar animosidade contra a Inquisição, enquanto exaltavam a sobriedade e ilustração dos governantes holandeses.

Os críticos tinham ainda como grande arma a prensa de Gutenberg, inventada em 1440 e cada vez mais difundida. E não se pode deixar de mencionar o papel dos cronistas na difusão e inovação de relatos exagerados – quando não absolutamente fantasiosos – de episódios e metodologias da Inquisição.

Na Espanha, a Igreja Católica em si não era o grande alvo das investidas. Ou melhor, o catolicismo em si já era vítima de uma campanha constante de contestação e crítica, difundida por todo o Ocidente. Mas sua presença na Europa nunca fora obstáculo para a penetração e expansão do protestantismo, pois a conversão existia mesmo em regiões onde a presença católica era forte. A verdadeira adversária das doutrinas protestantes na Espanha, a blindar o povo espanhol do desvio heterodoxo, era a Inquisição, seu controle e o apoio que recebia dos estratos sociais mais expressivos.

Ibáñez ressalta ainda que três foram os alvos iniciais dessa propaganda: a região de Flandres, ao norte da península, que se desejava incitar contra os exércitos invasores espanhóis; os descendentes de colonos espanhóis nas Américas, a quem se pretendia estimular o levante armado e, principalmente, os próprios espanhóis, sobre os quais se intencionava imprimir o sentimento de culpa pelo suposto atraso cultural da Espanha e pelas “barbáries” inquisitoriais¹²⁴. Henry Kamen relata brilhantemente os efeitos das investidas propagandistas. Nos Países Baixos, elas ganharam tamanha expressão que Guilherme de Orange publicamente consultou a Cúria Romana sobre o rumor de que Felipe II planejava expandir a Inquisição espanhola naquela região. E embora a historiografia revele que as inquisições protestantes foram tão ou mais avassaladoras que a católica, a instituição espanhola era notavelmente mais infame. Se qualquer simpatia pudesse ser despertada à causa expansionista da Espanha entre populares, burgueses ou aristocratas de regiões protestantes, certamente o receio da atuação do Santo Ofício tornava a ideia de assimilação menos palatável. É preciso reconhecer a argúcia da campanha: ao mesmo tempo que se aviltava o catolicismo por compactuar com os horrores atribuídos à Inquisição, freava-se a expansão da influência espanhola. Por isso não há exagero na opinião de que esse ativismo foi a ruína da dinastia Habsburgo na Espanha.

¹²³ IBÁÑEZ, Alberto G. *La leyenda negra: historia del odio a España*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2018. p. 50.

¹²⁴ IBÁÑEZ, 2018, p. 52.

Mas tudo não passava de teatralidade oposicionista. Felipe II não tinha intenção de expandir a atuação inquisitorial para territórios não católicos. Sabia que para tanto seria necessário reformar o próprio núcleo doutrinário da instituição. E mesmo nações italianas, predominantemente católicas, como Nápoles, já haviam rejeitado a expansão do Supremo. Não por se oporem às suas diretrizes morais e religiosas, mas por nacionalismo¹²⁵. Por identificarem a Inquisição como um instrumento de afirmação da identidade espanhola, no que, isso sim, era absolutamente repugnante aos napolitanos¹²⁶. Assim, para a Coroa espanhola, a experiência mostrara que a prosperidade de um tribunal inquisitorial, em qualquer novo território, dependia da vontade interna de sua população. Estava condicionada, em certa medida, ao alinhamento de suas atividades com os interesses regionais.

Apesar de toda oposição externa, demorou até que houvesse, no seio espanhol, uma verdadeira oposição intelectual. A primeira grande obra que se propôs a “desmascarar” a Inquisição foi do cônego Juan Antonio Llorente, secretário dessa instituição e apoiador de José Bonaparte durante a ocupação francesa. Tal apoio veio a lhe render um acesso aos arquivos inquisitoriais que nunca tivera. Algum material, inclusive, levou consigo quando foi exilado pelo governo restaurador, não havendo mais qualquer notícia dos documentos subtraídos. Llorente foi responsável por uma série de volumes denominados “Historia crítica de la Inquisición de España” que foram publicados entre os anos de 1817 e 1818 por uma editora francesa¹²⁷. Também foi o autor do relatório lido, em 1811, diante da Academia de História Espanhola.

Uma hipótese levantada por Henry Kamen é a de que a crítica intelectualizada espanhola à Inquisição só veio a se formar no século XIX, em razão do próprio trabalho de censura, bem realizado pelos tribunais. Mas ele mesmo contesta essa possibilidade referindo-se ao texto de Llorente, em que o historiador afirma: nos três séculos que antecederam sua obra, é difícil encontrar qualquer referencial bibliográfico a nutrir uma visão crítica da instituição. Havia praticamente apenas os dados notariais da administração secular e o conteúdo dos próprios registros inquisitoriais¹²⁸.

¹²⁵ Algo semelhante ao que se observou na França. GUIRAUD, 1928, p. 236.

¹²⁶ Essa fracassada tentativa de substituir a inquisição episcopal pela espanhola em Nápoles ocorreu entre os anos 1547 e 1564 e causou levantes semelhantes na região da Sicília (1511-1516) e de Milão (1563).

¹²⁷ Para esta tese, foi consultada a edição espanhola publicada entre 1835 e 1836: LLORENTE, 1835-1836.

¹²⁸ KAMEN, 1966, p. 373. Diante dessas escassas fontes é verdadeiramente prodigioso que Llorente tenha produzido um trabalho tão aclamado. Ao longo dos anos, contudo, o texto passou a ser bombardeado por críticas. Foi especialmente acusado de parcialidade em suas conclusões e de manipular dados numéricos. Talvez a visível escassez bibliográfica tenha levantado dúvidas a esse respeito.

1.3.5 Alguns dados informativos da atuação inquisitorial espanhola e a ressalva sobre as críticas mais comuns que recebe

Qualquer investigação realizada sobre esse material informativo estará inevitavelmente afastada do seu tempo e, por conseguinte, acumulará a carga crítica de seu investigador. E isso é verdade até mesmo para Llorente, que foi contemporâneo dos anos moribundos do conselho do Suprema. Assim, não obstante a repressão às manifestações de pensamentos dissidentes, é possível se prender à hipótese de que as narrativas sobre os trabalhos inquisitoriais, a nos alcançar na atualidade, realmente sofreram o influxo dos exageros propagandistas. E se é de se esperar que os relatos sobre os trabalhos da Inquisição estejam sujeitos a deturpações e, sendo nossa intenção promover uma breve apreciação das suas atividades persecutórias, convém privilegiar, quando possível, o material informativo que tenha natureza objetiva. Rubrica para a qual os quantitativos numéricos têm inegável protagonismo. Por isso convém fazer uma breve ressalva metodológica.

O acesso a informações dessa natureza (referenciais quantitativos) é sempre um obstáculo, mesmo para pesquisas que se voltam exclusivamente para o levantamento de números. Não existem apenas as dificuldades próprias de defasagem histórica de documentos oficiais por perda, deterioração ou extravio; há também as diferenças na metodologia de apuração de dados e atribuição de valores a prejudicar a leitura ou comparação de resultados. No estudo da atividade inquisitorial espanhola, há ainda a diversidade de fontes. A análise dos dados de cada tribunal apresenta as dificuldades acima, então é preciso tentar adequar nossa abordagem ao horizonte do possível, sem perder o valor científico.

A intenção de se atribuir sentido aos números prospectados traz ainda o risco de inferências indevidas ou da confusão entre “correlação” e “causalidade” entre os dados obtidos. Em trabalhos referendados, observaram-se casos em que afirmações historicamente precisas foram associadas a dados não determinantes em relação às conclusões alcançadas. É um equívoco fácil de se cometer. Por exemplo, em uma medida de números absolutos julgados apenas pelo Tribunal de Toledo, é possível encontrar cerca de cinquenta processos inquisitoriais anuais no final do século XV; duzentos em média, durante o século XVI; sessenta processos no século XVII; e três ou quatro anuais no século XVIII. O que esses números nos revelam? Apenas que ocorreu uma queda no número de causas julgadas anualmente, diante daquele Tribunal de Toledo. Não se pode afirmar que o número de

acusados tenha diminuído ao longo dos séculos. Cada processo inquisitorial contém um número variável de acusados, imputações e mesmo de situações abarcadas. Para afirmar que houve declínio no número de acusações seria preciso fazer alusão às suas cifras.

Feitas essas considerações, é agora oportuno analisar alguns dados numéricos de relevância sobre a Inquisição espanhola. O primeiro e mais frequentemente mencionado levantamento a merecer considerações é o de número de condenados, conforme Juan Antonio Llorente. Llorente calculava que a Inquisição espanhola tenha queimado trinta e um mil novecentos e doze indivíduos, dezessete mil seiscentas e cinquenta e nove efígies¹²⁹ e penitenciado duzentos e noventa e uma mil quatrocentas e cinquenta pessoas com penas graves. Forma-se um total de trezentas e quarenta e uma mil e vinte e uma condenações¹³⁰. Apesar da sua popularidade, esse montante é constantemente questionado pelos historiadores que sucederam Llorente e se dedicaram a análises quantitativas. Parte da suspeita que ronda as cifras encontradas está relacionada ao posicionamento assumidamente crítico de Llorente quanto à instituição. Por isso, foram recorrentes as acusações de deturpação proposital dos valores.

Mas se esse montante é exagerado, pelo menos é possível tomá-lo como um patamar superior no número de condenações contundentes¹³¹. Note-se uma média de noventa e quatro pessoas queimadas anualmente pelo Santo Ofício nesse cenário “pessimista”. Daí uma elucubração interessante: se o objetivo deste trabalho fosse apoiar o Suprema, diríamos que noventa e quatro é um número pouco expressivo em relação ao tamanho do domínio espanhol – maior império ocidental de então. O poder secular certamente exarou um número muito maior de condenações no período. Mas, se apoiássemos os críticos do Santo Ofício, poderíamos dizer que essa média não é alcançada, nem de perto, nos dois últimos séculos da Inquisição. De modo que os dois primeiros séculos contaram com uma concentração muito mais significativa a justificar a infâmia da instituição como cruenta. Malabarismos com este podem deturpar o propósito de se recorrer a valores numéricos para testar a reprovabilidade ou não de algum aspecto da atuação inquisitorial.

¹²⁹ O relaxamento em efígie era um ato simbólico de se queimar uma representação em imagem ou estatueta do indivíduo declarado culpado pela Inquisição após seu falecimento. LLORENTE, 1835-1836, t. 1, p. 35.

¹³⁰ LLORENTE, 1835-1836, t. 2, p. 74.

¹³¹ Uma particularidade do procedimento inquisitório que durou até o século XVIII foi a manutenção do sigilo da decisão condenatória ou absolutória do acusado até o momento do auto de fé. Contudo não se submetiam aos autos de fé aqueles que recebiam penitências leves, ao contrário das condenações das quais se pode dizer que eram contundentes ou severas. MAX, 1991, p. 42.

Pelo risco de distorções e pela impossibilidade de realizar os desvios metodológicos necessários a comprovar a veracidade dos apontamentos quantitativos, convém tomar um bem avalizado marco bibliográfico. Além disso, o fenômeno inquisitório espanhol nos interessa apenas se inserido no próprio contexto. Para todas essas necessidades o levantamento de Bartolomé Bennassar, mediante fontes diretas e indiretas¹³², parece o mais estimado pela bibliografia em referência. Não se está a desprezar outras excelentes obras referendadas nesta pesquisa¹³³, mas o direcionamento dado por Bennassar nos pareceu o mais completo, preciso e bem delimitado metodologicamente, pelo menos ao que nos interessa. Além de optar por uma exposição proporcional de dados, quando possível, ele divide o tempo de vida do Santo Tribunal – 1483 a 1820 – em quatro períodos. O primeiro inicia-se em 1483 e encerra-se em 1525; o segundo vai até 1630; o terceiro é mais breve e dura até 1670; o último se estende até a supressão definitiva da Inquisição independente, em 1820¹³⁴. Em meio a cada um desses períodos, observou-se o aumento expressivo nas atividades do Santo Ofício. Mas após cada pico, seguiram-se também fases de reduzida manifestação inquisitorial. Essa percepção afasta parcialmente o mito de que a Inquisição espanhola tenha sido uma máquina incansável, que incessantemente expandia os gêneros de perseguidos para sustentar a sua estrutura.

É interessante notar que no primeiro período, até 1525, a atividade do Santo Ofício volta-se quase exclusivamente à repressão aos judeus. De fato, nos anos finais do século XV estima-se uma porcentagem de 99,18% deles entre os acusados pela Inquisição.

No segundo período a Inquisição volta-se preponderantemente contra os cristãos-velhos. As acusações são agrupadas sobre a sigla de “palavras escandalosas” que incluem vocábulos heréticos e errôneos, blasfêmias e sacrilégios. É um conglomerado que basicamente se propõe a uma regulamentação social de hábitos e costumes indesejados do cotidiano dos estratos mais baixos. Seria fácil imaginar que nesse período a Inquisição tenha sofrido deterioração significativa no apoio popular que recebia. Contudo, é preciso lembrar que o contexto espanhol era peculiar no tocante ao incessante desejo das classes baixas de se aproximarem das mais abastadas. Como lembra Henry Kamen, os ideais da nobreza se

¹³² Todas reconhecidamente confiáveis e valorosas.

¹³³ O próprio Bennassar sustenta algumas de suas considerações nos levantamentos de H.C. Lea, Ricardo García Cárcel e nas investigações de Gustav Henningsen e Jaime Contreras. Todas também referendadas por nós: LEA, 2020; GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo. *Los orígenes de la Inquisición española: el tribunal de Valencia*. Barcelona: Edicions 62, 1976; HENNINGSEN, Gustav. *El “banco de datos” del Santo Oficio: las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)*. Conpenhagen: Dansk Folkemindesamling, 1978; CONTRERAS, Jaime; HENNINGSEN, Gustav. *Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical databank*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1986.

¹³⁴ BENNASSAR, 1981, p. 21.

espalhavam por toda a sociedade¹³⁵. O ideal de fidalgo, perseguido até pelos mais pobres, trazia ao imaginário popular a impressão de justiça nas perseguições inquisitoriais contra costumes que, em verdade, mais refletiam ignorância e rudeza do que propriamente uma ameaça ao projeto de unidade ortodoxa católica.

Note-se, portanto, que, para análise, o isolamento do período compreendido entre 1525 e 1630 foi especialmente conveniente para esta pesquisa. Permite identificar que logo nos primeiros séculos o Santo Ofício já operava com certa ciência sobre a vocação para o controle social a partir do regramento da manifestação de hábitos e costumes. Lição certamente aprendida pela perseguição aos judaizantes. Nada mais natural do que a adaptação do procedimento persecutório a esse modo de operação. O terceiro e quarto períodos revelam uma queda vertiginosa em números absolutos de processos inquisitoriais. Isso também é perceptível na relação entre procedimentos e condenações. Entre 1560 e 1700, apenas 1% dos acusados foram executados e cerca de 2% foram relaxados em efígie. No terceiro período, há uma intensificação que começa em 1640 e chega ao seu ápice no quinquênio compreendido entre 1651 e 1655. O quarto período tem apenas uma flutuação levemente expressiva entre 1741 e 1750. Depois desse último fôlego, a Inquisição espanhola permanece em baixíssima atuação persecutória. Seu propósito, como se verá adiante, passa a ser preponderantemente direcionado à censura intelectual e política e ao valor simbólico do conservadorismo espanhol.

Outro delineamento importante é em relação ao perfil dos perseguidos. A proporção de acusados varia não apenas em relação ao tempo, mas ao espaço geográfico, como já ressaltamos. Por exemplo, em algumas regiões como Zaragoza, os processos contra a heresia maometana alcançam um montante expressivo. Em outras, elas sequer chegam a um índice identificável¹³⁶. De toda forma, é possível dizer, com algum respaldo, que a parte mais significativa dos processos inquisitoriais foi absolutamente contra os judeus. Mesmo que algumas heresias tenham momentos de expressão proporcional maior¹³⁷, a preponderância dos processos contra o grupo semita se deu no período de maior atividade persecutória do Santo Ofício, alcançando as maiores cifras de processos, acusados e punições.

¹³⁵ KAMEN, 1966, p. 11.

¹³⁶ No período compreendido entre 1540 e 1614, a proporção de processos contra maometanismo, em Zaragoza, flutuou entre 55,3% e 56,5%. Valores muito superiores a Toledo, por exemplo, que registrou cerca de 12,8% e 12,9%. A partir de 1615, essa proporção caiu vertiginosamente e praticamente se igualou entre 2,4% e 2,5% nas duas regiões.

¹³⁷ Entre 1575 e 1610, por exemplo, o delito de “fornicação não considerada pecaminosa” provocou uma cifra proporcionalmente alta de processamentos, mesmo em comparação às acusações de “práticas judaizantes”. Entre 1648 e 1794, contudo, aquele ilícito praticamente não foi alvo de perseguição.

Mas não apenas em relação aos acusados e condenações se depreendem percepções valiosas. Os estudos desenvolvidos por Bennassar alcançam conclusões preciosíssimas sobre o perfil dos procedimentos jurídicos desenvolvidos pela Inquisição ao longo de sua existência. Por exemplo, a leitura de que, nos primeiros anos, os inquisidores se atinham mais rigorosamente às normas positivas e ao rigor formal do procedimento. O emprego da tortura foi mais tímido no começo, mas, defende o autor, a sua utilização discreta pode revelar uma preocupação dos julgadores em proferir condenações baseadas em um grau maior de certeza, eis que escoradas em elementos mais robustos de prova. Essa conclusão descortinaria a hipótese de que, entre os inquisidores, havia uma percepção clara sobre a falibilidade da tortura enquanto método.

Outro detalhe que ilustra o aperfeiçoamento da técnica procedimental inquisitória é o fato de que os registros de acusações dos primeiros anos de Santo Ofício eram sucintos e mesmo os casos mais complexos não ultrapassavam poucas páginas de anotação. No último período, ao contrário, é possível identificar casos simples reportados em numerosas páginas de inquérito.

Os números sugerem que a Inquisição espanhola não foi, durante toda a sua existência, a desregrada e recalcitrante incineradora que grande parte da historiografia – especialmente a jurídica – veio considerando desde o século XIX. Nessa esteira, é possível que os opositores políticos do conservadorismo espanhol (do qual o Suprema de tornou símbolo) e a campanha propagandista protestante tenham distorcido a apreciação das cifras, por meio de generalizações e da leitura isolada de dados.

Contudo, os levantamentos realizados indicam que a campanha difamatória não se limitou à interpretação crítica dos dados inquisitoriais, mas operou também uma sucessão de disparates na compreensão da formação histórica e da realidade interna da Espanha. Ao contrário da opinião que se tornou comum, são tênues, se existentes, as relações de causalidade entre qualquer atraso desenvolvimentista ou intelectual da Espanha e a Inquisição. Henry Kamen é bem incisivo em apontar que a arte, a língua e a literatura espanhola dominavam o continente europeu durante grande parte do tempo de vida do Suprema. No campo intelectual, no qual se atribui ignorância, atrasos científicos e atrofiamento literário à Inquisição, os estudos trouxeram também uma percepção bem diferente¹³⁸. Bennassar exalta que o século de ouro espanhol na literatura, teatro, pintura e escultura coincidiu com o apogeu da Inquisição. Não é possível negar a genialidade de Mateo

¹³⁸ KAMEN, 1966, p. 378.

Alemán, Cervantes, Lope da Veja, Quevedo, Góngora, Calderón de La Barca, Tirso de Molina, Alonso Berruguete, Miguel Montañés, El Greco, Velázquez e Zurbán, para sermos apenas exemplificativos¹³⁹.

A Espanha também era prodigiosa em matemática, botânica e metalurgia. Os trabalhos de Copérnico e Galileu, dentre outros, que foram perseguidos ou proibidos em outras nações, jamais foram censurados em território hispânico. E pelo menos até o primeiro século de fundação do Suprema, todo o grande acervo de conhecimentos trazidos pelos mouros e judeus à Península Ibérica alimentava as instituições de ensino e servia à população espanhola. Essa conjunção favorável começou a decair apenas quando se estabeleceu, no senso popular, a correlação entre a proficiência em certas áreas do conhecimento e a condição indesejada de judeu ou mouro.

É uma percepção que confere inegável guarida à tese desenvolvida na pesquisa que ora se relata. A “genialidade” perniciosa da Inquisição em perseguir o pensamento herético reprimindo as significações individuais ou sociais de ser judeu, mulçumano ou qualquer gênero heterodoxo refletiu na formação acadêmica dos espanhóis. Em meados do século XVI, as instituições de ensino passaram a experimentar uma notória dificuldade em preencher as vagas de disciplinas relacionadas a expressões sociais do judaísmo ou islamismo, como é o caso do curso de medicina¹⁴⁰. Mas não se pode atribuir esse estado de coisas apenas aos esforços dedicados à “purificação” do sangue espanhol, à unicidade e elevação moral, ou a qualquer atividade de censura da Inquisição. Conforme demonstrado pela linha historiográfica à qual nos filiamos, o Santo Ofício nacional deve ser compreendido mais como resultado de uma macro conjuntura social de afastamento da heterodoxia e dos costumes não católicos do que como seu causador.

Henry Charles Lea, citado por muitos, retrata o pensamento popular espanhol do final do século XVI pela sua natureza hermética e vigilante contra qualquer diferença comportamental que expressasse manifestações culturais destoantes dos hábitos católicos vigentes. Sob essa perspectiva, a prodigiosa característica inquisitorial de perseguir comportamentos indesejados em intrusão ao claustro psíquico não seria senão um reflexo do senso comum praticado naquele tempo. O verdadeiro mérito do Santo Tribunal seria, então, o de conduzir essa nuance persecutória ao âmbito jurídico, mediante a adequada fundamentação doutrinária e metodológica.

¹³⁹ BENNASSAR, 1981, p. 340.

¹⁴⁰ KAMEN, 1966, p. 380.

A elevação dos ensejos persecutórios à esfera da oficialidade conferiu, à Inquisição, o papel de jurisdição paralela à esfera do poder secular. João Bernardino Gonzaga relata que tanto há uma identificação entre as duas esferas, que os funcionários da Inquisição eram vistos, pela população espanhola, como uma espécie ordinária de polícia. E como a polícia é essencialmente uma executora oficial da violência legitimada, a presença dos funcionários inquisitoriais usualmente causava medo¹⁴¹. Não se pode olvidar que o medo tenha sido uma ferramenta incisiva e conscientemente empregada pelo Santo Ofício. Não apenas pela prevenção geral negativa, causada pela grande teatralidade dos autos de fé; ou pelos ritos e símbolos de poder utilizados pelos oficiais inquisitoriais a cada diligência, mas também pelo procedimento jurídico obscuro e de consequências inevitavelmente cruéis.

Em relação ao procedimento, demonstramos que parte do temor historicamente associado à Inquisição foi construção propagandista de seus inimigos naturais, especialmente no tocante à frequência de utilização dos métodos de tortura empregados e suas modalidades. Ainda assim, o procedimento persecutório inquisitorial é inegavelmente um dos fatores determinantes do “sucesso” e da prosperidade institucional do Suprema. A utilização do medo é apenas um dos seus elementos. Como será demonstrado em capítulo próprio deste relatório, o medo, por operar na psique dos indivíduos, foi essencial para que os inquisidores espanhóis promovessem a desejada intromissão ao claustro psíquico de testemunhas e acusados. Os “jogos mentais” da metodologia de Nicolas Eymerich – ou Nicolau Eymerico –, têm a eficácia recorrentemente reverenciada¹⁴². Ainda assim convém afastar uma idolatria desmedida a esse aspecto.

As considerações de Bartolomé Bennassar sobre o exposto acima nos convidam a segui-lo. Ele recusa o engrandecimento institucional da Inquisição apenas pelo temor social causado pelo emprego da tortura ou pelas penas cruéis, conclusão simplista diante do seu protagonismo histórico¹⁴³. Em análise de números, suas considerações parecem bem fundamentadas. Eis porque ele credita o temor inspirado pela Inquisição a três fatores de seu procedimento: a infâmia aos acusados e familiares, o risco de miséria e o peso do procedimento secreto. De fato, há amparo quantitativo nas suas considerações. Conforme

¹⁴¹ Também nesse sentido: BENNASSAR, 1981, p. 87.

¹⁴² EYMERICO, Nicolau. *Manual da Inquisição*: para uso das inquisições de Espanha e Portugal. Compêndio da obra intitulada “Diretório dos inquisidores”, de Nicolau Eymerico, inquisidor-geral de Aragão – 1525. Tradução Affonso Celso de Godoy. Curitiba: Juruá, 2009. Único grande nome espanhol no período da Inquisição Medieval. A Inquisição do papa não teve, na Península Ibérica, a expressão que alcançou no restante da Europa.

¹⁴³ BENNASSAR, 1981, p. 94.

observado há pouco, a aplicação de penas cruéis não se manteve em um número consistentemente alto durante todo período de funcionamento dos tribunais inquisitoriais.

Em relação às penas, embora não haja qualquer consenso definitivo na historiografia especializada, é possível fazer uma consideração importante, a partir de análises quantitativas. Nos primeiros anos de Inquisição espanhola – até 1530, para ser mais preciso – o número de sentenças cruéis, na maioria das províncias, é próximo de 40%. Após o marco de perseguição dos luteranos em 1559 e 1561 em Valladolid e Sevilla, essa porcentagem dificilmente passa de 3% em qualquer uma das circunscrições. Houve notavelmente um decréscimo na utilização das penas cruéis em relação ao número de procedimentos. Isso não quer dizer que o temor provocado pelo Santo Ofício tenha se reduzido em qualquer medida. Não somente as penas, mas o próprio procedimento inquisitorial, em si, era inegavelmente cruéis. Não mais que os procedimentos seculares para crimes e infrações penais. Mas certamente o bastante para causar temor em qualquer cidadão, especialmente em se tratando de uma jurisdição exercida sobre hábitos e costumes.

A tortura, as técnicas de pressão psicológica e o sigilo dos atos procedimentais são expressão dessa crueldade. Mas é interessante observar que tanto eles quanto a infâmia, o risco de miséria e o procedimento secreto, ressaltados por Bennassar, também eram características do processo penal secular. Todavia, a jurisdição inquisitorial trazia um agravante especial relacionado à incerteza das imputações e das condutas puníveis. Se por um lado o ladrão sabe que roubou, o acusado de heresia muitas vezes não compreendia seu erro até o final do processo. As expressões de heresia são, por natureza, mutáveis, disformes e variadíssimas. Pela impossibilidade de prever todas as suas manifestações possíveis, impõe-se à população um estado de alerta perpétuo contra faltas que não se sabe ao certo quais são¹⁴⁴. Uma frase interpretada como blasfêmia ou um distrato involuntário a qualquer expressão do sagrado poderia submeter o cidadão ao claustro, à tortura e, ao fim de um processo excruciante, às temidas penas que Bennassar pontua. A autoconsciência sobre essa situação é uma das grandes malícias da Inquisição.

Os estratos sociais dominantes tomaram rapidamente consciência do poder do medo causado pelo procedimento e pelas penas aplicáveis enquanto instrumento de controle. É uma das razões que elucidam a progressiva adesão da aristocracia às fileiras de familiares e funcionários do Santo Ofício. Explica também por que um sistema jurídico retroalimentado pelo terror que projetava em todos os cidadãos manteve-se vigente por tanto tempo. Os

¹⁴⁴ VERRILL, 1932, p. 145.

esforços empregados por judeus e cristãos-novos, junto à corte espanhola e mesmo junto ao papa, a fim de que a Inquisição arrefecesse seus métodos e penas foram recorrentemente infrutíferos¹⁴⁵.

Mas nem a Inquisição foi capaz de aplacar a mudança dos tempos. Após quase trezentos anos, a maior instituição jurídica de controle religioso e social do Ocidente cristão caminhava para seu ocaso.

1.3.6 O declínio da Inquisição espanhola

Na segunda metade do século XVIII, a Inquisição espanhola soava como uma instituição sem propósito. O projeto propagandista protestante mostrava agora seus resultados e ganhava projeção dentro da Espanha. Sobretudo com a entrada irrefreável da mentalidade iluminista, por meio de projetos liberais que eram motivados por um declínio progressivo do poder espanhol no contexto mundial. O plano de unificação estava realizado e o poder incontestavelmente centralizado nas mãos da monarquia há, pelo menos, duzentos e cinquenta anos. O povo espanhol tinha fincado raízes em traços e tradições próprios. Não precisava mais da Inquisição para conferir a rubrica de bom cristão ou verdadeiro espanhol.

Além disso, o Suprema perdera todos os seus inimigos naturais. Desde uma última leva de processos contra criptojudeus, entre 1781 e 1785, o inimigo precípua da Inquisição não trazia razões para preocupação. Os mouros também não formavam uma população expressiva na península desde 1675. E os costumes – que nos interessam sobremaneira – pareciam finalmente alinhados ao modelo cristão pelo qual se empenhara o Concílio de Trento. O povo e a cultura espanhola, já identificáveis como tais há anos, ressoavam o padrão moral-teológico desejado.

Em que serviria, ao poder público, uma jurisdição paralela ao Estado? O modelo organizacional do Santo Ofício já havia sido suficientemente replicado pela não mais incipiente administração do estado laico. Mesmo as funções notariais e cartorárias já passavam à plena gestão do Estado¹⁴⁶.

Nos últimos decênios, a maior parte dos tribunais era deficitária. Exceto por Sevilha, Santiago e Valença (este último, na verdade, parece terminar os exercícios em equilíbrio). Todos os demais precisavam de auxílio do governo central, o que resultou no corte de gastos

¹⁴⁵ Durante o pontificado de Leão X, breves papais emitidos com esse propósito tiveram a aplicação cerceada pela Coroa espanhola, em território espanhol.

¹⁴⁶ Exceto pelas colônias.

com estrutura e pessoal e até nas diligências procedimentais¹⁴⁷. O encolhimento político e a inegável perda da importância social transformaram a Inquisição em uma instituição praticamente destinada à censura de livros. Nada ou pouco a mais.

Mesmo nessa função, o rei Carlos III atribuía maiores responsabilidades aos censores seculares. O que restava à Inquisição? Na segunda metade do século XVIII, ela se tornara um mero estandarte do posicionamento político conservador¹⁴⁸. Nas disputas entre liberais e conservadores, a supressão ou restauração do Santo Ofício tornou-se questão central. Cada vitória dos liberais trazia impactos na atuação ou no aparelho inquisitorial, ao passo que as vitórias dos conservadores não alcançaram efeitos práticos no reestabelecimento da atuação inquisitória, em qualquer medida significativa. Por isso também Henry Kamen considera terem sido anos de idas e vindas do tribunal, em que “cada passo de retrocesso era seguido de dois passos para frente”, caminhando para o seu definhamento¹⁴⁹.

Durante os dez anos de domínio francês sobre a Espanha – e o reinado de José I –, entre 1802 e 1812, a Inquisição foi abolida. Desde 1810 formaram-se assembleias de cunho constitucionalista em São Fernando. Transferidas para Cádiz em 1811, as então chamadas “Cortes de Cádiz” aprovaram, no ano seguinte, uma constituição cujo espírito se dizia incompatível com o Tribunal do Santo Ofício. Não obstante, Fernando VII, recuperando o trono em 1814, reestabeleceu a instituição. Mas desde 1812 a Inquisição passara a ser diretamente afrontada quanto à efetividade de seu poder de censura. Em abril daquele ano, havia sido publicado o “Diccionario crítico-burlesco”, com ridicularizações, críticas e deboches a cada costume ou valor tido em alta estima pela tradição espanhola. Não apenas a instituição em si tornara-se objeto de ataques, mas tudo o que ela significava e defendia passou a ser criticado pelos círculos intelectuais, pela nobreza e especialmente pela mídia em florescimento¹⁵⁰.

Em 1820 eclodiu a revolução liberal espanhola. A Inquisição foi novamente neutralizada. Quando recobrou o trono, em 1823, o rei Fernando revogou grande parte das medidas postas em efeito durante a revolução, mas não promoveu a restauração plena dos

¹⁴⁷ Uma redução emblemática de pessoal é registrada em relação aos familiares. Os tribunais agora faziam uso de, quando muito, 10% a 15% dos familiares a que tinham direito.

¹⁴⁸ Em um quadro comparativo, no reinado de Felipe V, durante a primeira metade do século XVIII, há registro de setecentos e oitenta e dois autos de fé. Nos governos de Carlos III e Carlos IV, na segunda metade do século e início do seguinte, não há, somados, mais que dez.

¹⁴⁹ KAMEN, 1966, p. 348.

¹⁵⁰ Inclusive, por volta de 1875, os manifestos públicos de crítica à Inquisição ganharam circulação massiva. Voltavam-se, em sua maioria, contra as limitações à liberdade de expressão, pelas quais a instituição tornara-se emblemática. LEA, 2020, p. 2497.

tribunais¹⁵¹. A atividade persecutória tornou-se incumbência de tribunais menores – batizados de “Juntas de Fé” – e da própria regência episcopal. Aliás, foi a regência episcopal de Valença que perseguiu aquele que se considera o último executado pela Inquisição espanhola: um professor chamado Cayetano Ripoll. Acusado de não levar os alunos à missa e de empregar a expressão “louvado seja Deus”, em vez de “Ave Maria”, foi condenado ao garrote, em 26 de julho de 1826¹⁵².

A Inquisição, como fora conhecida desde 1478, foi definitivamente terminada na Espanha em 15 de julho de 1834, por um decreto da regente Maria Cristina de Borbón¹⁵³.

1.4 O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO DE PORTUGAL

É inevitável que se trace um paralelo entre a Inquisição portuguesa e a espanhola. Muitas vezes as duas são mencionadas indistintamente dentro do gênero “Inquisição Moderna”, sem que se procure apontar suas particularidades. Em outras menções históricas, a Inquisição Moderna é utilizada como sinônimo da Inquisição espanhola, omitindo-se a lusitana e até mesmo a que se estabeleceu em Roma entre 1542 e 1965. Essa última situação parece particularmente mais comum em obras não especializadas, de países de língua não latina. A não ser pelas doutrinas jurídicas brasileira e portuguesa, preponderam as menções à atuação do Santo Ofício espanhol como referência do sistema persecutório nos escritos de outros países sobre a história do direito penal e processo penal.

A relativamente menor fama – e infâmia – da Inquisição portuguesa não é sem razão. É justo que se confira aos espanhóis o crédito pelo pioneirismo do modelo de “Inquisição real”. Como foi relatado no item anterior, nossas pesquisas descortinaram uma tradição de controle de atribuições religiosas pelo poder secular no passado visigótico espanhol. Essa especial circunstância, somada a uma série de outras condições históricas únicas da Espanha, também relatadas, permitiram o surgimento dessa variante inédita de sistema persecutório católico. Nenhuma outra nação reunia as mesmas particularidades da Espanha, e Portugal não era uma exceção.

¹⁵¹ VERRILL, 1932, p. 203.

¹⁵² Ao que se considera, Fernando já via na Inquisição um peso político e administrativo mais significativo do que qualquer benefício que a instituição pudesse trazer em termos de controle social. E mesmo a qualidade de instrumento de controle já era questionável a esse tempo. KAMEN, 1966, p. 357.

¹⁵³ ESPAÑA. Real Decreto [de supresión de la Inquisición]. 13 jul. 1834. *Gaceta de Madrid*, Madrid, n. 150, 17 jul. 1834.

Em inúmeros aspectos de estruturação institucional, procedimentos persecutórios e fundamentação teológica, as inquisições portuguesa e espanhola inegavelmente beberam da mesma fonte. Mas seus contextos de surgimento, desenvolvimento e oclusão foram absolutamente distintos.

A consolidação do território português tinha sido alcançada quase inteiramente na segunda metade do século XII. Já àquele tempo, os sentimentos de pertencimento e identificação que o povo lusitano alcançara em relação à pátria eram mais sólidos e uniformes do que os que o povo espanhol alcançaria nos três séculos posteriores. Então, quando a Inquisição portuguesa – que é posterior à espanhola – é estabelecida, ela não se vê voltada prementemente à unificação dos costumes e tradições nacionais¹⁵⁴.

Tampouco existia, como na Espanha, a necessidade de afastar da administração pública, ou das aristocracias regionais, os resquícios de influência tradicional moura ou hebraica¹⁵⁵. Mas havia um inegável interesse confessionalista¹⁵⁶ da Coroa portuguesa em utilizar uma Inquisição nacional para promover a centralização do poder monárquico. O consentimento de Roma a Fernando e Isabel ocorrera cerca de setenta anos antes da autorização conferida a Portugal. Tempo suficiente para a Coroa portuguesa notar a eficiência do Santo Ofício enquanto instrumento de controle social e político na Espanha. Todavia, aos olhos da opinião pública, as cifras que mais interessavam eram as de processamento e condenação por condutas judaizantes.

Enquanto o contexto nacional espanhol apresentava uma série de particularidades – que avolumaram o capítulo anterior –, as vicissitudes lusitanas, a clamar pela solução inquisitorial, gravitaram essencialmente ao redor da problemática dos judeus na Península Ibérica. O núcleo investigativo desta pesquisa é, justamente, a abordagem jurídica da questão semita, feita pelo Santo Ofício português. Por esse motivo, o tema será destacado do tópico atual (tornando-o inevitavelmente mais breve) e receberá um capítulo próprio. Contudo, para desenvolver adequadamente o presente assunto, é inevitável que se antecipem algumas breves

¹⁵⁴ A Lusitânia foi originalmente ocupada por vândalos e suevos. A expressão “porto cale” é utilizada para denominar o porto fiscal à entrada do rio Douro. Após a ocupação árabe entre os séculos VIII e XI, a região retorna ao controle dos ocidentais, agora cristãos. O território que compreende o condado portucalense é doado por D. Afonso VI, de Leão, ao seu genro, D. Henrique. É a sua linhagem que alcança, a partir de sucessivas conquistas sobre territórios meridionais, a independência de Portugal, oficializada pelo Tratado de Zamora, em 5 de outubro de 1143.

¹⁵⁵ Contudo, a existência de dignitários portugueses de ascendência hebraica parece ter trazido certa medida de apoio popular à iniciativa inquisitorial.

¹⁵⁶ Esse conceito, criado por Wolfgang Reinhard e depois desenvolvido por Heinz Schilling, será devidamente explorado nos capítulos posteriores, quando se demonstrará sua aplicabilidade ao contexto português por meio da iniciativa inquisitória.

considerações sobre a situação dos judeus em Portugal. Mas convém fazer a ressalva de que serão apontamentos sucintos. O aprofundamento é devido, apenas não é oportuno neste ponto da escrita.

Desde o início do século XII até a segunda metade do século XIV, o panorama social lusitano era caracterizado por uma convivência harmoniosa entre as três grandes religiões monoteístas. A Inquisição Medieval não havia se estabelecido em Portugal, como também não o havia feito na Espanha¹⁵⁷. Por isso a perseguição papal não se fez presente na região e as determinações do IV Concílio de Latrão, referentes à segregação de judeus, não repercutiram por quase duzentos anos. Os seguidores da doutrina de Moisés viviam em “judiarias” regidas por costumes próprios e sujeitas a uma jurisdição civil e criminal independentes, exercidas por um “*arrabis*”, uma espécie de magistrado. Os mouros encontravam-se em situação semelhante: em bairros delimitados como “*mourarias*”, gozavam de plena liberdade para expressão dos hábitos e costumes islâmicos. Eram governados por uma autoridade denominada “*alcaide do arrabalde*”, cuja escolha era realizada pelos próprios mouros. Tanto eles quanto os judeus sofriam tributação diferenciada e superior àquela paga pelos cristãos. Mesmo assim, não seria absurdo afirmar que em nenhuma nação europeia, àquele tempo, esses povos encontrariam melhores condições de convivência e proteção do que em Portugal¹⁵⁸.

O início do século XIV é marcado por um crescimento expressivo de hostilidade aos judeus. É uma tendência que, como se verá, esteve presente em grande parte da Europa, mas se radicou especialmente na Espanha, à medida que os cristãos vão se dando conta da “herança” cultural e administrativa deixada pela Reconquista¹⁵⁹. A tensão aumentou quando a peste negra começou a assolar a Península Ibérica e os judeus foram apontados como principais culpados¹⁶⁰. Por influência de sua vizinha, Portugal passou a presenciar episódios de violência antijudaica. Mas os judeus haviam se tornado essenciais à ordem social lusitana. Além de serem bastante hábeis em diversas áreas que exigiam conhecimento técnico ou científico especializado, como a navegação e a medicina, destacavam-se especialmente em

¹⁵⁷ E Portugal, isolado do resto da Europa pela Espanha, manteve-se geograficamente blindado contra as reais heresias que assolaram o continente.

¹⁵⁸ PERNIDJI, Joseph Eskenazi. *A saga dos cristãos-novos*. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 167.

¹⁵⁹ Conforme descrevemos em tópico passado, a retomada da Península Ibérica pouco a pouco descortinou um cenário em que judeus e mouros encontravam-se em posições privilegiadas nos contextos sociais regionalizados. Embates culturais, por vezes, tomaram proporções políticas e os cristãos conclamavam a proteção de seus iguais. Em 1313 e 1322, respectivamente em Zamora e Valladolid, são realizados concílios regionais, com o propósito de apresentar alguma resposta do poder público à população cristã.

¹⁶⁰ NAZÁRIO, 2005, p. 69.

matéria bancária e comercial. De modo que Portugal chega ao décimo quarto século da era cristã com extrema dependência dos filhos de Israel. Eles não apenas ofereciam, pessoalmente, uma contribuição social relevante, como seu patrimônio era essencial para a gestão fazendária lusitana.

Reconhecendo essa realidade, e percebendo os sinais de eminente evasão, D. Afonso IV instituiu, em 1352, a proibição de judeus saírem do reino com quantia superior a quinhentas libras sem autorização régia¹⁶¹. Foi o primeiro macro instrumento normativo a atentar simultaneamente contra a liberdade religiosa e a liberdade de locomoção dos judeus, tomando por base uma expressão típica de seu povo: o acúmulo material de riquezas monetárias¹⁶². Ainda assim, o monarca deixou um legado protecionista para esse povo, mediante alguns diplomas legais.

A situação antijudaica então se intensificou em toda a península. A Coroa espanhola conseguiu a bênção de Roma para uma Inquisição nacional e um fluxo migratório intenso, compreendendo dezenas de milhares de judeus, dirigiu-se a Portugal. Inicialmente não encontraram obstáculos significativos ao estabelecimento em terras lusitanas e por isso instalaram-se, essencialmente, nos grandes centros populacionais. Em certo momento, chegaram a constituir um décimo da população portuguesa¹⁶³. A situação mudou de figura quando D. João II morreu, em 1495. D. Manuel I sucedeu-o e, cultivando o ambicioso sonho de unificar as duas coroas, juntou-se em matrimônio à princesa Isabel da Espanha, primogênita dos reis católicos. Se por um lado a união alimentava a fantasia de D. Manuel, para os monarcas espanhóis era a oportunidade de expandir o projeto de “pureza de sangue” para o restante da Península Ibérica, eliminando ainda a influência “perversa” dos judeus que haviam escapado para Portugal. Havia inclusive uma cláusula determinante do pacto nupcial que obrigava o monarca português a expulsar todos os judeus de terras lusitanas.

Em 25 de dezembro de 1496, D. Manuel promulgou o édito de expulsão¹⁶⁴, estabelecendo o prazo de dez meses para todos os judeus não convertidos saírem do reino. O Conselho de Estado, contudo, alertou o rei sobre o risco para as finanças e para o desenvolvimento técnico e científico de Portugal. A conversão compulsória era a única

¹⁶¹ PORTUGAL. De como as comunas dos judeos ham de pagar o serviço real. 1352. *Ordenações Afonsinas*, Livro II, Título LXXIV.

¹⁶² No capítulo seguinte, discutiremos a relação da tradição semita de acumular joias, pedras preciosas e pecúnia, em detrimento de outras formas de patrimônio, com seu passado histórico de recorrentes diásporas.

¹⁶³ SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. p. 126.

¹⁶⁴ PORTUGAL. [Edito de expulsão dos judeus de Portugal]. Que os judeus e mouros sorros se saiam destes reynos e nom morem, nem estem nelles. 25 dez. 1496. *Ordenações Manuelinas*, Livro II, Título XLI.

solução capaz de satisfazer o acordo nupcial sem avassalar a classe média portuguesa. Na Páscoa de 1497, D. Manuel ordena que as famílias judias entreguem os filhos menores de catorze anos a famílias cristãs. Em sequência, determina a conversão obrigatória dos jovens até vinte anos. O episódio culmina em relatos grotescos de pais assassinando os próprios filhos para não os ver batizados. Apesar da medida, restava a porção mais expressiva da população semita. O rei então ofereceu navios para transportar os judeus que optassem por sair de Portugal. Fechou todos os portos exceto o de Lisboa¹⁶⁵. Em outubro daquele mesmo ano de 1497, milhares de judeus aguardavam em frente ao palácio de Estaus – futura sede da Inquisição – quando os mandatários do rei promoveram uma cena de horror dantesca, em que cerca de vinte mil judeus foram batizados sob gritos e arrastamentos. Em 1498, oficialmente já não havia mais judeus em Portugal. Fazendo-se de complacente com os novos cristãos – ou cristãos-novos, como se convencionou chamá-los –, D. Manuel estabeleceu o período de vinte anos, dentro dos quais os recém-convertidos não teriam o comportamento religioso fiscalizado. Ainda assim, os episódios de 1497 marcaram profundamente os recém-conversos e muitas famílias manifestaram a intenção de abandonar Portugal. Sem alternativa, o monarca lusitano impôs novo cerceamento à liberdade de locomoção dos (agora ex) judeus e, em 1499, proibiu o êxodo de cristãos-novos, em razão das potenciais perdas para Portugal¹⁶⁶.

É precisamente a partir desse marco temporal que o contexto social lusitano entra no espectro de análise jurídica que orienta este relatório. A manobra de D. Manuel não deixou de ser percebida como um engodo no cumprimento do acordo matrimonial firmado com a herdeira do trono espanhol. O ato formal de batismo não elimina as práticas e costumes judaicos, senão os legaliza. Os interesses espanhóis são então afrontados por uma dissonância entre significado e significante. Para a coesão cultural pretendida sobre valores essencialmente cristãos, não importa ter a denominação de católico. É necessário crer verdadeiramente como tal, para assim exercer e difundir autenticamente suas tradições. As cortes ibéricas identificam, no Santo Ofício régio, o instrumento eficiente de perseguição às mentalidades “heterodoxas”. Criado para planificar a retalhada malha cultural espanhola, sob um modelo que servisse aos estratos sociais dominantes, conforme demonstramos, o

¹⁶⁵ Para alguns, o episódio em que os judeus aguardaram os navios que os levariam de Portugal, mas que nunca chegaram, dá origem à expressão “a ver navios”. A historiografia, contudo, diverge sobre esse ponto. Vários eventos são apontados como inspiração da sentença. Um dos mais plausíveis, a concorrer com o êxodo frustrado de 1497, é uma anedota relacionada aos apoiadores de D. Sebastião, morto na batalha de Alcácer-Quibir em 1578. Diz-se que os sebastianistas recusavam-se a acreditar na morte do monarca e iam ao Alto de Santa Catarina aguardar seu retorno. Ali ficavam “a ver navios”.

¹⁶⁶ HERCULANO, 2002, p. 76.

estabelecimento de uma Inquisição nacional pareceu adequado também ao impasse lusitano. E a Coroa portuguesa passa ser pressionada para tanto.

O primeiro pedido para a instauração de uma Inquisição portuguesa foi feito por D. Manuel em 1515. Mas o próprio monarca não demonstrou muito entusiasmo com a ideia e ela logo foi deixada de lado. Quando D. João III o sucedeu em 1521, deu azo a políticas firmes de repressão à cultura judaica¹⁶⁷ e por isso solicitou novamente a Roma em 1531, usando a falsa justificativa de que a heresia luterana havia invadido seu reino. O papa Clemente VII, surpreso, cedeu ao pedido e nomeou um inquisidor-mor para Portugal em dezembro daquele ano. Mas descobriu o engodo logo que a Inquisição se colocou primordialmente em função da perseguição aos cristãos-novos. Excessos persecutórios e batizados forçados, levados ao conhecimento do pontífice no ano de 1533, fizeram-no anular uma série de condenações e conceder o perdão a essa parcela da população¹⁶⁸.

Esse episódio frustrou as expectativas da Coroa e fez crescer o rumor de cisma entre Portugal e a Santa Sé, culminando em um episódio em que D. João expulsou o núncio papal de Lisboa. A expulsão, porém, não foi aceita por Clemente. O impasse só arrefeceu com a morte do papa e sua sucessão por Alessandro Farnese, que adotou o nome pontifício de Paulo III. Sobre Paulo III a pressão portuguesa parece ter sido mais eficiente, e a ela somou-se a advocacia de Carlos V, da Espanha. De modo que, em 1536, autorizou-se a instalação do Santo Ofício em Lisboa, com três inquisidores designados pelo papa e um escolhido pelo rei¹⁶⁹.

Se por um lado a medida soou insuficiente para a Coroa portuguesa, que queria maior autonomia, para Roma significou uma enxurrada de novas acusações de abusos e exageros persecutórios, fazendo crescer a pressão pela suspensão dos tribunais. De modo que a tensão entre os dois lados não diminuía com a permissão da instalação do tribunal, mas sim aumentava a cada dia. D. João III negou as denúncias de destempero na perseguição aos cristãos-novos acusando o núncio papal de ter se vendido aos interesses daquele povo. Em represália, nomeou subitamente seu irmão, o infante D. Henrique, ao posto de inquisidor-mor.

¹⁶⁷ Para Alexandre Herculano “as pretensões de D. João III acerca do estabelecimento de um tribunal de fé tinham, sobretudo, por incentivo a ideia de espoliar os hebreus, que constituíam a classe mais opulenta do país”. HERCULANO, 2002, p. 131.

¹⁶⁸ “Os cristãos-novos tinham em Roma os seus agentes, declarados ou secretos, dispendo de grandes somas para contaminar as diligências do rei de Portugal. A sua posição consistiu em negar que houvesse razões que justificassem o estabelecimento da Inquisição, e, no caso de esta ser estabelecida, em pedir que se regesse pelas normas dos tribunais comuns”. SARAIVA, 1985, p. 51.

¹⁶⁹ KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Tradução Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971. p. 178.

Sob a orientação de dito nuncio, Paulo III repeliu a nomeação. D. João sentiu-se provocado e expulsou de Portugal o representante de Roma, negando a entrada de seu substituto. Novamente a Coroa portuguesa esteve prestes a romper com a Santa Igreja, em 1542, mas o imperador Carlos V interferiu uma vez mais a favor dos interesses portugueses. Pressionada, a Igreja oficializou a nomeação de D. Henrique sob promessa de uma atuação inquisitorial comedida.

Esperava-se que, agora, a Inquisição portuguesa finalmente prosperasse. Mas o “*lobby*” dos cristãos-novos em Roma era forte. Paulo III suspendeu, até nova ordem, a execução das sentenças inquisitoriais portuguesas, tornando inócuos os trabalhos do Santo Ofício e provocando nova ameaça de rompimento por parte de D. João III. A situação manteve-se em um entrave de forças financeiras e políticas. Porém, a expressão política, militar e comercial de Portugal e Espanha no contexto internacional, somada ao incalculável potencial evangelizador dos descobrimentos capitaneados pelas duas nações, pesou a favor das pretensões portuguesas. A Santa Sé se viu, então, obrigada a ceder e, em 1547, com a sucessiva instalação dos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra, autorizou definitivamente a Inquisição portuguesa. O alento aos opositores judeus de Roma se deu na forma de uma amarga e insuficiente “anistia ampla” aos cristãos-novos portugueses.

1.4.1 A estrutura da Inquisição portuguesa

O reino de Portugal viu então estabelecer-se uma instituição persecutória de jurisdição paralela ao Estado secular, que se inspirava na Inquisição papal do medievo¹⁷⁰, mas se espelhava na Inquisição régia espanhola. O aparato lusitano, contudo, tinha suas particularidades em relação ao congênere hispânico. Em primeiro lugar, há a austeridade que Bartolomé Bennassar confere ao Santo Ofício espanhol, em que nunca sequer se observou um aumento real nos salários dos inquisidores¹⁷¹. Em Portugal, a destinação do patrimônio dos acusados às despesas intencionais, seguida da divisão entre os servidores, permitiu tamanho enriquecimento que a própria higidez de suas intenções começou a ser questionada. De

¹⁷⁰ Através da devoção emblemática dos portugueses do século XVI a Dominic de Guzmán, ou São Domingos de Gusmão, denota-se a valorização das diretrizes persecutórias dadas por Guzmán à pretérita Inquisição Medieval. A própria imagem do frade se consolidou como exemplo esperado de inquisidor-mor.

¹⁷¹ Até 1530 houve alguma distribuição de ganhos com o confisco de judaizantes, mas essa fonte praticamente se esgotou na Espanha, até um breve retorno entre as décadas de 1650 e 1680. O patrimônio dos demais perseguidos não era expressivo. Vale lembrar que a classe mercantil não havia se desenvolvido da Espanha como em Portugal, de modo que os acusados, em geral, eram comparativamente menos abastados. BENNASSAR, 1981, p. 45.

qualquer forma, a distribuição de cargos e funções parece mais regular entre os tribunais lusos, durante todo o tempo de vida do tribunal. Seja pelo número de sedes, seja pelo espaço jurisdicional abrangido, o número de funcionários era mais ou menos o mesmo, exceto no caso de vacância. Em cada tribunal havia três inquisidores; quatro deputados ordinários; um promotor; quatro notários com ajudantes; dois procuradores dos presos; um meirinho; um alcaide; quatro guardas dos cárceres secretos; um porteiro; três solicitadores; um despenseiro; um cozinheiro; três homens do meirinho; dois médicos; um cirurgião; um barbeiro; um capelão; um alcaide com um guarda nos cárceres de penitência; um juiz do Fisco; um escrivão do Fisco; um tesoureiro do Fisco; um meirinho do Fisco com seu escrivão e provedor; e pelo menos um caminheiro. Em cada cidade, vila ou lugar notável havia também um comissário e seu escrivão. E nos lugares marítimos tinha-se um visitador de naus, um escrivão do visitador, um guarda e um intérprete. Havia também os familiares que, como na Espanha, atuavam como espões e oficiais para prisões e espoliações, mas que ao contrário dos congêneres hispânicos, sempre foram compostos por nobres de ascendência cristã pura e verificada, dado o caráter particularmente étnico da Inquisição lusa¹⁷².

Em regra, essa era a estrutura dos sete tribunais inquisitoriais estabelecidos: Évora, Lisboa, Tomar, Coimbra, Lamego, Porto e Goa¹⁷³. Sob os vinte regimentos que, desde 1552, sucederam-se na regulação interna e externa, foram eles que realizaram a Inquisição portuguesa em todo império lusitano. Mesmo as terras distantes das matrizes metropolitanas eram alcançadas pelo Santo Ofício, por meio de diligências e visitas, como no caso do Brasil¹⁷⁴.

Além dos regimentos gerais da Inquisição, eram fontes normativas o direito canônico e as obras de caráter doutrinário-instrumental, como o “*Malleus maleficarum*” de Heinrich Kramer e James Sprenger¹⁷⁵ e o “*Directorium inquisitorum*” de Nicolas Eymerich¹⁷⁶. As leis e a jurisprudência do poder secular eram invocadas para a supressão de lacunas, enquanto os precedentes espanhóis ou eclesiásticos serviam de orientações procedimentais. Tudo para instrumentalizar um sistema persecutório, cujos detalhes serão – por motivo de foco metodológico – explicados no terceiro capítulo. No momento, convém apenas afirmar que o

¹⁷² MENDONÇA, José Lourenço Domingues de; MOREIRA, António Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1980. p. 123.

¹⁷³ Podendo-se dizer que os de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa eram os principais.

¹⁷⁴ Estima-se que a Inquisição tenha processado e condenado quatrocentos brasileiros. Cerca de vinte deles foram queimados em Lisboa.

¹⁷⁵ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus maleficarum*: o martelo das feiticeiras. Tradução Paulo Fróes. 22. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2011.

¹⁷⁶ EYMERICO, 2009.

sistema inquisitório português se operacionalizou de forma eficiente, alcançando a cifra de quarenta mil processos ao longo de toda a sua existência. Foi também eficaz (ao menos em relação aos seus fins) ao condenar cerca de dois mil hereges à fogueira.

A execução dos condenados constituiu, inclusive, a grande expressão pública do poder inquisitorial, a exercer uma suposta prevenção geral negativa. Os autos de fé¹⁷⁷ serviam para dar publicidade ao “heroico” êxito dos inquisidores em reprimir as máculas no tecido social cristão, desestimulando os pensamentos heterodoxos entre a população¹⁷⁸. Nas entrelinhas das aparências, contudo, o evento era uma verdadeira expressão da complexa interação de poderes e interesses vivificados pelo Santo Ofício. Luiz Nazário desenvolve brilhantemente o tema na obra “Autos de fé como Espetáculos de Massa”. Mais do que meras execuções públicas, os autos tinham verdadeiro valor social. Cada episódio¹⁷⁹ marcava inexoravelmente a história da localidade em que era realizado. E uma ritualística altiva que ia desde a disposição de acusados na procissão até a alocação de autoridades militares, seculares e eclesiásticas, reafirmava o paradigma cultural católico sob as rédeas da nobreza lusitana¹⁸⁰.

Mas a análise científica do fenômeno inquisitorial não se satisfaz com o estudo dos rituais de execução dos hereges. A compreensão que se quer alcançar daquele sistema persecutório demanda também uma análise de dados registrais.

1.4.2 Breves apontamentos numéricos e sobre o perfil dos acusados

Em um de suas sempre lúcidas considerações, João Bernardino Gonzaga distingue a situação da Inquisição espanhola e portuguesa enquanto fontes de prospecção de dados. Segundo ele, diferentemente da sua congênere espanhola, a “Inquisição portuguesa se acha deficientemente estudada”. Engatinham as “tentativas de colocar em ordem e analisar a massa de seus documentos guardados no Arquivo Nacional do Tombo”¹⁸¹.

As investigações históricas sobre o acervo documental da Inquisição portuguesa progrediram notavelmente desde a publicação da obra de Gonzaga. Sobretudo a partir do

¹⁷⁷ Havia basicamente quatro espécies de autos de fé: o “autinho” particular a portas abertas ou fechadas; auto de fé singular, particular ou público; auto de fé particular de portas abertas ou fechadas; e auto de fé geral (sempre público).

¹⁷⁸ Tão evidente era o caráter panfletário que se queria imprimir aos trabalhos inquisitoriais, que os editais de publicação dos autos de fé eram encabeçados por dizeres de aclamação como: “Os inquisidores apostólicos contra a herética pravedade e apostasia, nesta cidade de Lisboa e seu distrito & C”.

¹⁷⁹ O primeiro auto de fé foi realizado em 20 de setembro de 1540, em Lisboa. Também lá ocorreu o último, em 7 de agosto de 1794.

¹⁸⁰ NAZÁRIO, 2005, p. 133.

¹⁸¹ GONZAGA, 1993, p. 221.

processo de digitalização e disponibilização *on-line* do Arquivo Nacional do Tombo¹⁸². Não obstante, esta pesquisa evidenciou uma série de dificuldades técnicas na triagem e catalogação de dados. Felizmente, a tarefa empreendida não se destinou a prospectar quantitativos. Para os objetivos traçados, os fragmentos de processos inquisitoriais e as fontes indiretas foram suficientes para demonstrar a tese aventada. De toda forma, é notório que os levantamentos numéricos são mais volumosos em relação à Inquisição espanhola e originaram um número maior de obras consagradas. Convém, todavia, trazer algumas cifras ilustrativas sobre o Santo Ofício português.

Os portugueses José Lourenço de Mendonça e António Joaquim Moreira foram responsáveis por um louvável empenho em trazer à luz dos estudos inquisitoriais números confiáveis sobre os autos de fé celebrados durante o tempo em que durou a Inquisição lusitana em quatro dos seus principais tribunais. Eles registram, em Lisboa, o número de duzentos e quarenta e oito autos de fé, nos quais foram condenadas sete mil seiscentas e sessenta e seis pessoas. Em Évora, foram cento e sessenta e quatro autos com nove mil novecentos e setenta e três condenados. Coimbra teve duzentos e setenta e sete autos, que levaram a nove mil quinhentas e quarenta e três condenações. Em Goa, foram setenta e um autos e quatro mil cento e sessenta e sete condenados. No total são setecentos e sessenta autos, com trinta e uma mil, trezentas e quarenta e nove condenações¹⁸³. Mendonça e Moreira avalizam os dados prospectados, mas reconhecem que deterioração ou a perda de fontes podem ter escamoteado cifras maiores. Fazendo uma projeção, estimaram que o número real de condenados, em cada tribunal, tenha sido de cerca de dez mil pessoas, totalizando quarenta mil vítimas, aproximadamente¹⁸⁴.

Mais uma vez, a exemplo do raciocínio que impusemos aos estudos de Bennassar sobre a Inquisição espanhola, os valores proporcionais nos trazem percepções mais lúcidas do que os quantitativos absolutos. Com as proporções é possível mitigar o prejuízo numérico perdido e alcançar uma série de conclusões preciosas. Por exemplo, a cifra de mil cento e setenta e cinco “relaxados em carne”, ou seja, entregues ao poder secular para execução,

¹⁸² Iniciado em 2008 e colocado para consulta real em sistema virtual desde 2016.

¹⁸³ MENDONÇA; MOREIRA, 1980, p. 145-280.

¹⁸⁴ Não apenas a deterioração documental dá causa a essa diferença de cifras. As deficiências registrais podem ser atribuídas a vários fatores. Por exemplo, a natureza dos autos de fé particulares e singulares facilita a ocultação ou perda de dados. Da mesma forma que o distanciamento do Tribunal de Goa, que exercia jurisdição sobre certos domínios portugueses, favoreceu as distorções sobre a atuação inquisitorial fora da Europa. MENDONÇA; MOREIRA, 1980, p. 283.

corresponde à porcentagem de 3,74% das condenações¹⁸⁵. Também é possível identificar que o Tribunal de Lisboa foi o que menos encarcerou em proporção às condenações proferidas, enquanto o de Évora, mais limitado que os outros três, abarrotou tanto o próprio presídio quanto os demais. É também de Évora a maior proporção de condenados por auto de fé. A particularidade de Coimbra e de Goa foi em relação ao perfil dos condenados. No Tribunal de Coimbra, a proporção de mulheres recorrentemente superou a de homens. Supõe-se que tenha contribuído para essa proporção uma frequência levemente maior de condenações por bruxaria. Em Goa, a “anomalia” é a preponderância de outras formas de heresia em relação aos acusados de comportamentos religiosos desviantes, imensamente mais expressivas que em todos os outros tribunais. Não é, contudo, uma aferição que causa estranheza, haja vista a localização geográfica desse tribunal. O seu posicionamento na Ásia meridional, mais especificamente na Índia, onde a cultura cristã tem menor penetração, explica ainda o alto número de condenados por autos de fé. E como é um meio social em que prevalecem tradições absolutamente alienígenas para a cultura portuguesa, é justificável que as condenações se deem em uma proporção menor por heresias e que as sentenças sejam mais brandas. Afinal, os registros não retratam desvios dos dogmas ou tradições católicas, próprios das condutas heréticas. O que se observa em relação aos asiáticos é um apartamento absoluto em relação à tradição católica¹⁸⁶. Por isso a incidência maior de apostasia e de delitos característicos dessa discrepância cultural (proposições, palavras escandalosas, blasfêmias, dentre outros).

Do perfil panorâmico dos acusados e das acusações, é possível tirar outras conclusões importantes. Em Portugal, as condutas sob jurisdição inquisitorial eram essencialmente as mesmas que na Espanha: judaísmo, bigamia, sodomia, feitiçaria, blasfêmias, solicitações e ainda alguns delitos que ofendiam valores jurídicos do Estado secular, mas que convenientemente eram submetidos ao processo inquisitorial, como a falsificação. O contexto espanhol, contudo, possuía todas aquelas complexidades que ilustramos no capítulo anterior. A Espanha sofreu com a heresia maometana em razão dos mouriscos remanescentes do processo de reconquista; observou episódios sensivelmente mais frequentes de bruxaria ao norte, talvez pela maior proximidade com as nações mais afetadas por essa heresia; teve resquícios das heresias cristãs do medievo, como o arianismo e o catarismo; depois das

¹⁸⁵ Convém reportar que os acusados que morreram durante o processamento inquisitorial, mas acabaram por ser condenados, receberam uma pena simbólica, com a queima de uma efígie (espécie de estatueta) no lugar do próprio corpo. Essa percepção é importante porque demonstra que o grupo de vítimas mortais da Inquisição não coincide com o número de condenados ao “relaxamento em carne”.

¹⁸⁶ Ofícios dos inquisidores de Goa fazem referência a essa população como “gentios”.

contendas políticas do século XVI, a pressão dos reformistas protestantes nunca cessou; e as “perversidades” iluministas foram enfrentadas até o último suspiro do Suprema. Portugal não vivenciou nenhuma dessas circunstâncias históricas, políticas ou geográficas. Aliás, sua posição geográfica, circunscrita pela Espanha, favoreceu o seu isolamento em relação a essas questões. Algo que não ocorreu em relação aos sefarditas (judeus historicamente radicados na Península Ibérica).

1.4.3 O triunfo da mentalidade antijudaica e sua transformação em um problema étnico nacional

O espírito persecutório da Inquisição espanhola se estabeleceu sobre um projeto de unificação de costumes e purificação da fé. Incidentalmente deveria se ocupar da patologia antijudaica que se avolumara no século XIV. Mas o enfrentamento da cultura judaica ganhou protagonismo com o apoio do baixo clero. Em certo momento, o movimento torna-se objeto de uma verdadeira campanha propagandista, encabeçada por Alonso de Espina. Sobre ele, Michael Baigent e Richard Leigh tecem o seguinte comentário:

A Inquisição endossou com entusiasmo o virulento antissemitismo já promulgado por um notório pregador, Alonso de Espina, que odiava igualmente judeus e “conversos”. Mobilizando apoio popular, Alonso defendera a completa extirpação do judaísmo da Espanha – por expulsão ou extermínio. Adotando o programa dele, a Inquisição embarcou em sua própria e constante propaganda antissemita, usando técnicas que iriam ser adotadas uns quatro e meios séculos depois por Josef Goebbels¹⁸⁷.

O sentimento de Espina, contudo, nos interessa mais no contexto da Inquisição portuguesa do que no da espanhola. É sua voz, reverberada pela já fervorosa Coroa hispânica, que alcançou a monarquia portuguesa pelo vínculo matrimonial entre D. Manuel e a princesa Isabel. Ali encontra apoio de parte da nobreza e do baixo clero: tanto receptores como propagadores das propostas de Espina. Está traçada a origem do antissemitismo lusitano.

Então a Inquisição, enquanto instituição projetada para um amplo enfrentamento das heterodoxias cristãs, ganha contornos de especificação na Espanha e chega a Portugal vocacionada a exterminar as heranças judaicas. Mas a expressão “heranças judaicas”, comporta uma distinção que nos é trazida por António José Saraiva, na sua mui celebrada obra “Inquisição e cristãos-novos”. Em diálogo com Israel Salvator Révah, o historiador

¹⁸⁷ BAIGENT; LEIGH, 2001, p. 94-95.

hispanico sefardita alerta para a diferença terminológica, em Portugal, entre cristãos-novos e criptojudes, donde distingue:

o conceito de cristão-novo, que se refere ao domínio étnico (pois se aplica a todos os descendentes dos judeus portugueses e espanhóis convertidos pela violência ao catolicismo em 1497) e o conceito de criptojudeu ou marrano, que se refere ao domínio religioso (pois designa os portugueses que, de 1497 até os nossos dias, embora aparentemente católicos, aderiram clandestinamente aos dogmas essenciais e observam algumas práticas da religião judia)¹⁸⁸.

A partir dessa diferenciação, que recobramos no capítulo segundo, é possível compreender uma particularidade importante das diretrizes persecutórias da Inquisição portuguesa. Se no reino espanhol os processos por judaísmo preponderam contra criptojudes e marranos, já que havia proporcionalmente menos convertidos à força, é fácil entender o porquê de o fundamento religioso ser aquele que orienta as ambições persecutórias, ao contrário de Portugal. A conversão forçada em massa que ocorreu em Lisboa traz a peculiar situação de uma caçada étnica que se ocupa menos em confirmar suposições de heterodoxias religiosas. Em termos jurídicos processuais, seria adequando dizer que a conversão forçada em massa traz, ao cristão-novo, uma presunção de tendência à conduta judaizante. Situação que não se observou na Espanha. Isso contribuiu para que o procedimento persecutório se estabelecesse focado no acusado, mais do que no delito; torna-o também mais afeito ao perigo do que ao resultado; e ainda abre espaço para as apreciações jurídicas através de analogias. Características todas consideradas odiosas aos olhos dos sistemas penais garantistas da atualidade.

A relação obtusa entre a descendência hebraica dos cristãos-novos e o delito de conduta judaizante tornou-se o catalisador da devassa inquisitória que se abateu sobre Portugal. Entre os réus de processos inquisitoriais, nossas fontes trazem a incontestável prevalência de acusações por conduta judaizante durante toda existência do Santo Ofício português. E mesmo em alguns processos em que a *causa petendi* é um outro delito, pudemos observar episódios em que a condição de cristão-novo é invocada em *malam partem*. Em outros, as suas (supostas) expressões culturais típicas servem para corroborar uma narrativa acusatória. Torna-se recorrente a utilização de uma irrenunciável condição pessoal como

¹⁸⁸ SARAIVA, 1985, p. 215.

prova de violação da ortodoxia católica¹⁸⁹. Seria uma reprovabilidade – que constituiria a culpabilidade entre os modernos – pela forma como o cristão-novo conduz sua vida. Em uma perspectiva simplificadora, é possível ter essa característica procedimental¹⁹⁰ como uma das causas determinantes das arbitrariedades e injustiças que recorrentemente foram denunciadas à Santa Sé e que alimentaram a infâmia da Inquisição portuguesa no imaginário popular. Charles Dellon, em 1687, escreve que

Todos, em geral, sabem o que é a Inquisição, e que ela foi estabelecida em certos lugares como Itália, Espanha e Portugal e na maioria das regiões que deles dependem, e que seus juízes exercem sobre os povos que lhes são submetidos, com muita severidade, uma jurisprudência desconhecida em todos os outros tribunais. Sabe-se também que esse rigor não é o mesmo em todos os lados, pois a Inquisição da Espanha é mais severa que a de Itália e menos severa que a de Portugal e a dos Estados dele dependentes¹⁹¹.

Também nos registros de condenações, a conduta judaizante prepondera. Entre as penas mais leves, a blasfêmia, o gênero de palavras heréticas e os “desvios” sexuais têm expressão significativa. Mesmo assim, o espectro geral de penas aplicadas confirma a titularidade absoluta das punições por judaísmo. Nesse sentido, Geraldo Pieroni revela que 52,7% das causas de degredo para o Brasil foram as condenações por judaísmo. Aliás, os dados prospectados pelo autor demonstram que o degredo progressivamente tornou-se a principal punição aplicada a esse delito. Entre 1600 e 1650, apenas 23% eram condenados dessa forma, mas entre 1651 e 1700 a porcentagem média chega a 77%, entre cristãos-novos¹⁹².

Ainda assim, e apesar das numerosas condenações à pena capital, pelo “relaxamento ao braço secular”, os maiores embates entre interesses se deram em decorrência da pena de confisco de bens. Observamos que, ao contrário da Inquisição espanhola, que nunca se afirmara com fausto, a portuguesa se permitia notórios deleites quanto a esse quesito. Nossas pesquisas indicam que parte dessa suntuosidade é atribuível aos confiscos impostos ao

¹⁸⁹ É curioso observar que a qualificação de acusados e condenados recorrentemente é acompanhada da fração de herança hebraica no sangue. Meio, um quarto, um oitavo ou meio oitavo, são as referências mais comuns, como que invocadas para comprovar o juízo de culpa imposto àqueles mal-aventurados indivíduos.

¹⁹⁰ Desnecessário dizer que outras características procedimentais do Santo Ofício português, como os abusos no emprego de tormentos, tornaram-se alvos de críticas recorrentes. Mesmo entre dignitários da Igreja Católica, é possível encontrar exemplos ilustres de críticas incisivas. Como o Padre Antônio Vieira, por meio de seus registros notórios. VIEIRA, Antônio, S. J. *Os judeus e a Inquisição*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

¹⁹¹ DELLON, Charles. *A Inquisição de Goa*. Descrita por Charles Dellon (1687). Estudo, edição e notas Charles Amiel e Anne Lima. Tradução Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2014. p. 15-16.

¹⁹² PIERONI, Geraldo. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 50-51.

patrimônio de cristãos-novos¹⁹³. Desde a *Ad extirpanda* (1252), o confisco de bens tornara-se uma ferramenta procedimental e uma espécie punitiva avalizada pela Igreja Católica. A Inquisição portuguesa expandiu-o ao controle étnico, mediante ampla utilização contra os cristãos-novos. Não seria absurdo dizer que a questão se tornou o palco das maiores contendas políticas, em Portugal e em Roma, entre judeus – e seus descendentes – e os defensores da Inquisição. Oscilando entre proibições e permissões, a Coroa e a Igreja lucraram com os dois lados. Isso mostra que não foram propriamente os confiscos que avolumaram os cofres da monarquia lusitana e da Santa Sé, mas também os estratagemas ora favoráveis aos cristãos-novos, ora complacentes com a Inquisição portuguesa¹⁹⁴. Tudo isso será melhor desenvolvido no capítulo terceiro, sendo, por hora, suficiente o que se adiantou.

1.4.4 A Inquisição e as relações de poder da estrutura social lusitana

Embora esteja claro que o patrimônio dos cristãos-novos tenha financiado a estrutura inquisitorial e alimentado os projetos do Estado português em muitas ocasiões, parte da historiografia ainda compreende que o êxito do Santo Ofício é principalmente atribuível a um cerne de ardente – e por vezes simulado – zelo religioso, a nutrir os ânimos antissemitas do baixo clero. Por todos, o consagrado Alexandre Herculano traz, na obra “História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal”, um trecho marcante que vale ser citado:

As riquezas dos hebreus podiam locupletar os ministros e agentes do tribunal ou os cofres régios, pelos sequestros e confiscos dos bens dos que se ausentassem, mas aos ecos das masmorras faleciam os gemidos, às fogueiras o alimento, aos ódios profundos o espetáculo de variadas agonias, à hipocrisia os mais favoráveis ensejos para simular zelo religioso¹⁹⁵.

Mas fosse o zelo ardente – autêntico ou não – ou os interesses econômicos que verdadeiramente guiaram os rumos da Inquisição portuguesa, o que nos convém relatar é a sua utilização como ferramenta de um estrato social dominante. A exemplo do que a própria

¹⁹³ “A distribuição de bens confiscados fazia-se de várias formas mais ou menos legais. Os inquisidores, deputados, visitantes, notários, promotores, procuradores, familiares e demais envolvidos tinham quer os seus ordenados, quer as suas ajudas de custo, propinas e outras formas de gratificação. Por exemplo, nas listas de despesas dos autos de fé figuram, como já sabemos, enormes quantidades de alimentos e de iguarias – tão enormes que é de supor que uma parte deles, em lugar de ser consumida na ocasião, era transportada para a despesa dos beneficiários. Mas além disto aparecem nestas listas, verbas como “tocha e galinhas” ou “jantar e tocha” para o senhor inquisidor ou deputado fulano. Trata-se provavelmente de uma importância em dinheiro que se convencionava corresponder a um jantar e a uma vela”. SARAIVA, 1985, p. 171.

¹⁹⁴ HERCULANO, 2002, p. 418.

¹⁹⁵ HERCULANO, 2002, p. 428.

religião católica foi nos primeiros séculos, seguida pela Inquisição papal do medievo e a Inquisição espanhola, o Tribunal do Santo Ofício português colocou-se a serviço das classes sociais dominantes. Essa situação é observada por alguns pesquisadores por meio de estudos comparativos sobre o perfil social de acusados e condenados pela Inquisição. António José Saraiva utiliza a amostragem de mil trezentos e vinte e nove condenados entre os anos de 1682 e 1691 para observar que, dentre eles, mais da metade pertencia à burguesia, 30% ao artesanato e apenas 12% às classes humildes. Nenhum vinha da nobreza lusitana¹⁹⁶. Tem-se aí o retrato fiel do cenário político-social estabelecido na Península Ibérica. Semelhantemente à Espanha, a nobreza instrumentalizava a Inquisição principalmente contra o florescimento do mercantilismo capitalista que havia germinado em toda a Europa. Mas ao contrário do contexto hispânico, em que a categoria não alcançou expressão, em Portugal a iniciativa persecutória da nobreza ganhou corpo quando o estrato mercantilista já havia encorpado uma classe média, consolidada em uma burguesia eminentemente semita. Por isso a Inquisição se estruturou jurídica e administrativamente para perseguir expressões da suposta herança hebraica, que somente tinham sentido repressor para a classe média. É o caso, por exemplo, das limitações de acesso a universidades, opostas a estudantes de ascendência judaica, ou o estabelecimento de um patamar superior máximo de dotes às noivas que fossem cristãs-novas. Em que medida essas restrições afetariam as mazelas da população portuguesa? Absolutamente nada. As classes mais vulneráveis não almejavam a formação universitária e muito menos podiam oferecer dotes substanciosos por suas noivas. Sobre essas mazelas, o controle inquisitorial era quase exclusivamente ideológico. A ganhar apoio pela exaltação da soberania católica e pela criminalização do pensamento semita, taxado, pelo baixo clero, de causador insidioso dos infortúnios que acometiam os mais pobres¹⁹⁷.

Talvez os pequenos clérigos tenham sido os inimigos imediatos mais perigosos dos cristãos-novos. António José Saraiva recorda que o baixo clero, além de participar dos sentimentos coletivos de toda a sociedade, nutria uma forma particular de ojeriza aos conversos. Por isso se dedicava com afinco à tarefa de acusar, identificar e apontar “ao povo os cristãos-novos como judeus disfarçados, fazendo o possível para que eles não despersionalizassem na massa do povo cristão”¹⁹⁸. Em grande parte, foi mesmo o pequeno clero que movimentou o aparelho inquisitorial. Mas não era pelos seus interesses que o instrumento persecutório verdadeiramente agia, mas para aplacar os temores da nobreza

¹⁹⁶ SARAIVA, 1985, p. 137.

¹⁹⁷ NAZÁRIO, 2005, p. 66.

¹⁹⁸ SARAIVA, 1985, p. 137.

lusitana¹⁹⁹. E o que essa classe mais temia era que o influxo dos novos tempos, capitaneados pela Reforma Protestante e pelo polimorfismo cultural provocado pelo mercantilismo, colocasse em risco o modelo hereditário de privilégios que lhes conferia as rédeas de Portugal²⁰⁰. O comburento de tais mudanças não era outro senão o estabelecimento de uma classe média enrobustecida pelos cristãos-novos. Por isso, ainda que não fosse um estrato social particularmente antijudaico²⁰¹, a nobreza permitiu que a questão étnica prevalecesse como razão de se perseguir cristãos-novos. Pois o argumento étnico – em uma escala ainda maior que o religioso – legitimava a jurisdição inquisitorial na deterioração do patrimônio dessa “perniciosa” classe média. Nesse sentido, a particular perversidade da Inquisição portuguesa é, em parte, atribuível à pouco dissimulada aquiescência da nobreza com a espoliação dos cristãos-novos²⁰². Antes de se preocupar com os disparates de um sistema absolutamente injusto, arbitrário e exercido por tribunais de exceção, a nobreza estava interessada no “equilíbrio social existente e no sistema de tensões indispensáveis à hierarquia em que ela ocupava a posição mais privilegiada”²⁰³.

Isso sustentou a jurisdição inquisitória portuguesa, que não se pode dizer menos atuante que nenhuma outra até então vista, secular ou eclesiástica. Vale lembrar que, em comparação com os cinquenta mil processos da Inquisição espanhola²⁰⁴, sobre um território muito mais amplo e por um período mais extenso, a Torre do Tombo registra o volume impressionante de quarenta mil processos inquisitoriais, a maior parte deles situados entre 1540 e 1760, quando a Inquisição portuguesa entrou em declínio.

1.4.5 O contexto que provocou o fim da Inquisição portuguesa

Com a sucessão de D. João V por D. José I, em 1750, o conde de Oleiras chegou ao posto de Ministro de Estado. Sebastião José de Carvalho, ou marquês de Pombal, como veio a ser conhecido após cambiar o título, impôs à Coroa portuguesa a realização de um projeto de

¹⁹⁹ Incluindo-se aqui seus apoiadores entre o alto clero e a burguesia cristã-velha, desgostosa com a vocação dos conversos para o comércio e para o manejo da pecúnia.

²⁰⁰ As relações entre judeus, cristãos-novos e as classes da sociedade europeia serão melhor explicadas no capítulo segundo.

²⁰¹ O que se constata pelo bom relacionamento das famílias nobres de Portugal com judeus de outras nações e pelas recorrentes uniões matrimoniais entre católicos dessa estirpe e cristãos-novos.

²⁰² Iniciativa que se pode dizer bem-sucedida, inclusive causando a deterioração do comércio português no século XVII. FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2014. p. 30.

²⁰³ SARAIVA, 1985, p. 42.

²⁰⁴ Dos quais saíram cerca de trinta mil execuções.

despotismo esclarecido. Talvez o fato de Pombal ter sido educado num contexto protestante tenha influenciado suas ambições reformistas, especialmente em relação à Santa Sé, de quem não escondeu o desejo de promover o distanciamento entre Estado e religião. Paradoxalmente, sua política foi, no tocante à Inquisição, o inverso, pois em 1769 transformou-a em um tribunal régio sob a batuta de seu irmão, Paulo de Carvalho, agora inquisidor-geral.

Pombal escancarou a utilização política do Santo Ofício. Sob a dependência do poder secular, a amplitude da jurisdição inquisitorial foi recorrentemente aproveitada na perseguição a desafetos do governo. Sempre por meio de perquirições por supostos desvios da ortodoxia religiosa. Por outro lado, o inimigo natural da Inquisição portuguesa foi progressivamente deixando de ser perseguido. Pouco a pouco os cristãos-novos perdiam expressão nas cifras de acusados pelo Santo Ofício. Isso se deu em razão de um conjunto de medidas adotadas pelo ministro²⁰⁵. Algumas delas são particularmente interessantes para nossa pesquisa, porque diminuíram a capacidade persecutória da Inquisição, mediante o cerceamento de atos e iniciativas procedimentais que tomavam por base algumas das expressões fundamentais da herança judaica. Essa questão será abordada oportunamente no capítulo terceiro.

Para o momento, importa entender apenas que Pombal obrou para reduzir as diferenças entre cristãos-novos e velhos, ao mesmo tempo que procurou dificultar o trabalho de identificação dos primeiros em meio à população. Em um célebre exemplo, determinou a extinção de tributos e donativos devidos pelos descendentes de conversos, assim como ordenou a destruição de suas listas e registros, o que fez com o propósito de impedir a identificação de ascendência judaica, obstando a instauração direcionada de inquéritos e a prospecção tendenciosa de provas pela Inquisição²⁰⁶. Essa tendência se assentou e, em 1773, foi promulgada a lei que extinguiu absolutamente a separação entre cristãos-novos e velhos. Certamente um duro golpe para aqueles que esperavam um retorno triunfal do Santo Ofício à opulência de outrora, espoliando os cristãos-novos, como fizera por quase trezentos anos. Todavia, foi apenas a confirmação de uma tendência que já se projetava no horizonte, conforme vimos.

Um ano depois, em 1774, outro baque. A Inquisição ganhou um novo – e último – regimento com uma série de determinações que mitigavam significativamente os poderes instrutórios e punitivos do Santo Ofício. Não apenas limitando suas ferramentas persecutórias,

²⁰⁵ BETHENCOURT, 2000, p. 388.

²⁰⁶ Alguma das propostas de Pombal, que nos lembra José Saraiva, são a concessão de liberdade de consciência aos judeus, a admissão de *ghettos*, a punição a cristãos que se fizessem judeus, a abolição do confisco, passando aos herdeiros os bens dos condenados e a substituição do processo inquisitorial pela justiça comum. SARAIVA, 1985, p. 200.

mas inviabilizando a expressão característica da Inquisição pelo medo. Dentre as mudanças mais significativas nesse sentido estava a extinção dos autos de fé públicos²⁰⁷. Tormentos e a pena de morte também passaram a ser vetados, salvo poucas hipóteses de cabimento.

D. José I faleceu em 1777 e foi sucedido por Dona Maria, que prontamente exilou o marquês de Pombal, então tido como “ministro ditador”. Apesar da libertação de inúmeros presos políticos, esperava-se que a queda de Pombal desse algum fôlego ao perfil tradicional da Inquisição. De fato, a instituição não sofreu, nesse período, o golpe fatal que talvez receberia se o marquês tivesse continuado a conduzir a nação. Mesmo assim, ela não recobrou qualquer nível de atuação minimamente expressivo. Os ideais iluministas tinham penetrado a Península Ibérica e estavam introjetados na mentalidade do povo português. A propaganda e o sentimento antiespanhol alimentaram uma construção principiológica que tornou o pensamento iluminista essencialmente contrário à Inquisição. Numa sociedade convencida desses ideais, qualquer posicionamento político que perseguisse a restauração da Inquisição portuguesa não alcançaria a relevância representativa necessária.

A pressão vinha ainda do exterior. Os ingleses rechaçavam sua existência a partir das críticas entoadas à Inquisição espanhola por toda a Europa protestante. Os invasores franceses, por outro lado, expandiam um sistema de governo em que as instituições religiosas não tinham espaço. Essas condições não se tornaram mais favoráveis com a revolução liberal de 1820 e, durante a sessão de 31 de março de 1821, as Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação portuguesa extinguiram definitivamente a Inquisição real lusitana. A história de sua congênere espanhola, contudo, alongou-se por mais alguns anos²⁰⁸.

Utilizando a expressão que Darcy Ribeiro emprega para se referir às consequências históricas da escravidão, é possível afirmar que a Inquisição portuguesa “marcou indelevelmente”²⁰⁹ os descendentes do povo judeu, as sociedades de matriz lusitana e os sistemas jurídicos persecutórios modernos. Ao pesquisador do direito incumbe a minuciosa tarefa de identificar os traços mais discretos de tais cicatrizes, contribuindo com um processo penal empenhado na erradicação dos legados de exclusão étnica.

²⁰⁷ Embora mantivesse a possibilidade de relaxamento ao braço secular.

²⁰⁸ KAYSERLING, 1971, p. 292.

²⁰⁹ RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 119.

2 A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS-NOVOS PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

Compreender a perseguição étnica contra os cristãos-novos portugueses entre os séculos XVI e XVIII demanda um melhor dimensionamento da trajetória histórica dos hebreus e de seus descendentes na Europa, trajetória que, embora intimamente ligada à formação dos estados ibéricos e de seus respectivos tribunais inquisitoriais e à resposta cristã à questão herética, não se resume a esses temas, que não comportam a complexidade do judaísmo. Por isso, não obstante as já abundantes referências ao povo hebreu, para demonstrar as conclusões alcançadas pela presente pesquisa será necessário um desenvolvimento temático mais detido.

O presente capítulo será então destinado aos mais relevantes aspectos da perseguição jurídica aos cristãos-novos em território europeu. Depois, explicaremos a mudança paradigmática da razão persecutória religiosa para a étnica. Tudo isso como preliminar da problemática central que enraíza nosso interesse na questão judaica: por meio de quais diretrizes jurídicas estabelecidas pela Inquisição portuguesa foi realizada a perseguição étnica aos cristãos-novos?

Planejada essa trajetória, convém primeiro registrar brevemente a percepção que os europeus tinham dos judeus durante e após o período sob observação nesta pesquisa. Nesse sentido, uma constatação fundamental nos é trazida por Cecil Roth – um dos maiores pesquisadores da história judaica – em relação ao papel das tradições culturais para o povo judeu. Segundo o historiador, o judaísmo é mais do que um credo. É um modo de vida²¹⁰. Como em qualquer religião, a assunção de um credo sempre significou assumir também o universo de qualidades atribuídas aos praticantes daquela crença. O judaísmo não seria diferente nesse aspecto, mas suas particularidades históricas tornaram-no especialmente afeito aos estigmas. É certamente difícil especular sobre todas as condições que o levaram a tanto, mas algumas das mais notórias merecem menção neste introito. Primeiramente, o fato de ser uma religião antiga – se comparada ao cristianismo –, que sobreviveu com inegável robustez ao longo dos séculos. Com o passar das gerações, acumularam-se as conotações, pejorativas ou não, atribuídas aos judeus pelos conviventes de outros credos e culturas.

Em segundo lugar, a doutrina judaica tem como pressuposto matricial a pertinência entre religião e povo. Em outras palavras, aquele que segue o judaísmo é levado a se ver

²¹⁰ ROTH, Cecil. *Los judios secretos*: historia de los marranos. Traducción Juan Novella. Madrid: Altalena, 1979. p. 125.

pertencente ao povo “escolhido”. Essa identidade é inerente à própria doutrina hebreia. Com isso, o judaísmo traz a quem o professa tanto os estigmas ligados a uma religião quanto a um povo. Nesse amálgama, o “fator sanguíneo” desponta como um determinante na verificação do indivíduo indesejado, especialmente no panorama de prevalência do Antigo Regime, com seus parâmetros sociais, éticos e religiosos profundamente influenciados pelo protagonismo do sangue nas mitologias ocidentais. Afinal, é o sangue de Cristo que redime; o sangue real que define o poder; e o sangue infecto que transmite os males.

Deve-se ter em mente também que o judaísmo não se orienta pela mesma sede proselitista do cristianismo. A transmissão de orientações religiosas se limita quase inteiramente ao seio familiar, por isso a relação entre o parentesco e a pertença ao judaísmo parece se confirmar com frequência. É a gênese de uma questão étnica a partir de uma questão religiosa²¹¹.

Isso não quer dizer, no entanto, que a referência persecutória aos judeus tenha se restringido ao “defeito de sangue”. Conforme se verá, a questão é complexa e envolve várias dimensões. Inclusive, é a razão pela qual o presente capítulo se fez necessário. Não se pode permitir a compreensão de que o feixe de questões discriminatórias ligadas ao hebreu o tenha transformado em um inimigo identificável, ou com características idênticas entre todas as nações que seu povo permeou²¹².

Próximo à metade do século XIX, Karl Marx observava que a “questão judaica, dependendo do Estado em que vive o judeu, apresenta uma fisionomia diferente”²¹³. Em nossas pesquisas, essa percepção não foi dessemelhante. Não apenas observamos a gradual metamorfose dessa questão judaica ao longo do tempo, como entre um Estado e outro, mesmo entre os mais próximos. A. Leon identificou isso em suas pesquisas, nas quais registrou que “um judeu de Londres se assemelha tão pouco a um judeu de Constantinopla como este a um mandarim da China. Um judeu de Bordéus e um judeu alemão de Metz parecem dois seres completamente diferentes”²¹⁴.

Portanto, convém preceituar, desde a abertura deste capítulo, que o paradigma persecutório étnico que se pretende pesquisar não se condiciona – ou pelo menos não se limita

²¹¹ Essa constatação nos é cara por evidenciar, desde seus determinantes históricos mais remotos, que a proposta persecutória do Santo Ofício sempre teve por pretensão uma tarefa muito mais complexa do que a mera perquirição por dissidências da ortodoxia religiosa vigente.

²¹² Contudo, como se verá, algumas particularidades fisionômicas foram atribuídas aos judeus ao longo dos séculos.

²¹³ MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2010. p. 16.

²¹⁴ LEON, A. *A questão judaica*. Tradução Antônio Leite de Oliveira. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1949. p. 109.

– a qualquer aspecto físico em particular. Apesar da intrínseca relação com a herança de sangue, não se apresenta inevitavelmente relacionado à expressão de qualquer fenótipo determinante. E embora seja inegável uma espécie de discriminatória étnica, ela não se expressa da mesma forma que outras, como o preconceito relacionado à cor da pele, questão muito mais pautada nas discussões contemporâneas.

Apesar de se reconhecer nessas considerações o esclarecimento preliminar mais importante da introdução capitular ora feita, a questão judaica é complexa e não se resume a elas. Por isso, será o tema apenas dos primeiros títulos adiante. Em sucessão a eles, virão outros destinados a relatar o particular panorama persecutório da Inquisição portuguesa nos séculos XVI a XVIII. O período, que se seguiu à conversão forçada e maciça dos judeus ao cristianismo, significou a mudança no alvo da perseguição étnica promovida contra os judeus para os recém-convertidos.

Tais subcapítulos serão então destinados a demonstrar como os cristãos-novos sofreram o mesmo tipo de marginalização pelo sistema jurídico inquisitorial que os judeus ao longo dos séculos. Afinal, para este relatório, é especialmente importante registrar como os paradigmas étnicos influenciaram os sistemas persecutórios em suas estruturas mais fundamentais. Daí se verá que a Inquisição portuguesa trouxe isso de forma mais clara, mesmo em demandas não diretamente relacionadas ao fundamento religioso que, à primeira vista, “justifica” o preconceito contra os hebreus e seus descendentes.

Nesse tocante, um dos méritos da pesquisa desenvolvida é a demonstração de como esse panorama particular português foi responsável por transformar o Santo Ofício em um tribunal de exceção aviltante à isonomia entre os seus processados. É dizer que, por exemplo, um cristão-novo e um cristão-velho, ambos sodomitas, jamais teriam da Inquisição portuguesa uma instrução persecutória conduzida nos mesmos parâmetros de norma e valor²¹⁵. Da mesma forma que um cristão-novo, ainda que não judaizante, se acusado por qualquer delito, se verá em um processo judicial arquitetado sobre presunções desfavoráveis, eis que são réus tidos essencialmente como falsos, embusteiros, dissimulados e ardilosos. Presunções que, vindas da perspectiva étnica de que o sangue judeu é contaminado, justificam

²¹⁵ Não se está a dizer, contudo, que o sistema era em si corrupto ou conscientemente injusto. Ocorre que as bases principiológicas eram deturpadas. Como bem esclarece José Lúcio de Azevedo: “O exame dos processos mostra que, na sua crueldade e dentro de um sistema jurídico abominável, em geral eram rectos os que pronunciavam as sentenças. A justiça com que se criou o direito aplicado é que pode ser discutida, não a aplicação em si. Mas para proferir um laudo isento, haverá mister embeber-se o julgador do espírito e compenetrar-se. Nessa época, como adverte um historiador notável a propósito das contendas da Reforma, tão desconhecida era a ideia de tolerância religiosa, como eram as vias férreas e telégrafos”. AZEVEDO, José Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1989. p. 148.

um processo não equânime, mesmo no caso de delitos que não tenham ligação com o criptojudáísmo.

Dessa forma, o desenvolvimento do presente capítulo culminará na identificação das principais “vias” de realização do insidioso e seletivo papel do Santo Ofício luso, diante das condutas e comportamentos supostamente reveladores das reais intenções dos conversos. Intenções essas, presumidamente deturpadoras da ortodoxia católica e dos costumes tridentinos.

Tudo voltado a preparar o terreno para o derradeiro e breve terceiro capítulo. É nele que se discutirão especificamente alguns dos institutos do processo penal inquisitorial destinados a realizar a perseguição étnica patrocinada pelos estratos sociais dominantes da sociedade lusa e instrumentalizada pelo Santo Ofício contra os cristãos-novos portugueses entre os séculos XVI e XVIII.

2.1 PERSEGUIDOS, EXCLUÍDOS E ROTULADOS: ORIGENS E FUNDAMENTOS DA PERSEGUIÇÃO AOS HEBREUS

Em 720 a.C. o reino de Israel, ao norte da Síria, foi destruído pelos assírios, e em 600 d.C. o reino de Judá caiu diante dos babilônicos. Desde então, os judeus não tiveram mais uma pátria própria²¹⁶. Uma religião que essencialmente se realiza na compreensão de seus seguidores como um povo único e determinante para a sorte da humanidade difundiu-se por meio das famílias que buscaram acolhida nas diversas nações do mundo conhecido.

Cecil Roth identifica a origem dos judeus na Europa com a ascensão dos povos helênicos após a derrota dos persas para Alexandre, o Grande. Em pouco tempo os judeus se tornaram componentes significativos da maioria dos agrupamentos sociais europeus. “Onde houvesse um teatro público e um hipódromo”, dizia Roth, provavelmente haveria também uma sinagoga²¹⁷. O primeiro grande assentamento judeu na Europa parece ter se localizado na Sicília e talvez tenha sido o maior até, pelo menos, o ano 1091.

Com o surgimento do cristianismo e o protagonismo progressivamente adquirido pela religião católica no continente europeu, as menores e maiores frivolidades entre as duas religiões foram alimentando episódios de expurgo dos israelitas. Com isso, observaram-se

²¹⁶ O primeiro reino judeu situou-se na região do Canaã durante a lendária Era dos Israelitas, que durou entre 1000 a.C. e 587 a.C. SCHEINDLIN, Raymond P. *O livro de ouro da história do povo judeu*. Tradução Miriam Groeger. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p. 24.

²¹⁷ ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu – diáspora: 425-1492*. Tradução Emanuele Corinaldi. São Paulo: Fundação Fritz Pinkus, 1963. p. 4.

inúmeros fluxos migratórios em múltiplas direções, sendo impossível a este relatório referir-se detalhadamente a todos. Convém apenas registrar os mais notórios.

Segundo Raymond Scheindlin, a primeira nação ocidental a expulsar os judeus na Idade Média foi a última a aceitá-los. Os judeus foram expulsos da Inglaterra em 1290 e só no século XVII readquiriram a liberdade de culto naquele país²¹⁸. Apesar dos cenários de tolerância que se engendraram com a Carta de Liberdade de João Sem Terra, em 1201, e com o reinado de Eduardo I, a partir de 1272, os ingleses acabaram cedendo às pressões de Roma por uma segregação maior dos judeus.

A França também observou períodos de idas e vindas de tolerância para com o judaísmo. Um ensaio de expulsão se deu com Filipe Augusto, em 1182, mas baronatos franceses receberam os exilados a despeito da ordem real. Sessenta e sete anos depois, São Luís (Luís IX) teria decretado a expulsão sem, contudo, executá-la. Somente Filipe, o Justo, tomaria alguma medida prática. Em 1306, ele pôs em execução um plano que soaria hediondo até para o jurista mais antissemita. Em 22 de julho, por meio de ordens secretas, determinou que todos os judeus fossem simultaneamente presos. Não se preocupou sequer em embasar a medida com qualquer alegação. Informou-lhes apenas que estavam sendo detidos por um crime inespecífico e que todo o seu patrimônio seria confiscado. Expressão de como os instrumentos oficiais de controle eram utilizados para servir aos interesses da coroa. Não se tomou o mínimo cuidado para disfarçar a motivação dessa discriminatória medida. Mas nenhum poder secular ou eclesiástico se levantou a favor dos judeus, e eles foram expulsos em seguida.

O sucessor de Filipe, Luís X, tentou, em certa medida, reparar o erro. Readmitiu os hebreus em 1315, apenas para que fossem novamente expulsos em 1322, por Carlos IV, em consequência de uma série de acusações pouco críveis de envolvimento em planos conspiratórios (que serão relatados mais adiante). Em 1394 foram mais uma vez expulsos, dessa vez por Carlos VI, após um projeto fracassado de 1359, em que se pretendeu nacionalizar financistas judeus²¹⁹.

A fragmentação política da Alemanha proporcionou uma certa viabilidade para a proliferação de comunidades hebraicas. Dada a diversidade de centros regionais de poder, foram poucas as determinações legais antijudaicas que alcançaram mais de uma localidade²²⁰.

²¹⁸ SCHEINDLIN, 2003, p. 234.

²¹⁹ ROTH, 1963, p. 123.

²²⁰ Vale mencionar que a Bula de Ouro do imperador Carlos IV, em 1356, além de nomear os sete príncipes eleitores do imperador, alienava os direitos dos judeus.

Assim, quando algum governante se punha a expulsar, perseguir ou prender judeus, as famílias, já adaptadas à sina migratória, simplesmente se estabeleciam em alguma cidade próxima onde ainda eram bem recebidas. Mas apesar das constantes fugas e realocações, é preciso registrar que a região da Alemanha foi palco de inúmeros episódios de violência contra as comunidades de judeus, especialmente no período próximo à metade do século XIV.

As principais acusações das massas enfurecidas de cada um desses locais não diferem muito daquelas observadas na França e na Inglaterra. Por exemplo, em Röttingen, Bayern, Franken, Würzburg, Nuremberg e Austrien foram observados episódios relacionados a acusações de assassinatos rituais cometidos por judeus. Semelhante ao que ocorreu em Denkendorf e Bayern após rumores de profanação a hóstias consagradas. A cada um desses episódios seguiram-se fases de evasão dos judeus, superadas por períodos de leniência aos quais se seguiam novas maledicências contra a gente da nação²²¹. Com efeito, as únicas comunidades judaicas perenes na Alemanha foram as das cidades de Worms e Frankfurt, onde os agrupamentos tornaram-se coesos, bem estabelecidos e influentes²²².

A Espanha também experimentou, durante o século XIII, episódios de arbitrariedades jurídicas em relação aos judeus. Castela, espelhando-se na Inglaterra e na França, subitamente determinou o encarceramento de todos os judeus sem nenhuma justificativa aparente e, em 1339, o ministro de Estado Gonçalo Martines considerou expulsá-los do reino. Fora esses eventos dignos de nota e eclosões pontuais de agressão, a situação dos sefarditas²²³, ainda que submetidos à segregação e à subserviência, permaneceu sustentável até o século XV, especialmente se comparada ao restante da Europa²²⁴.

Embora as referências historiográficas sobre a Espanha deem conta de que, no início do século XIV, não havia mais judeus em território hispânico, na segunda metade daquela mesma centúria voltou-se a registrar, ao menos em Sevilha, Madri e Toledo, o aparecimento de acusados de judaísmo provenientes de Portugal²²⁵.

²²¹ “Por uma elipse significativa, que bem mostrava haverem perdido a qualidade antiga, os indivíduos que até aí constituíam no país a nação hebreia passavam a ser designados por *gente da nação*. Os mesmos nomes bíblicos hereditários, santificados pela recordação dos patriarcas, dos profetas, das heroínas e varões ilustres de Israel, os cognomes trazidos da língua sagrada, ou repassados do sabor oriental, e os que por outro modo representavam qualquer ligação com o passado, tudo enfim o que nos hebreus era o sinal de personalidade, desaparecida”. AZEVEDO, 1989, p. 112.

²²² ROTH, 1963, p. 131.

²²³ Conforme registrado, o termo é utilizado para se referir aos judeus ibéricos.

²²⁴ ROTH, 1963, p. 133.

²²⁵ Inevitável reconhecer a ironia da situação de reaparecimento dos judaizantes na Espanha, justamente em decorrência do acordo firmado com a Coroa portuguesa, com o propósito de eliminar os judeus da península. ROTH, 1979, p. 71.

Desde as cruzadas, os judeus eram “empurrados” para a Europa central e, especialmente durante os séculos XIII e XIV, para a Polônia e a Lituânia, consolidando uma intensa migração para a Europa Oriental no fim do século XV²²⁶. Foi ao fim desse período que se podia identificar, em praticamente toda Europa, uma condição relativamente homogênea dos judeus nas nações católicas. Principalmente nas mais ortodoxas. Em geral, a população judia era aceita nos meios sociais. Em uma ou outra comunidade a liberdade era plena, inclusive na profissão do credo. Mesmo assim, havia, na maioria dessas nações, distinções jurídicas importantes. Aliás, o desenvolvimento dos ordenamentos jurídicos e sistemas legislativos durante a Baixa Idade Média parece ser marcado por referências ao judaísmo ou à população judia. A presença do assunto parece ter escalonado em proporção direta com a ortodoxia católica, e no século XV seria difícil encontrar alguma nação europeia que não tivesse disposições legais específicas sobre seus cidadãos hebreus.

Pela peculiar qualidade do direito, em tanto expressar quanto modificar o contexto social ao qual se aplica, certos meios comunitários passaram a apresentar características semelhantes entre si, em relação ao trato da população judaica, a partir da adoção de legislações similares. Por exemplo, a existência de tributos específicos, determinações sucessórias excepcionais e regras habitacionais próprias para os judeus tornou-se elemento comum a esse povo na maior parte da Europa²²⁷. Não se pode negar, contudo, que a Península Ibérica tenha sido a região em que as legislações distintivas e a aversão uniforme da opinião pública tenham se alastrado mais tardiamente. Pelo menos em regra.

A chegada e o estabelecimento dos judeus na Península Ibérica parecem um ponto ainda controverso na historiografia. Conforme mencionamos anteriormente, nossas fontes fazem parecer mais crível que isso tenha se dado em decorrência das incursões romanas junto aos seus exércitos. Mesmo assim, vale registrar: há quem relacione o surgimento das primeiras tribos judias ibéricas à diáspora das tribos da Samaria, em razão da deportação assíria em 722; ou à entrada pelo Mar Vermelho nos chamados “navios de Tarshish” do rei Salomão, em 900; ou, ainda, às incursões dos fenícios fundadores de Lisboa em 1200²²⁸.

Especificamente na região de Portugal, os registros mais seguros indicam o século III como o primeiro em que se tem notícia de assentamentos de populações judias. Ignorando

²²⁶ SCHEINDLIN, 2003, p. 220.

²²⁷ O termo “gueto” refere-se ao bairro em que os judeus primeiramente ficaram “segregados” em Veneza. No dialeto veneziano significa “fundição”. As referências historiográficas indicam o ano de 1516 como aquele em que foi empregado pela primeira vez nessa acepção.

²²⁸ WILKE, Carsten Lorenz. *História dos judeus portugueses*. Tradução Jorge Fernandes Campos da Costa. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 11.

uma origem alóctone em relação à península, considera-se que os assentamentos sejam originários dos deslocamentos ibéricos a leste²²⁹. Na tradição religiosa, diz-se que foi Tubal, neto de Noé quem, após o dilúvio, fundou a cidade de Setúbal na região. A primeira comunidade local teria sido fundada em Mérida na década de 70 do primeiro século por um certo Baruch, judeu deportado pelos romanos²³⁰.

2.1.1 Os primeiros e principais contornos da aversão aos judeus que alcançaram o período em análise

Qualquer que fosse o palco ou o caminho operacional, um ponto indistinto da perseguição aos judeus foi a recorrente referência à justificativa bíblica de desconfiança para com aquele povo. “Vós tendes por pai ao diabo e quereis satisfazer os desejos do seu pai”, teria dito Jesus aos judeus²³¹. Não é, portanto, nada surpreendente que os católicos, fossem eles mais ou menos fanáticos, invocassem o fundamento sagrado nas ânsias discriminatórias. Naquela reprovação feita por Jesus – o próprio Deus encarnado – contra os filhos de Israel, há o que se poderia chamar de argumento teológico fundamental do ódio aos judeus. Há também o episódio da condenação de Cristo diante de Pôncio Pilatos e a consequente acusação de deicídio, mas foram eventos posteriores. A reprovação daquele que seria o próprio Deus é uma base inigualável de estruturação de um argumento apostólico ortodoxo²³². Em torno dele é que se observou o processo de demonização dos judeus, o ancestral da criminalização no campo da moral.

Para a sapiência buscada por meio da presente pesquisa, no entanto, não basta o conhecimento das bases teológicas do ódio contra o povo hebreu. Conforme se verá no capítulo seguinte, o sentimento que veio a ser chamado “antisemita” é multifacetado e, como tal, tem o aporte de diversas origens históricas. Buscando outras dessas raízes na sociedade europeia cristã, é preciso entender o contexto geral da relação entre os hebreus e a estrutura social do Ocidente medieval.

²²⁹ Durante os primeiros anos de União Ibérica, o comando de Albrecht da Áustria à frente da Inquisição foi notório pelo recrudescimento da rigidez persecutória, isso se comparado a datas anteriores.

²³⁰ WILKE, 2009, p. 12.

²³¹ João 8:44. BÍBLIA SAGRADA, 2002.

²³² A percepção de que esse argumento é igualmente utilizado por igrejas e congregações diferentes vai ao encontro da opinião de Wolfgang Reinhard. A utilização consciente de fundamentos doutrinários religiosos para incitar a opinião dos fieis contra ou a favor de uma dada causa é vista pelo historiador como uma técnica social capaz de deixar marcas indeléveis na vida social e política do meio. REINHARD, Wolfgang. *Konfession und konfessionalisierung: der stand der diskussion*. Budapest: Gondolat, 2017. p. 24.

O primeiro ponto essencial aqui parece ser a percepção de que os judeus paulatinamente se firmaram como importantes engrenagens das máquinas estatais que iam se formando no espaço europeu, tanto em âmbitos regionais como nacionais²³³. No Ocidente da Alta Idade Média é possível perceber, com certa uniformidade, os judeus como um povo disputado entre príncipes, barões e reis. Contudo, era uma disputa que partia da pior das presunções que se poderia fazer acerca de um povo, pois, como lembra A. Leon, vigia o brocardo “*Judaeus tamquam proprius servus*”: “os judeus são como escravos”²³⁴.

É fundamental, então, notar que, pelo menos até o século XII, é possível falar no interesse da cristandade em conservar os judeus em seu seio. Com eles, todas as atividades e ocupações características. Por essa razão, não houve, até aquele período, o mesmo afã por expulsões ou conversões que noticiamos nos séculos posteriores. Mesmo assim, é possível apontar como notórios exemplos de uma conduta contrária os governos dos reis ingleses Guilherme II e Henrique II. O primeiro forçara os judeus conversos do século XI a retornarem à antiga religião, enquanto Henrique, em meados do século XII, decretou o confisco do patrimônio daqueles que abandonassem a fé mosaica em direção ao catolicismo²³⁵.

A boa disposição dos estratos dominantes para com os judeus, como se vê, não era uniforme. Nem todos aqueles beneficiados pelo Antigo Regime tiraram o mesmo proveito da população hebreia, e sempre que um nobre tinha direitos reconhecidos sobre ela, outro se via frustrado pela presença dos judeus. Isso se mostrou especialmente recorrente em relação aos nobres menores diante dos mais poderosos. É um inegável flanco para a mudança paradigmática na relação da nobreza com os judeus nos séculos posteriores.

Afinal, foram os pequenos nobres feudais que primeiramente movimentaram os ânimos para exigir regramentos da realeza em relação às atividades relacionadas ao povo de Israel e ao seu estabelecimento nos territórios cristãos. Foi o que se observou quando as cortes castelhanas exigiram do rei a regulamentação das taxas de operações de crédito judeu e a limitação de taxa cobrada pelos usurários; a interdição do direito hereditário de posse de terras aos judeus e uma reforma administrativa e financeira que excluísse dos quadros do Estado funcionários e intendentess judeus²³⁶, evento que, inclusive, já mencionamos anteriormente.

Ainda que medidas como essa pudessem eventualmente beneficiar membros da alta nobreza – que não eram particularmente privilegiados pela presença dos hebreus – o apoio do

²³³ ROTH, 1963, p. 104.

²³⁴ LEON, 1949, p. 96.

²³⁵ SCHEINDLIN, 2003, p. 159.

²³⁶ LEON, 1949, p. 98.

estrato mais alto não foi imediato. A aquiescência ao projeto antijudaico somente começou a ganhar corpo quando a alta nobreza percebeu que o dinheiro dos judeus estava sendo aproveitado pelos reis contra os próprios nobres feudais, financiando os projetos de centralização do poder que nasciam em vários pontos da Europa²³⁷.

Para tornar ainda mais complexo o emaranhado de forças atuantes nesse período, observa-se aí o início da gradual transição da economia feudal para a economia de trocas do pré-capitalismo. Entra em cena, então, um novo personagem: o burguês. A imagem da burguesia cristã parece ter se eternizado como antagonista natural do judeu comerciante, especialmente no panorama dos cristãos-novos e velhos que discutiremos adiante. Contudo, faz-se necessário, para compreender inteiramente as conclusões trazidas por este relatório, ter em mente que esse antagonismo não é absoluto e, em certos momentos, torna-se apenas uma intencional ilusão, difundida entre os estratos sociais mais baixos, de que havia uma cristandade unida contra a perversa ameaça judia²³⁸.

Na passagem da economia feudal para a economia de troca, no período de formação das cidades, torna-se notório o conflito de interesses entre a burguesia nascente e os judeus vocacionados para o comércio e para as trocas inter-regionais. Contudo, tendo sido os burgueses judeus reprimidos pelos conchavos circunstanciais entre nobreza, clero e realeza, a burguesia cristã parece ter prevalecido em diversos núcleos entre os séculos XIII e XIV. É o exemplo das famílias Médici e Chigi, nos estados itálicos, e da família Fugger, nos germânicos. A partir da ascensão e do indiscutível estabelecimento desses núcleos familiares burgueses como poderes atuantes no cenário europeu, a relação com os judeus modificou-se completamente.

Os judeus passaram a ser disputados pelos burgueses, nas cidades ao redor das quais orbitavam os interesses daquela classe. A burguesia cristã disputava com reis e barões os benefícios do apadrinhamento ou da repulsão, mas certamente não houve disputa maior do

²³⁷ Impossível não fazer uma ressalva em relação à situação particular da Espanha. Conforme já demonstramos no capítulo anterior, a Espanha teve uma trajetória política peculiar marcada pela reconquista da Península Ibérica e pelo desejo de formação de uma identidade nacional. Ali, a relação entre os poderes foi diferente do que foi afirmado neste parágrafo em referência, válido, em termos gerais, para a maioria das nações europeias do período. Não é por outra razão que, nos títulos destinados à descrição do cenário político e social espanhol, empreendemos esforços em relatar a mui própria relação entre as classes daquela nação, antes e durante os tempos de perseguição institucionalizada aos judeus.

²³⁸ Em certa medida, a exposição feita neste item parece afastar a percepção trazida pelas referências bibliográficas do título 1.4.4. Contudo, o argumento aqui expresso se mantém tenaz por se expressar na observação específica das interações entre as classes e nas conjecturas não observáveis pela visão periférica de historiadores particularmente ocupados de outros propósitos. De fato, fora desse contexto específico em que a burguesia se encontra estabilizada, é difícil a narração de um cenário em que os burgueses cristãos e judeus não se apresentem ou não sejam percebidos como inimigos naturais. Especialmente pela historiografia generalista e não especializada nessa abordagem do tema.

que pelo “regalo judeu” ou, melhor dizendo, pelo montante de benefícios pagos por aquele povo²³⁹. Os hebreus tornam-se protagonistas de curiosas metamorfoses jurídicas, tanto enquanto titulares de direitos ou obrigações como enquanto participantes dos processos judiciais. Tudo conforme a conveniência dos sucessivos projetos locais, nacionais ou mesmo individuais que envolviam as proficiências israelitas ou, especialmente, o patrimônio daquele povo.

Há que se reconhecer, portanto, que durante toda a Baixa Idade Média, a aversão aos judeus foi, em grande parte, determinada pelos interesses pragmáticos das classes sociais em interação na Europa, não obstante os outros vários fatores em conjugação²⁴⁰. A. Leon dá um passo adiante nessa percepção e anota que ao burguês interessa o judeu “como fonte proveitosa e como meio de enfraquecer as classes populares, com as que se encontra em luta ininterrupta”²⁴¹. Eis aí uma irrefutável prova de que a classe burguesa, desde seu estabelecimento, identificou, nas intercessões sociais dos judeus com os estratos mais vulneráveis, um eficiente instrumento de controle. Como veremos, o Portugal do século XVI se impôs como executor primaz dessa compreensão. Todo esse panorama, contudo, não se configuraria sem outro nicho de inter-relação dos judeus: o trato com os camponeses e artesãos.

A parcela dos hebreus que se dedicou à usura fez sua clientela especialmente entre as massas populares. Sem recursos, a garantia oferecida pelos camponeses e artesãos não poderia ser outra que não os seus instrumentos de trabalho. Justamente o que os separava da absoluta miséria. Observar que os judeus credores “escapavam” do cenário de pobreza generalizada através da usura parece ter alimentado a indisposição dos camponeses e artesãos contra eles. Aqueles estratos sensíveis da sociedade europeia não precisavam de empréstimos, mas de doações. Isso, associado à percepção de que – alguns – hebreus viviam uma vida ligeiramente menos pobre, permite tangenciar o sentimento de descontentamento e a sensação de falta de justiça daquele contexto socioeconômico. Duas consequências importantes devem então ser relatadas.

Primeiramente, o fato de que a animosidade para com os israelitas ocultava, em certa medida, os reais causadores do sofrimento dos mais pobres. Escapava-lhes parcialmente a percepção sobre a responsabilidade, por ações ou omissões, dos pequenos e grandes nobres,

²³⁹ Na metade do século XIII, o imperador germânico já havia estabelecido parâmetros de divisão desses regalos entre sua própria corte, demais nobres e burgueses, a partir do fato gerador de cada imposto.

²⁴⁰ ROTH, 1963, p. 100.

²⁴¹ LEON, 1949, p. 102.

no âmbito local ou nacional; o ódio contra o mosaico mascarava o papel dos reis, príncipes e imperadores na condução dos Estados e, mais importante, a preocupação em se avir com os hebreus fez com que as massas ignorassem a exploração por outras classes e estratos, incluindo a realeza, os nobres, a Igreja e, progressivamente, a burguesia.

Daí a segunda consequência importante a ser destacada: apoiar o descontentamento antissemita tornou-se uma manobra de controle das massas, próxima do que atualmente chamaríamos de populista. Para a Igreja Católica, essa circunstância era particularmente proveitosa, por ser tanto uma oportunidade de evangelização quanto de expurgo de outro credo.

Era uma oportunidade de desenvolvimento da própria instituição e não se pode dizer que a Cúria católica a tenha perdido. A sagacidade no controle da situação foi tamanha que a Igreja se locupletou das duas frentes: judeus e cristãos²⁴². Ela tirou proveito tanto no âmbito da cúpula romana como no das igrejas nacionais. E ainda beneficiou o alto e o baixo clero, embora o benefício daquele tenha se dado principalmente através do aparelhamento institucional, enquanto o baixo clero se aproveitou da aproximação com o povo. Tudo isso tornou o cenário político, social e econômico da Europa do século XIV um *habitat* muito propício para o surgimento e desenvolvimento de um sentimento generalizado – e relativamente uniforme – de animosidade para com os israelitas.

2.1.2 Indispensável paralelo com o sentimento antissemita do século XX

Sem ignorar o risco de anacronismo, pedimos escusa para buscar referência no tratamento dado por Jean-Paul Sartre à questão judaica e ao antissemitismo do século XX. A autorização dessa referência, contudo, nos é dada por estudiosos mais gabaritados, como Elias Lipiner²⁴³, António José Saraiva²⁴⁴ e, em certa medida, por Maria Luiza Tucci Carneiro²⁴⁵. Embora nosso destino científico seja certamente inédito, alguns marcos temáticos no percurso metodológico são semelhantes. Não apenas em relação aos ilustres autores citados, mas também na obra do próprio Sartre. Isso porque o filósofo francês busca as origens históricas

²⁴² ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu – crepúsculo: 1492-1962*. Tradução Emanuele Corinaldi. São Paulo: Fundação Fritz Pinkus, 1964. p. 24.

²⁴³ LIPINER, Elias. *Os baptizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.

²⁴⁴ SARAIVA, 1985.

²⁴⁵ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

dos *topoi* que orientam os discursos críticos abordados, ao mesmo tempo que procura observá-los por uma perspectiva axiologicamente atemporal.

Dito isto, a primeira contribuição de Jean-Paul Sartre para a pesquisa desenvolvida se deu pela obra “A Questão Judaica”²⁴⁶. Nela, uma percepção do filósofo que também identificamos na relação dos europeus do século XVI com os judeus está no discurso antijudaico a permear o senso comum²⁴⁷. Assim como no antissemitismo do século XX anotado por Sartre²⁴⁸, é possível perceber que o sentimento de aversão popular seiscentista, quando externalizado nos discursos críticos, assume uma forma sumariamente intuitiva, embora pretensamente racional. Afinal, segundo o filósofo, quem cultua esse gênero de sentimento discriminatório escolhe ser impermeável à experiência e à razão, por isso sua certeza é firme. Entre os defensores da exclusão étnica existe uma ilusão de que o discurso antijudaico é absolutamente racional e inabalável.

Sartre também identifica no antissemitismo do século XX uma relação entre classes sociais e o contexto de depreciação imposto aos judeus. Segundo denota, “muitos antissemitas – talvez a maioria – pertencem à pequena burguesia urbana: são funcionários públicos, assalariados, pequenos comerciantes que nada possuem”²⁴⁹. Ainda segundo o autor, é exatamente pelo fato de esse estrato social não possuir muito que seus membros se sentem instigados a impor deboches e insultos – como “ladrão” ou “corruptor da nação” – aos judeus. Em um plano subliminar, isso traria a eles o sentimento de serem proprietários de algo, ainda que da pátria. Ora, talvez essa seja uma conclusão difícil de ser comprovada em um plano científico, mas quando expandido ao próprio horizonte de interações entre as classes, o raciocínio de Sartre parece ter respaldo em percepções que já registramos aqui. Um trecho elucidativo é o seguinte:

O antissemitismo não consiste apenas no prazer de odiar; acarreta também prazeres positivos: tratando o judeu como ser inferior e pernicioso, estou também afirmando que pertencço a uma elite. E esta, muito diferentemente das elites modernas que se baseiam no mérito ou no trabalho, assemelha-se em tudo a uma aristocracia de sangue. Não preciso fazer nada para merecer minha superioridade, e não há como perdê-la. É dada para sempre – é uma coisa²⁵⁰.

²⁴⁶ SARTRE, Jean-Paul. *A questão judaica*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1995.

²⁴⁷ O paralelo entre os dois contextos também é estabelecido por Anita Novinsky. NOVINSKY, 2007, p. 36.

²⁴⁸ SARTRE, 1995, p. 15.

²⁴⁹ SARTRE, 1995, p. 19.

²⁵⁰ SARTRE, 1995, p. 20.

Como essa observação poderia ser mais adequada aos olhares que aqui se lançam à questão judia diante do Antigo Regime? Quando trabalhamos o contexto de formação do Estado espanhol anotamos que, de fato, o sentimento de pertencimento ao modelo de fidalguia, almejado pela população hispânica, passava pela rejeição de qualquer postura, comportamento, imagem ou associação que pudesse ser vista por indigna frente a esse paradigma. No cenário europeu do século XVI, a trajetória histórica do povo israelita, em face dos cristãos, levou-o a ser a própria expressão de indignidade. Além disso, um aspecto da conformação étnica imposta aos judeus – e depois aos cristãos-novos – é o posicionamento social resultante de um emaranhado de mitos e suposições gerados no imaginário popular cristão.

A resistência aos israelitas nos reinos cristãos e as legislações discriminatórias levaram esse povo a involuntariamente reforçar diversas das construções preconceituosas erigidas em desfavor deles. Uma das mais notórias parece ser quando os membros do credo mosaico assumem as profissões pouco dignas aos olhos do povo hispânico. Justamente o que o preconceito étnico levou os espanhóis a esperar. Uma máquina de exclusão étnica, muito semelhante à antissemita identificada por Sartre, estava montada.

Em Portugal, que nos é particularmente interessante, o panorama é significativamente diverso. Claro que a questão de sangue era também importante no contexto espanhol e, na verdade, é difícil observar qualquer aspecto sociológico da Europa que não tenha intrinsecamente o valor do sangue e do nascimento enquanto contexto. Pelo menos não antes do século XVIII. Mas entre os espanhóis a formação da identidade nacional é muito mais a folha de rosto do problema do que entre os portugueses²⁵¹. No período em análise, o que se tem entre a maior parte dos lusos parece ser menos o sentimento de se sentir da fidalguia nacional e mais a realização daquele desejo de ser dono de algo²⁵² suscitada por Sartre. Entre a burguesia, parece ser uma exata reprodução do que ele havia sugerido²⁵³, e mesmo entre outros estratos parece haver algo análogo no sentido de que se execra os cristãos-novos porque eles não têm a autenticidade dos cristãos e, assim o fazendo, afirma-se o sentimento de autenticidade. Aproxima-se, portanto, do sentimento de posse, embora não de algo material,

²⁵¹ Apesar das semelhanças, nunca é demais reforçar que os interesses políticos e necessidades financeiras das duas nações eram diversos, inclusive para o estabelecimento de suas respectivas aquisições. NOVINSKY, 2007, p. 37.

²⁵² Embora não se possa descartar aquele sentimento entre todas as famílias. Especialmente àquelas diretamente ligadas ao segundo Estado português.

²⁵³ E se essa lógica prosperar, faz sentido a afirmação de A. Leon, segundo a qual “as relações dos judeus com a burguesia foram hostis desde o primeiro momento”. LEON, 1949, p. 89.

mas imaterial como a posse de uma fidedignidade. Todas as conjecturas, contudo, são meras digressões a partir do pensamento de Sartre. Sejam ou não completamente adequadas ou certeiras, servem, de um jeito ou de outro, a demonstrar o valor atemporal de suas observações sobre a discriminação étnica contra os judeus e seus descendentes.

E, no esteio dessa atemporalidade, vale frisar ainda a transcendência da percepção daquele povo enquanto uma nação amorfa, que não se limita a fronteiras geográficas. Parece assente na historiografia que um aspecto assumido pelo senso comum a respeito dos judeus foi, desde a Antiguidade, o fato de comporem uma nação sem território, mas com uma identidade própria. Não é preciso esforço para admitir que a percepção sobre a população judia sempre foi a de um “exogrupo”²⁵⁴ a partir do critério territorial. É dizer que, em qualquer aglomeração humana europeia – especialmente aquelas fundadas em um paradigma teológico diverso (cristãos ou muçumanos) – os judeus foram sempre vistos como estrangeiros, ainda quando nacionais pelo nascimento. Isso recorrentemente figurou como um obstáculo à convivência harmônica.

Pelo menos desde o século XI encontramos referências pulverizadas sobre a sensação de desconforto – e desconfiança – em relação aos hebreus, a partir do sentimento de que eles, acima de qualquer identidade local, seriam sempre pertencentes a uma pátria sem fronteiras. Algo que, na atualidade, poderíamos entender como uma comunidade internacional. Esse sentimento aparentava estar especialmente presente em comunidades pequenas e apegadas a regionalismos. A referência que se agregou à imputação étnica àquele povo é o que mais tarde levou seus membros a serem conhecidos como “gente da nação”.

Por essa perspectiva, não seria devaneio considerar que a identificação dos judeus como um “exogrupo” – considerando novamente a definição de David G. Myers – tenha contribuído para a formação do sentimento de pertencimento dos próprios europeus aos seus meios²⁵⁵. Leva a crer ainda que esteja, em algum grau, relacionada com o processo de instrumentalização do ódio étnico em prol da consolidação dos Estados nacionais, como observamos em relação à Espanha e nos aprofundaremos adiante no título 2.2.1.

De toda feita, vale sintetizar que, embora o, por assim dizer, “internacionalismo” dos judeus tenha sido uma questão a ser resolvida no pós-Segunda Guerra, a percepção dessa

²⁵⁴ Adotando aqui o conceito técnico desenvolvido pelas ciências da psicologia e trazido até nós por David G. Myers. MYERS, David G. *Psicologia*. Tradução Daniel Argolo Estill e Heitor M. Corrêa. Rio de Janeiro: LTC, 2015. p. 569.

²⁵⁵ “A definição social de quem você é também indica quem você não é. Traçar mentalmente um círculo que define quem somos “nós” (o endogrupo) exclui os que são “eles” (o exogrupo). Tais identificações de grupo normalmente promovem um viés do endogrupo – o favorecimento do próprio grupo”. MYERS, 2015, p. 526.

situação como um problema já fazia parte do feixe de questões que alimentava a ojeriza étnica na Europa, especialmente entre os séculos XVI e XVIII, que aqui nos interessam.

Adiante, é importante mencionar também o incontroverso aspecto religioso do antijudaísmo²⁵⁶. Primeiramente, há a óbvia oposição entre o judaísmo e o cristianismo, enquanto religião adversa. Nos processos de formação de identidade dos povos, em períodos em que o papel do divino e dos mitos é marcante, o apego aos estandartes religiosos parece determinante. Por isso, o elemento religioso é tão ou mais significativo para a identificação do povo quanto o território ou a língua – os judeus, inclusive, são a melhor amostra disso. Mas se esse processo de formação presume o engendramento social ao redor de uma religião central, é natural que o elemento estranho seja percebido como disruptivo²⁵⁷.

Nos primeiros capítulos deste relatório nos dedicamos a demonstrar como, no processo de formação do catolicismo e desenvolvimento da Igreja Católica, os hereges tiveram esse papel disruptivo. Aliás, é importante lembrar que os primeiros movimentos heréticos a ganhar notoriedade lograram-na no momento de formação das primeiras comunidades cristãs do período pós-invasões bárbaras, justamente por se oporem ao protagonismo absoluto do catolicismo nos projetos dos estratos sociais dominantes. O que se observa em relação aos judeus no século XVI – e talvez desde o século XI – em parte da Europa tem como inegável similaridade o momento de desenvolvimento de identidades comunitárias, mas agora na imensamente maior dimensão de Estados nacionais²⁵⁸.

Então, pelo aspecto religioso, os professantes da fé mosaica, em algumas partes do Ocidente conhecido, eram disruptivos por estarem alheios ao paradigma católico enquanto elemento formador do *status quo* estabelecido local ou nacionalmente. Em outras partes – como na Espanha – a alienação dos judeus sob fundamento religioso transcende para a dimensão secular do Estado e os torna percalços de um projeto nacional. É, contudo, uma trajetória condicionada à identidade teocêntrica assumida pela própria nação hispânica. De modo que, de uma feita ou de outra, os judeus daquele período foram tidos como a própria expressão da deturpação religiosa.

²⁵⁶ Para Karl Marx, “a forma mais rígida da antítese entre o judeu e o cristão é a antítese *religiosa*”. Isso, inclusive, é uma das bases para seu argumento a favor da supressão das religiões nos Estados. MARX, 2010, p. 13.

²⁵⁷ Sobre isso, José Lúcio de Azevedo comenta que D. Catarina, esposa de D. João III, já via na Inquisição um recurso único para “não somente debelar a heresia, senão também conseguir a homogeneidade da fibra nacional, a que aspiravam as populações”. AZEVEDO, 1989, p. 63.

²⁵⁸ Sem ignorar que entre um e outro cenário há também a semelhança entre os paradigmas e metodologias persecutórias, aliás criadas e desenvolvidas pela Igreja a partir da experiência herética dos primeiros séculos de catolicismo. Foi a razão pela qual nossa pesquisa explorou inicialmente aquela conjuntura.

Eram também expressões dessa forma de deturpação os mouros e os movimentos heréticos antigos ou os novos, como a bruxaria. Em relação a eles, contudo, o mundo católico não empreendeu uma campanha tão fervorosa de perseguição. A singularidade dos judeus, a partir da qual é possível rastrear alguma correlação determinante para o particular acozamento que sofreram, parece estar no seio da própria história bíblica. Em outras palavras, o que conferiu protagonismo aos filhos da tribo de Judá está intimamente ligado ao papel deles na mitologia cristã.

É impossível ignorar – como foi impossível que os cristãos ignorassem ao longo dos séculos – o papel dos judeus na tragédia de Cristo. A culpa – ou melhor dizendo, a “responsabilidade” – dos judeus na realização da profecia tida como sagrada é um dos temas mais complexos da teologia de todos os séculos. A participação dos hebreus na história messiânica do Deus encarnado dos cristãos foi determinante para como esse povo lidou com os seguidores da lei mosaica ao longo de dois milênios de cultura ocidental. Sobre isso, Sartre escreveu:

O que originalmente pesa contra ele é ter sido assassino de Cristo. Será que já paramos para pensar na insuportável situação desses homens condenados a viver numa sociedade que venera o Deus que eles mataram? Assim, o judeu é originalmente um assassino ou o filho de assassino (o que dá no mesmo para uma comunidade que concebe a responsabilidade de forma pré-lógica) e, portanto, está sob tabu. Evidentemente, não é isso o que explica o antissemitismo moderno; mas, se o antissemita escolheu o judeu como objeto de seu ódio, foi por causa do horror religioso que ele sempre escolheu²⁵⁹.

A cota insidiosa dos judeus no Novo Testamento foi o fundamento mediato e imediato de contendas entre as duas religiões. Tornou-se um componente silencioso do argumento antissemita, a justificar as falácias mais exóticas que povoaram a opinião pública. Até que muitas dessas falácias tornaram-se a própria verdade assumida pelos cristãos, e é difícil dizer se, em qualquer dos episódios de violência contra judeus no medievo, pulsava o autêntico ressentimento bíblico ou uma das suas muitas proles fantasiosas do imaginário europeu.

Conforme já mencionamos, muitas das conotações impostas aos judeus foram criadas a partir da deturpação de um costume judaico ou de um comportamento social típico daquele povo. Daí serem retroalimentadas pelo cenário discriminatório étnico estabelecido. É o caso, por exemplo, do exercício de certas atividades, ou da realização de dados hábitos. Mas outras dessas conotações tiveram inspiração em extrapolações imaginativas das referências bíblicas.

²⁵⁹ SARTRE, 1995, p. 45.

Nesse gênero encontra-se a questão do sangue impuro que corrompe os descendentes do povo hebreu e determina seu caráter e seu ânimo. Estão também as suposições de que dadas características físicas são expressões de uma ascendência amaldiçoada. Tudo isso se une a um complexo de características materiais e imateriais a definir, no imaginário do homem europeu, o inimigo público por excelência dos cristãos. Mas essa percepção da condição de judeu como um complexo de circunstâncias é importante para onde queremos chegar. Sartre sintetiza:

Outros traços, como a forma do nariz e das orelhas, são puramente anatômicos, e outros são puramente psíquicos e sociais, como a escolha da roupa e dos óculos, as expressões e os gestos. Portanto, o que me indica que ele é israelita senão esse conjunto indecomponível em que o psíquico e o físico, o social, o religioso e o individual se interpenetram?²⁶⁰

De fato, Vicente da Costa Matos, na primeira metade do século XVII, registrou, em relação à gente de Israel, uma série de características depreciativas, supostamente inerentes àquela etnia. Dizia que “eram feios de rosto, por ter Deus, por desprezo, assinalado-os dessa forma. Além disso, exalariam um mal cheiro dissipável somente com o batismo. Ao falarem, cuspiam-se “por si e uns aos outros nas barbas”. Para Vicente da Costa, era um “castigo de haverem cuspidido a Cristo quando o martirizaram”. E ainda uma atribuição curiosa: “os do sexo masculinos são menstruados, provavelmente também por castigo”. Tudo isso e além de “outras semelhantes inépcias”²⁶¹.

Mas se o sentimento antijudaico tem várias fontes, muito mais numerosas são suas expressões. Tão variadas e diversas quanto a própria criatividade humana. Carsten L. Wilke lembra que a aversão aos judeus se manifestou até nos preconceitos difusos invocados em poesias²⁶². Por isso, o que alcança o período em análise no presente estudo (séculos XVI a XVIII) é o resultado das origens mencionadas nas páginas anteriores, agregadas dessas inúmeras manifestações e “maturadas” pelo tempo. Analisar essa metamorfose e compreender seus efeitos são as tarefas do título seguinte.

2.2 A QUESTÃO JUDAICA NO CONTEXTO EUROPEU DOS SÉCULOS XVI-XVIII

²⁶⁰ SARTRE, 1995, p. 43.

²⁶¹ AZEVEDO, 1989, p. 179.

²⁶² WILKE, 2009, p. 41.

A visão dos judeus que alcança a Europa do século XVI tem, como veremos adiante, várias diferenças daquela que identificamos na Alta Idade Média. Independente, mas associada a isso, está a própria trajetória histórica do continente. Seus fatores sociais, políticos e religiosos levaram a um mosaico de algumas nações e vários povos. O mapa europeu sofria rearranjos constantes por razões diversas. Guerras, doenças ou mesmo acordos matrimoniais alteravam profundamente as estruturas administrativas dos governos. Os processos migratórios, causados por essas mesmas razões, promoveram o intercâmbio de culturas, bem como de material genético. Por tudo isso, as metamorfoses que a Europa sofria não eram raras ou pontuais. A cidade que fosse devastada por uma guerra ou pela peste, por exemplo, muitas vezes renascia após alguns anos sob um novo governo, um perfil populacional diverso e inspirações culturais absolutamente diferentes.

Mas ainda que houvesse muitos fatores determinantes do panorama social europeu e fossem relativamente frequentes as suas alterações, um elemento se estabelece como constante comum ao Ocidente conhecido: o paradigma religioso católico. Em relação aos israelitas, é inegável que tenha tornado mais difícil a integração social, pois o judeu já tinha aquela série de obstáculos para se integrar à sociedade europeia, conforme relatado nas páginas anteriores. É de se imaginar que ainda haveria desafios, mesmo que o catolicismo não tivesse alcançado a hegemonia religiosa²⁶³. Mas a sociedade europeia tornou-se essencialmente cristã e predominantemente ortodoxa. O cenário que se consolidou no século XV talvez não pudesse ser mais desfavorável ao povo judeu.

Não é uma questão nova na sociologia a problematização das relações entre cristãos e judeus e o significado histórico do antagonismo entre esses povos. O tema é complexo e envolve uma análise abrangente em relação à amostragem temporal e profunda em relação aos inúmeros aspectos envolvidos. Karl Marx sintetiza o desfecho histórico da relação entre as duas religiões da seguinte forma: “O judaísmo atinge seu apogeu com a consagração da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só alcança a consagração no mundo *cristão*”²⁶⁴.

Embora seja uma leitura simplista do que se transmutou a questão na Europa ao longo dos séculos até a modernidade, não se pode negar o mérito de Marx em identificar a metamorfose do aspecto religioso da questão judaica em algo de conotação absolutamente diversa (econômica, no caso). É precisamente o início da trajetória que levará à

²⁶³ A exemplo das experiências hebreias na África e Ásia, sobre as quais não se pode dizer que tenham sido muito mais bem-sucedidas.

²⁶⁴ MARX, 2010, p. 49.

transfiguração, entre os portugueses, de um problema religioso em étnico (item 2.2.2). O primeiro passo dessa mudança parece ter uma natureza econômica clara. Aquela mudança essencial das bases econômicas europeias, na Baixa Idade Média, que relatamos no título 2.1.1, é a primeira faísca de um “novo” processo de integração do povo hebreu²⁶⁵. Como veremos, será uma integração que paulatinamente se estabelece às custas do questionamento das bases do Antigo Regime. Certamente isso é que atrai uma resposta igualmente inédita das instituições vigentes.

Trataremos do tema nos títulos seguintes, mas, por ora, é importante registrar apenas que a afetação do povo judeu a um elemento essencial das mudanças paradigmáticas operadas no final da Idade Média não foi voluntária. Cecil Roth explica:

O judeu poderia ter sido afastado de suas atividades forçadas se – como a experiência moderna demonstrou amplamente – tivessem sido removidas as causas que o levaram a tais atividades. O judeu poderia ter voltado sua atenção para a agricultura, se apenas tivesse recebido garantias de posse, tivesse sido colocado em posição de igualdade com outras pessoas, tivesse podido contratar trabalhadores não-judeus em caso de necessidade. O judeu teria voltado de bom grado ao comércio, se tivesse sido recebido na Corporação dos Mercadores, gozando dos privilégios que esta outorgava. Mas, pretender alterar seu modo de vida, enquanto permaneciam inalterados os mesmo preconceitos, a mesma insegurança que o ameaçava, a mesma diferenciação que recebia no tratamento, isto era impossível; os hábitos de toda uma vida e a influência hereditária de gerações passadas não podiam ser cancelados com facilidade²⁶⁶.

Em outras palavras, é impossível isolar hermeticamente qualquer elemento do preconceito em relação aos judeus. É preciso que todos os elementos apresentados aqui sejam entendidos como indissociáveis, em certa medida. Igualmente inseparável é a existência de algum grau de similaridade da questão judaica ao longo de todo contexto político e social europeu (o que justifica o título da seção).

Por certas confluências da marcha histórica – que merecem uma pesquisa própria – o preconceito contra judeus da Sicília não se difere, em manifestações, daquele registrado entre os ingleses; a rejeição que relatamos entre os franceses não parece diversa daquela que os poloneses impuseram. Talvez por aquele pano de fundo católico que mencionamos ou pelo

²⁶⁵ As tentativas de integração ao longo dos séculos foram inúmeras e, por vezes, fracassadas. Períodos de harmonia foram sucedidos por rupturas que trouxeram novos eventos de exclusão. Especificamente no período sob análise, contudo, é inegável que a Modernidade tenha trazido uma progressiva integração dos judeus à sociedade europeia. Uma situação que há muito já era identificável nos reinos ocidentais é percebida pela historiografia como o grande comburente da guinada “humanizadora” que se observou em benefício dos judeus: a participação nas cortes. Parece que é dali que a integração judia trouxe melhores resultados à causa de seu povo.

²⁶⁶ ROTH, 1963, p. 117.

passado histórico romano a incidir sobre um povo que conservava algumas mesmas características, independentemente do território em que se estabelecia. Ao longo de todo espaço europeu era possível observar algo de uniforme no sentimento contra os hebreus. Essa afirmação, contudo, deve ser lida com cautela. Embora as similitudes sejam inegavelmente preciosas para nosso trabalho e as utilizemos como fontes de comparações valiosas, é através das particularidades que esta pesquisa alcança a inventividade pretendida. Esse caminho aponta para a especial situação dos filhos de Israel na Península Ibérica.

Para Cecil Roth, a degradação dos judeus na Península Ibérica não acompanhou a que se observou no resto do continente europeu. Nela, sempre tiveram uma representação notória. Em Castela, Aragão, Navarra e Portugal as populações eram expressivas, mas na região da Catalunha foi dito que a comunidade judaica tinha uma vida como em nenhum outro lugar na Europa²⁶⁷.

As ondas de antijudaísmo dos séculos XIII e XIV não atingiram a península com a mesma força. Mesmo assim, tornaram-se dignas de registro explosões de intolerância em Navarra, Catalunha e Jaca. Mas, no final da décima quarta centúria, a posição relativamente confortável dos judeus na Espanha começou a se deteriorar. Em 1355, uma guerra civil que assolava Castela contrapôs o rei Pedro²⁶⁸ ao seu irmão bastardo, Henrique de Trastámara. Os judeus apoiaram abertamente o primeiro. Por isso não foi surpresa quando Henrique, após depor seu irmão, iniciou uma campanha em desfavor dos sefarditas. A isso juntaram-se a intolerância religiosa por parte da Igreja e o já antigo preconceito popular²⁶⁹.

Os hebreus portugueses saborearam um contexto de tolerância semelhante ao hispânico. Todavia, o objeto da presente pesquisa situa-se no vértice da mudança paradigmática entre a realidade lusa anterior e posterior ao século XVI. Assim sendo, destinar-se-á um tópico inteiro para os judeus em Portugal e para a transfiguração da questão religiosa em étnica naquela nação. Mas não sem antes compreender como isso se dá pela instrumentalização da aversão aos judeus.

2.2.1 A instrumentalização da aversão aos judeus pelo confessionalismo e o papel das verdades construídas em um paradigma correspondista

²⁶⁷ Ou, pelo menos, não no mesmo grau. ROTH, 1963, p. 132.

²⁶⁸ A ser infamado como “Pedro, o Cruel”, por seus adversários.

²⁶⁹ ROTH, 1963, p. 134.

Uma importante leitura que se deve fazer do contexto europeu do final da Idade Média e início da modernidade é a relação entre a religião e a formação dos Estados em torno da figura régia. Embora já tenhamos tratado do assunto em certa medida, quando relatamos o papel da Inquisição entre os espanhóis, convém fazer uma abstração do processo político que tomou a religião católica como aríete do novo modelo de Estado. Somente após será possível entender que a Inquisição e a discriminação étnica em relação aos judeus e cristãos-novos foram peças desse mesmo complexo xadrez europeu. A introdução a esta temática nos parece bem desenvolvida por José Lúcio de Azevedo, considerado um dos maiores estudiosos sobre a história dos cristãos-novos portugueses:

A unidade da crença entre os súbditos e a sua identidade com a do soberano era um princípio político, cuja necessidade se revelou, na aparição do Estado moderno, como complemento indispensável da unidade do poder régio. Por esse princípio, durante mais de um século, a Europa foi posta a fogo e a sangue; por ele morreram os huguenotes, por ele os povoadores da América inglesa tiveram de se expatriar, por ele mandou Luís XIV montar os seus súbditos. Na Alemanha, por ocasião da Reforma, os príncipes levavam consigo os povos para a nova religião, e, se algum deles reapostatava, ao catolicismo regressava também o povo. Por toda a parte a intolerância do Estado em matéria religiosa era razão de governo e não de consciência. Em Portugal não podia suceder de modo diferente²⁷⁰.

Além da relação entre crença e soberano, a aproximação que o autor faz entre a situação alemã e portuguesa nos é conveniente. Os estudos historiográficos sobre a Reforma e a Contrarreforma nos trouxeram uma importante perspectiva sobre o papel das religiões cristãs no processo de centralização política da Baixa Idade Média. Isso porque no final da década de 1970 os historiadores Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling capitanearam o surgimento da chamada “teoria da confessionalização”. Segundo essa tese, seria observável um processo de formação de grupos e comunidades a partir de certas profissões de fé, donde a religião passa a ser utilizada como mecanismo de controle e de garantia da adesão às estruturas políticas. Embora as discussões que envolvem o tema abranjam diversas outras questões e se estendam para antes e depois do período de vida desses autores, é preciso reconhecer o valor do trabalho desenvolvido por eles no sentido de sintetizar a riquíssima discussão sobre a consciente instrumentalização do cristianismo pelas figuras centralizadoras de poder na Europa do século XVI²⁷¹.

²⁷⁰ AZEVEDO, 1989, p. 111.

²⁷¹ REINHARD, Wolfgang. Pressures towards confessionalization? Prolegomena to a theory of the confessional age. In: DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation*. Oxford: Blackwell, 1999. p. 169-192; SCHILLING, Heinz. *Religion, political culture and the emergence of early modern society – essays in German and Dutch history*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Diversas obras dos próprios Reinhard e Schilling e de outros estudiosos povoaram o mundo científico com o tema, proporcionando uma já relativa maturidade de alguns pontos matriciais. Ainda assim, subsistem críticas incisivas acerca da capacidade de o confessionalismo se sustentar enquanto teoria independente²⁷². Mas o debate acerca do valor do confessionalismo enquanto um paradigma historiográfico não nos interessa. Não nos convém aprofundar mais do que o necessário no assunto. Para a leitura aqui proposta sobre o papel da Inquisição na perseguição étnica aos cristãos-novos importa somente resgatar algumas questões essenciais da teoria da confessionalização. E, ao menos para esse intento, é inegável que a teoria confessionalista se revele como um paradigma hermenêutico válido da trajetória histórica do catolicismo na Europa.

Para compreender o valor da teoria confessionalista é preciso fazer uma breve reminiscência ao surgimento do processo de confessionalização. Desde o início do século XVI havia um esforço da cristandade em sintetizar a doutrina em “fórmulas”. Em resumo, a intenção era “formular o corpo global das doutrinas consideradas essenciais pela expressão eclesial que as assinava”²⁷³. Essas “fórmulas” do corpo religioso são o que se pode chamar de “confissão” no sentido de unidade de crença²⁷⁴. O processo desencadeado pela formação das confissões cristãs é compreendido como essencial para o desenvolvimento do cristianismo e sua adaptação à modernidade²⁷⁵.

Para além do complexo universo de questões que a formação das confissões abrange, a teoria confessionalista vem agregar a leitura de que o processo de confessionalização foi tanto determinado quanto determinante do seu tempo. Seus defensores identificam nos movimentos políticos centrípetos observados na Europa uma matriz confessional indissociável. A lógica que orienta o surgimento da “confissão” de fé, enquanto conjunto de preceitos religiosos, passa a orientar a formação de estruturas sociais, como explica Rui Luis Rodrigues:

O processo confessional, pelo qual surgiram as diferentes confissões de fé e, ao redor delas, comunidades específicas, tornou-se, assim, o processo de confessionalização no qual se criavam estruturas que diferenciavam cada grupo com base na confissão, e mecanismos de controle que garantiam a adesão a essas estruturas. A confissão de fé (em alemão, *bekennnis*) ensejava a estruturação, ao

²⁷² LOTZ-HEUMANN, Ute. The concept of “confessionalization”: a historiographical paradigm in dispute. *Memoria y Civilización*, v. 4, 2001. p. 107.

²⁷³ RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão histórica do Ocidente na primeira modernidade. *Revista Tempo*, Niterói, v. 23, n. 1, jan./abr. 2017. p. 2.

²⁷⁴ Que, nessa concepção, não se confunde com a confissão enquanto sacramento ou confissão como objeto de prova.

²⁷⁵ Para Schilling, a confessionalização é essencialmente um “fundamental processo da sociedade”. SCHILLING, 1992, p. 209.

redor da fórmula de fé, de um conjunto social que passava a ser reconhecido por certos traços em comum, não necessariamente de natureza teológica; esse conjunto social estruturava-se, assim, como uma “confissão” (*Konfession*)²⁷⁶.

Em geral, os conjuntos sociais estruturados acerca de determinados traços alcançaram um nicho populacional mais amplo do que as fragmentadas agremiações características do medievo. Assim sendo, não é surpreendente notar que aqueles interessados na centralização política identificaram um conveniente caráter instrumental da religião no contexto do processo confessional. Os teóricos da confessionalização observam esse movimento tanto entre os católicos quanto entre os protestantes. No caso católico, o paradigma confessional definitivo é o Concílio de Trento. A partir dele traçou-se uma estrutura doutrinária e litúrgica de robustez e coerência inegáveis. Mais do que isso, na Reforma Tridentina é afirmado o veio mitológico que legitimaria os reis – presentes, passados e futuros – em uma nova ordem política a reorganizar o mapa europeu.

Por um lado, a introjeção da mentalidade confessionalista torna-se um paradigma de adaptação à nova realidade política europeia²⁷⁷. Por outro, atrela a profissão de fé religiosa à autoridade secular. É nesse atrelamento que ganha força a centralização do poder. O rei ungido que resguarda a espada da justiça secular divide sua autoridade divinamente concebida com o papa, detentor da espada espiritual²⁷⁸. Ambos, porém, são figuras centralizadoras no mundo conhecido. Contrapõem-se à fragmentação até então predominante na Idade Média.

Estabelece-se um modelo de controle até então incipiente: a capilarização do poder central em cada Estado. Ao contrário do que antes se observava, os poderes regionalizados passam a se apresentar como delegatários do poder central, e não como fração de autoridade que preponderava no âmbito local. Frente às novas disposições confessionais, o controle dos senhores feudais era pequeno ou nulo em relação a alguns assuntos. Para a teoria confessional, essa é a realização da leitura instrumental das igrejas feita pelos poderes centralizadores. Notou-se que o controle de todos, até o mais distante dos indivíduos do território, traria maior governabilidade ao poder centralizado. Isso não poderia se dar de forma

²⁷⁶ RODRIGUES, 2017, p. 9.

²⁷⁷ HOLZERN, Andreas. Katholische konfessionalisierung: ein epochenphänomen der frühneuzeit zwischen spätmittelalter und aufklärung. In: NEUHAUS, Helmut. *Die frühe neuzeit als epoche*. München: Oldenbourg, 2009. p. 261.

²⁷⁸ A questão não é simples e não se resume a isso. A historiografia e a teologia foram campos de riquíssimas discussões sobre o assunto, até o ponto de que as próprias contendas se tornaram objeto de estudos. É o caso da disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV, no final do século XIII. Sobre o tema, ver os trabalhos de STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525-537, dez. 2007 e SOUZA, José Antônio de C. R. de. Antes que houvesse clérigos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 87-110, set./dez. 2014.

melhor do que através de uma voluntária e “espontânea” adesão ao modelo confessional disseminado²⁷⁹.

A dinâmica é genial. O indivíduo é compelido a se identificar com dada confissão. É o que lhe permite ser “salvo” e o que o coloca como membro do Estado e parte da identidade coletiva. Essa aderência à confissão coletiva, no entanto, legitima um processo de normatização que se desencadeia na realização dos ensejos ortodoxos. Pois, se a fé verdadeira descortina tanto o caminho para a realização individual, quanto para a comunitária, a busca pela uniformidade religiosa torna-se justificável. Tudo sob o controle e a indução dos estratos política e religiosamente dominantes²⁸⁰.

Mesmo com uma lógica tão eficiente, a adesão e, conseqüentemente, o controle pretendidos demandaram os mais notáveis esforços de propaganda e antipropaganda. Em relação aos próprios núcleos confessionais e em relação aos perigos materiais ou transcendentais que havia para aqueles distantes da confissão cristã. É onde entra o protagonismo dos judeus. Esse povo, já rejeitado por todos aqueles motivos que expusemos, torna-se um pivô essencial para a guinada política almejada através da confessionalização. As bruxas, as heresias regionais ou o protestantismo dividiram o palco com os judeus. Tiveram maior ou menor participação em espetáculos persecutórios conforme as particularidades de cada região, ao que nos interessa a realidade ibérica.

Conforme demonstrado em tópico anterior, não faltavam razões historicamente cultivadas para que os cristãos tivessem os israelitas como desafetos. Qualquer uma ou várias delas serviam ocasionalmente como folha de rosto dos projetos encabeçados pelos estratos sociais dominantes. O confessionalismo entra como um elemento extra nessa fórmula, quando utilizado em prol da formação do Estado centralizado. Em tal contexto, a Inquisição não é outra coisa senão um bom casamento do fator religioso com o persecutório. Não apenas solidifica a imposição da “mentalidade confessional” como uma direcionadora dos ânimos das populações, como dá a eles o sentido unificador do inimigo comum.

Aqui nos importa destacar o alto grau de afinidade dessa mentalidade confessional com a Inquisição. Rui Luis Rodrigues afirma que o estabelecimento da Inquisição se explica em termos das dinâmicas mentais da sociedade estamental europeia²⁸¹. As reflexões desenvolvidas no núcleo dessa questão permitem elaborar o argumento sobre um ponto

²⁷⁹ ZIEMANN, Benjamin. Säkularisierung, konfessionalisierung, organisationsbildung. Aspekte der sozialgeschichte der religion im langen 19. Jahrhundert. *Archiv für Sozialgeschichte*, 47, 2007. p. 500.

²⁸⁰ REINHARD, 1999, p. 10.

²⁸¹ RODRIGUES, 2017, p. 11.

essencial da presente pesquisa: o papel do foro íntimo na projeção institucional da Inquisição. Conforme o próprio Rodrigues, o ambiente da sociedade estamental do medievo era absolutamente “desprovido da noção personalíssima de foro íntimo”²⁸². O papel de defesa da fé tem uma conotação social e por isso proliferaram-se as jurisdições a conviver com um paradoxo invencível: tutelar os designios da alma sem se adentrar o claustro psíquico. Há uma frustração terrível em não se superar o já “vigente” princípio de *cogitationis poenam nemo patitur*²⁸³ em um tempo em que o delito pouco ou nada ultrapassa os limites da subjetividade.

O campo onde se estabelece o que hoje entendemos como foro íntimo não é outra coisa senão a trincheira final onde aquele paradoxo se resolve na reserva do possível²⁸⁴. Mas é precisamente ali que o sistema inquisitorial se prende a manifestações da intimidade para “jurisdizer” que dado réu é praticante do judaísmo, por tais ou tais expressões notadas no seio de sua intimidade. E, em termos jurídicos, é o resgate do correspondismo enquanto pedra de toque do procedimento inquisitorial²⁸⁵.

Felipe Martins Pinto esclarece que o correspondismo, como teoria da verdade, comporta a “possibilidade de se reproduzir o acontecimento, projetar a ocorrência concreta ou refletir o fato”²⁸⁶. Considerando o encadeamento analítico que desenvolvemos, o sistema inquisitorial se orienta por intrínsecas verdades correspondistas. Por exemplo, no caso daquele que incorre em culpa por judaísmo, a verdade (ser judeu) se encontra no claustro psíquico, mas é projetada, por exemplo, no hábito, exercido na intimidade, de comer pão ázimo em certas ocasiões (projeção). Essa relação de correspondismo entre verdade existente no claustro e projeção percebida nos hábitos leva à presunção de que dado hábito será invariavelmente uma revelação do judaísmo.

Mas essa não é a única relação entre significante e significado de que a Inquisição se aproveita. No exemplo dado, o ato de comer pão ázimo não teria relevância jurídica se houvesse uma construção a afirmar: “comer pão ázimo em dada ocasião é um ato de judaísmo”. É nesse ponto que a macro questão do judaísmo encontra-se com a microestrutura validadora do inquisitorialismo.

²⁸² RODRIGUES, Rui Luis. Reflexões sobre o humanismo português no alvorecer da época confessional. *Revista Angelus Novus*, São Paulo, ano II, n. 2, 2011. p. 63.

²⁸³ “Ninguém pode sofrer punição pelo pensamento”, em tradução livre.

²⁸⁴ Como inexiste a compreensão de foro íntimo como espaço de liberdade, não surpreende a falta de escrúpulos das jurisdições em invadi-lo para realização de qualquer intenção social ou mesmo espiritual.

²⁸⁵ Observável, inclusive, desde a primeira Inquisição a que fizemos referência no capítulo introito.

²⁸⁶ PINTO, Felipe Martins. *Introdução crítica ao processo penal*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012. p. 81.

É preciso lembrar a conclusão de Rodrigues segundo a qual “o conceito de ‘processos de confessionalização’ nos permite conceder à religião o papel devido na construção dos modos de ser e de pensar do Ocidente”²⁸⁷. De fato, os processos de confessionalização são identificáveis na construção de diversos modos de pensar do Ocidente, e isso não é menos verdade em relação aos judeus, como já asseveramos. Algumas das “verdades” assumidas pela cristandade em relação aos hebreus já existiam nos primeiros anos da religião católica; outras, até antes. Mas o que o confessionalismo promove é o surgimento de verdades vocacionadas aos interesses daqueles estratos que, por qualquer motivo, empenharam-se no projeto confessional.

Por exemplo, revela A. Leon que referências históricas já levaram a crer em uma causalidade entre a presença de judeus e o desenvolvimento de certas cidades ou, por outro lado, a perseguição a eles e o declínio dos espaços urbanos. A leitura dessa relação, contudo, parece ter sido posteriormente reduzida à mera correlação entre tais eventos. Daí prevalecendo a perspectiva de que, na verdade, foi a prosperidade das cidades que atraiu os mosaicos, enquanto as medidas perseguidoras eram um reflexo do declínio daqueles espaços urbanos²⁸⁸.

No mesmo sentido, entre os intelectuais portugueses do século XVII não se pôde ignorar a presença de uma compreensão deturpada das relações entre causa e efeito incluindo os descendentes de Israel e a prática de atividades que levavam ao acúmulo de capital. Uma constante observada por José Lúcio de Azevedo foi o sentimento de que a “mística” boaventurança dos judeus alimentava-se da desgraça que trazia aos cristãos. E enxergando os judeus como uma peste social, advertia-se que a leniência das instituições para com a proliferação daquele povo inevitavelmente conduziria à ruína²⁸⁹.

Tanto essas verdades maiores como aquelas menores (como a do pão ázimo) em relação aos judeus serviram para alimentar o sistema inquisitorial. E no passo de estabelecimento dos tribunais régios do Santo Ofício, sob aspirações confessionalistas, é que a questão persecutória começa a ganhar contornos étnicos em Portugal, nosso principal campo de estudo. O processo confessional desenvolvido em terras lusas patrocina o surgimento de uma outra verdade perigosíssima. Dessa vez, em relação aos cristãos-novos. Trata-se da “certeza” de que os cristãos-novos, pelo sangue que corre em suas veias e os inclina às

²⁸⁷ RODRIGUES, 2017, p. 14.

²⁸⁸ LEON, 1949, p. 111.

²⁸⁹ AZEVEDO, 1989, p. 213.

perversidades do caráter, são eminentemente dissimulados em suas intenções, interesses e hábitos.

A rejeição assume definitivamente sua feição étnica ao se estabelecer através de parâmetros correspondistas dos quais os cristãos lusos não poderiam se livrar no contexto do Antigo Regime em que se encontravam: o (des)valor do sangue e as “verdades” associadas a ele. Os itens definitivos deste relatório serão destinados precisamente a apontar essas certezas construídas com um paradigma correspondista e os institutos jurídicos que evidenciam perseguição de natureza étnica. Ambos amparados em realidades que repousam no claustro psíquico.

Antes disso, para que a teorização jurídica não rompa com as induções históricas desenvolvidas, convém demonstrar a realização do projeto confessionalista em Portugal e a observável existência de suas metodologias características na Inquisição régia estabelecida a partir do século XVI.

2.2.2 Diretrizes confessionais na atuação do Santo Ofício português

Consolidando as conclusões do título anterior, o panorama político europeu que se formava no século XVI então apresentava, de maneira geral, essa característica notória: uma paulatina centralização de poderes nas mãos de dinastias que condensavam aspirações nacionais e religiosas. Sob esta última, empreendida com aquela proposta de capilarização governamental, é que proliferaram os instrumentos de controle com viés religioso:

Assistiu-se à intensificação de dinâmicas de controle que, conquanto já existentes no que diz respeito ao mundo católico, passaram a assinalar, sob formas específicas em cada contexto, todos os ambientes confessionais: teremos, assim, as visitas episkopais e inquisitoriais nos territórios católicos²⁹⁰.

Um dos aspectos do ineditismo da presente tese reside precisamente na compreensão da Inquisição portuguesa (em sequência à espanhola) como um desses mecanismos de controle sob o viés confessional da religião, a servir aos interesses políticos centralizadores. Nessa linha de percepção do Santo Ofício como um instrumento que beneficiou um confessionalismo na Península Ibérica, José Lúcio de Azevedo já reconhecia que a Inquisição implementada “em Espanha e em Portugal, era realmente a Inquisição de Estado: tendo por objeto menos defender a fé que manter a ordem no interior; buscando a unidade da crença

²⁹⁰ RODRIGUES, 2017, p. 10.

com intuito político antes que religioso”²⁹¹. Verdadeiramente um tribunal régio com armas eclesiásticas²⁹².

A conclusão de Azevedo é um claro indício de que a Inquisição ibérica tenha se alinhado às pretensões confessionais. Mas seria correto concluir isso em relação aos portugueses e, especificamente, no trato destes com os judeus e seus descendentes? Na leitura do historiador alemão Ute Lotz-Heumann, acompanhando Wolfgang Reinhard, sete métodos ou mecanismos são identificáveis em um processo de confessionalização: i) existência de uma doutrina pura; ii) distribuição e reforço das normas; iii) propaganda e censura; iv) internalização das normas; v) disciplinamento da população (inclusive minorias); vi) ritos e controle de ritos; e vii) regulação de linguagem²⁹³.

Ao longo das páginas seguintes, serão providos vários exemplos de cada um dos mecanismos registrados por Heumann no contexto inquisitorial português. Por ora, basta confirmar que eles foram todos prontamente identificáveis pela pesquisa que se relata na presente tese. A “doutrina pura” do primeiro método confessional se emparelha com as determinações do Concílio de Trento, associação reconhecida por Rodrigues:

Portugal se situou, dessa forma, diante de um quadro de enrijecimento doutrinário que se revelou comum a todo o cenário europeu, colocando em evidência, obviamente, suas especificidades: a presença já forte do catolicismo tradicional, intensificada pela repercussão das decisões tridentinas: um sentimento de crise, tanto política, com a morte do soberano e as incertezas das regências, como econômica e social, marcadas também pelas dificuldades ultramar, com a perda de praças fortes no norte da África e o progressivo colapso do monopólio do tráfico oriental. Os últimos anos dos Quinhentos seriam marcados, assim por um sentimento de desengano, “uma austera, apagada e vil tristeza”, no dizer de Camões²⁹⁴.

Já o mecanismo de “distribuição de normas” se evidencia através dos regimentos e inúmeras normatizações do Santo Ofício. Aliás, através delas e de outras normas da Cúria é que ocorre um regulação da linguagem, muitas vezes desfavorável aos cristãos-novos (como a proibição de prescrever receitas em latim). São também inegáveis a propaganda²⁹⁵ e a

²⁹¹ AZEVEDO, 1989, p. 63.

²⁹² Rui Luis Rodrigues registra que não são apenas observáveis as tentativas de intervenção do Estado na Igreja como também da Igreja no Estado. RODRIGUES, 2011, p. 59.

²⁹³ LOTZ-HEUMANN, 2001, p. 99.

²⁹⁴ RODRIGUES, 2011, p. 63.

²⁹⁵ O método confessionalista de propaganda é facilmente identificável naquele espetáculo consubstanciado nos autos de fé. Seu endereçamento ao propósito estigmatizante não passa despercebido pela historiografia: “A missão essencialmente antijudaica da Inquisição portuguesa manifesta na sua atividade e na sua propaganda enquanto dos autos-de-fé, era evidentemente um poderoso fator de estigmatização dos cristãos-novos enquanto grupo social”. WILKE, 2009, p. 85.

censura. Ambas podem ser facilmente depreendidas da proposta inquisitorial no contexto da Coroa portuguesa. Sobre isso, o historiador Carsten L. Wilke escreve:

Para Filipe II da Espanha, que herdou em 1580 a coroa de Portugal sob o nome de D. Filipe I, manter a repressão inquisitorial era uma estratégia de legitimação. O candidato dos independentistas, o bastardo real, D. Antônio, prior do Crato, tinha conseguido assegurar um certo apoio da parte dos cristãos-novos, que partilhavam o seu exílio em Inglaterra. Filho ilegítimo do infante D. Luís e de uma cristã-nova, Violante Gomes, a sua origem judaica era reconhecida; D. Antônio era igualmente apoiado pelo partido popular e pelo baixo clero, que representavam uma ameaça muito séria para a burguesia neocristã. Esta acabou por apoiar as pretensões de Filipe II, em grande parte em vista das imensas perspectivas económicas que a união das duas coroas abria. Um cristão-novo de Évora, o cronista gramático Duarte Nunes de Leão (c. 1530-1608), tornou-se o principal propagandista do novo regime²⁹⁶.

Diante da repressão noticiada por Wilke, observa-se também na população lusa a internalização das normas (católicas) e o controle de ritos (mecanismos iv e vi, listados acima). Face a esses dois métodos confessionais é que se estabelecem a “resistência” e a oposição aos costumes, hábitos e elementos religiosos característicos do judaísmo. Em decorrência disso, o estudioso supramencionado aponta que a política do rei D. Manuel, de Portugal, fora descrita como um “religiocídio” ou um “etnocídio”. A nomenclatura parece adequada, pois a política implementada por ele “visava abolir a identidade sociocultural dos judeus, deixando-os fisicamente em vida”²⁹⁷. Nada mais característico de uma sociedade etnicamente excludente.

Sobre o último mecanismo a se identificar (disciplinamento da população), Wolfgang Reinhard já reconhecera que “a Igreja preencheu uma lacuna entre necessidade de disciplinamento e ausência de aparatos estatais apropriados”²⁹⁸. Desse preenchimento é que surgiu a relação mutualística/comensalista entre estrutura estatal e eclesiástica que explicamos no item 1.3.2. Mas o que é verdadeiramente importante em relação ao disciplinamento é o estabelecimento de padrões de conduta e hábitos cotidianos. Não fosse o disciplinamento confessionalista, é possível que o Santo Ofício tivesse alcançado números menores de perseguidos e condenados. Pois, como será devidamente ilustrado, alguns parâmetros persecutórios de judaizantes pairavam sobre a presunção de que todos os católicos seguiam à

²⁹⁶ WILKE, 2009, p. 86-87.

²⁹⁷ Wilke ainda aponta os precedentes desse “*modus operandi*” na Península Ibérica durante o período de domínio visigodo e depois entre os almóadas e os espanhóis, que haviam tentado forçar os judeus à apostasia. WILKE, 2009, p. 71.

²⁹⁸ REINHARD, 1999, p. 191.

risca certas práticas. Sobre aqueles que se distanciavam delas pairava a presunção – ou pelo menos o indício – de culpa. Um dos efeitos perversos do disciplinamento confessional.

Mas a tese de que o confessionalismo português expressou-se pela perseguição dos comportamentos atribuídos aos judeus secretos não se realiza somente pela identificação das metodologias características desse apossamento institucional. Citando outra grande referência dessa teoria historiográfica, podemos afirmar que o caminho do confessionalismo foi trilhado em Portugal utilizando-se de uma perseguição inquisitorial especialmente étnica, através das mudanças causadas pelo fenômeno confessional. Heinz Schilling menciona quatro mudanças políticas, sociais e culturais trazidas pelo confessionalismo: a) homogeneização de crença; b) controle social; c) desenvolvimento de identidade; d) ganhos para o Estado em termos de controle sobre a Igreja²⁹⁹.

Começando pelo fim, o ganho do Estado sobre a Igreja entra mais uma vez no apadrinhamento – que mencionamos há pouco – das atividades cartorárias, registrais e todas aquelas que nasceram da conveniente relação entre os dois poderes. Mas particularmente no caso da Inquisição portuguesa, o ganho do Estado parece ter sido ainda mais considerável. Anotamos no item 1.4.4 a resistência da cúpula católica em autorizar um Santo Ofício nas mãos da Coroa lusa. A relutância de Roma não surpreende. A exemplo da experiência espanhola e da própria Inquisição Medieval, o Santo Ofício demonstrou ser um instrumento eficiente de controle social e religioso. Naquele fervoroso debate sobre a prevalência da autoridade do rei ou do papa, a aquiescência com o comando régio sobre uma instituição como o tribunal inquisitorial diria muito. Mesmo assim, a história testemunhou a inauguração dos tribunais portugueses. No contexto da verificação de um processo confessionalista em Portugal, a autorização da Coroa para reger uma Inquisição régia se apresenta como inegável “ganho” do poder secular sobre o eclesiástico.

A homogeneização de crença, por sua vez, é observável pela pública assunção da ortodoxia católica pela Coroa portuguesa. É também notória pelo acolhimento das diretrizes tridentinas. Tais fatores religiosos, conforme observado no título 1.4, foram responsáveis pela construção da identidade portuguesa, que não se deu da mesma forma que a espanhola, que estava entrelaçada com a identidade nacional e a formação do Estado. Afinal, Portugal consolidara sua construção nacional com muito mais ligeireza. De toda forma, como não dizer que Portugal não se definia como uma nação homogeneamente católica entre os séculos XVI e XVIII?

²⁹⁹ SCHILLING, 1992, p. 209.

E, já falando da identidade portuguesa, é interessante notar que os esforços inquisitoriais de nomear o que poderia ser um “judaizante” acabaram por determinar o que significa ser um católico português³⁰⁰. Por mais que o tempo tenha inevitavelmente levado à mistura de tradições judaicas camufladas com costumes verdadeiramente católicos (como explicaremos adiante), é importante fazer registro do efeito confessionalista da Inquisição na autoimagem dos lusos. A noção da existência de um “nós”, que se diferencia essencialmente do “eles”, é o que tornou justificável o controle social expresso nos inúmeros regramentos jurídicos³⁰¹.

Os estatutos de pureza, as limitações no exercício de profissões e todas as normas segregatícias constituíram presunções jurídicas perniciosas para os judeus e seus descendentes. Juntaram-se a elas um acervo de corruptelas normativas e interpretações jurisdicionais desfavoráveis. Todas vocacionadas a exercer – ou pelo menos inspirar – um controle do governo centralizado(r). Este (é preciso que se entenda) não se resume à Coroa. A questão social envolvida é complexa:

A existência, no seio da comunidade portuguesa, de grupos numerosos adictos à crença judaica, constitui, desde os tempos remotos da nacionalidade, e ainda antes dela definitivamente formada, um fator importante de desequilíbrio social, a que umas vezes o poder ocorria com leis de exceção, outras vezes o desgosto popular opunha o saque, o incêndio, a matança, como elemento compensado; leis e explosões de selvagem violência bem depressa esquecidas, porque a pertinácia da raça estranha podia mais, na sua passividade, que o arbítrio empírico dos governos e o furor intermitente do populacho³⁰².

Mas é importante lembrar que, até a eclosão dos movimentos confessionais, a situação dos judeus permaneceu relativamente estável por um longo período na maior parte da Europa³⁰³. Em muitos lugares a população hebreia foi efetivamente assimilada pelas

³⁰⁰ Nesse sentido: “Do ponto de vista religioso, a população devia pensar e agir conforme os preceitos da Igreja Católica, pois um simples gesto poderia se transformar em um pretexto para o indivíduo ser denunciado ao Tribunal da Inquisição como criptojudeu”. CARNEIRO, 2005, p. 56.

³⁰¹ É particularmente interessante, nessa constatação, que as medidas segregatícias e persecutórias de semelhante natureza foram respostas institucionais identificáveis no espaço europeu dos séculos XV e XVI, especialmente diante das instabilidades do meio urbano. Aquelas mudanças essenciais na produção e na economia, que já mencionamos, parecerem ter sido catalisadoras de uma contramedida da qual a Inquisição foi um instrumento no espaço de Portugal. Então, entre os lusos, a Inquisição parece ter servido ao confessionalismo, como resposta aos “novos tempos” que surgiam na Europa e tiveram consequências particulares em cada nação. Sempre que as mudanças eram associadas aos judeus, contudo, as respostas pareciam ser revestidas de conotações segregatícias.

³⁰² AZEVEDO, 1989, p. 1.

³⁰³ Sem esquecer de ressaltar os episódios pontuais e aqueles repentinos surtos de rejeição que impulsionavam movimentos migratórios para leste ou oeste.

comunidades locais e mesmo em regiões de notória aversão³⁰⁴ houve períodos em que o apoio de monarcas e líderes regionais – ou mesmo da Cúria – arrefeceu os ânimos mais violentos. Daí uma observação importante do historiador A. Leon é a de que foi somente quando o campo começa a se “capitalizar” e “os fidalgos e camponeses começam a conquistar um campo de atividade cada vez mais amplo, que todas as classes entram em acordo para perseguir e expulsar os judeus”³⁰⁵. Tal acordo, contudo, entra em um impasse com as conversões forçadas e em massa ao catolicismo. O contexto é de conciliação entre aspirações ortodoxas e interesses econômicos sobre os judeus, mas as conversões de 1497 causaram impasse sobre a forma de realizar tais pretensões.

2.2.3 A transfiguração do problema religioso em étnico a partir das diretrizes confessionais

A historiografia já reconhece (sem deixar de haver controvérsias) que parte da discriminação imposta aos judeus ibéricos, a partir do século XV, foi conscientemente direcionada à frenagem da promissora ascensão social da nova burguesia³⁰⁶. Esta, intimamente relacionada aos costumes e ofícios judeus, pouco a pouco tornava-se protagonista da profecia de novos tempos, especialmente a partir do momento em que os descobrimentos se tornaram o catalisador do fortalecimento internacional de Portugal. Seria um perigo ao modelo ortodoxo católico se os conversos ou seus descendentes fossem tidos como responsáveis por qualquer prosperidade no reino. Frente a uma perspectiva tão assustadora, os estratos nobres da sociedade lusa e da Igreja jogaram a batalha pela preservação do *status quo* com dois dos elementos basilares do Antigo Regime: o determinismo do nascimento e a relação de sangue.

Foi então por esse impulso bípede, em realização das finalidades confessionais, que se fez conveniente ao poder centralizador e aos estratos que o apoiavam a projeção de um caráter étnico à rejeição aos judeus. O estabelecimento de um inimigo comum sempre foi um agregador inegável. E isso já havia sido projetado contra os judeus naqueles outros contextos

³⁰⁴ Sartre entende que “o judeu é perfeitamente assimilável pelas nações modernas, porém, ele se define como aquele que as nações não querem assimilar”. SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução J. Guinsburg. 5. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. p. 39. Vemos essa noção já em voga no século XVI.

³⁰⁵ LEON, 1949, p. 89.

³⁰⁶ CAVALHEIRO, Luís Fernando Costa. “Vós tendes por pai ao diabo”: preconceito racial nos sermões de autos de fé da Inquisição portuguesa (1612-1640). *Labirinto*, Porto Velho, ano XVII, v. 27, n. 1, jul./dez. 2017. p. 177.

que mencionamos no título anterior. Antes de Portugal, o já consolidado ódio aos judeus tomara o caminho – ou melhor, a desculpa – da herança maldita que se transmitia pelo sangue. Essa condição de herdeiro de judeu já dera azo a perseguições em outros pontos da Europa, como lembra Cecil Roth em relação à Inglaterra do século XIII³⁰⁷. A inspiração não poderia ser mais conveniente para a significação que se pretendia imprimir aos cristãos-novos³⁰⁸.

Mas a mudança paradigmática para os parâmetros étnicos representa um alargamento das vias de rejeição. Afinal, o referencial étnico não se prende diretamente a nenhum fator religioso e parece se alimentar daquelas “verdades” que a tradição pouco a pouco construía acerca do povo judeu. Uma exemplar, mencionada por Jean-Paul Sartre na obra “Reflexões sobre o racismo”, é a afirmação de que “A única coisa que censuro aos judeus é o seu instinto gregário: se a gente deixar entrar um em qualquer negócio, ele trará outros dez consigo”³⁰⁹. É idêntica à que José Lúcio de Azevedo tinha observado no Portugal seiscentista, mas buscamos em Sartre o reconhecimento de sua conotação racial.

Nessa nova conotação, que escapava do argumento religioso, qualquer predicado poderia ser ligado ao judeu. Por outro lado, o exercício do arbítrio de não “crer” na lei mosaica não afastava as presunções desfavoráveis. O fator sanguíneo torna-se um obstáculo segregatório intransponível³¹⁰. Não fosse ele, a perseguição aos cristãos-novos não teria alcançado a particular dimensão que alcançou em Portugal.

Maria Luiza Tucci Carneiro constata que mesmo após a conversão forçada ao cristianismo os antigos judeus continuam a ser perseguidos. Mas é tendo os cristãos-novos em mente que se deu origem a uma sequência de medidas institucionalizadas de cerceamento e exclusão. A historiografia parece registrar o ano de 1449 como aquele em que surge um

³⁰⁷ ROTH, 1963, p. 116.

³⁰⁸ Posteriormente, a perseguição aos cristãos-novos ia herdar os três últimos séculos de experiência e técnica na “caça” aos hebreus da Península Ibérica, embora, como se relatou, o problema dos hispânicos com os judeus tenha se estabelecido em um contexto característico de formação de identidade nacional.

³⁰⁹ SARTRE, 1968, p. 33.

³¹⁰ Sartre ilustra bem a condição dos judeus frente à mentalidade racista que os envolve: “Ora, o judeu acha-se numa situação paradoxal, é-lhe lícito adquirir, como os outros e através dos mesmos procedimentos, uma reputação de honestidade. Mas ela se adiciona a uma reputação primeira, dada de pronto, e da qual não consegue desvencilhar-se por mais que se esforce: a de ser judeu. Um operário judeu esquecerá na mina, sobre o seu vagonete, na fundição, que é judeu. Um comerciante judeu não pode esquecê-lo [...]. Ao menos, quando o qualificam de honesto ou desonesto, sabe ele onde está. Guarda a lembrança dos atos que lhe valeram tais epítetos. Quando o cognominam judeu, porém, tudo é diferente: trata-se, com efeito, não de uma condição particular, porém de um certo ar, comum a todas suas condutas. Repetiram-lhe que um judeu pensa como um judeu, dorme, bebe, come como um judeu, é honesto e desonesto à maneira judia. Ora, por mais que se examine, não logra descobrir este ar em seus atos. Temos nós consciência do nosso estilo de vida?”. SARTRE, 1968, p. 43-44.

paradigma assumidamente étnico em relação aos cristãos-novos e ao que convencionou chamar de “mito ariano”. Naquela ocasião limítrofe entre os parâmetros de perseguição, a população de Toledo se revoltara contra a exasperação abrupta e vertiginosa de um certo imposto. Personalidades locais incitaram os ânimos contra um tal Alonso da Costa, comerciante converso e cobrador da região. Atribuíram-lhe a culpa por instigar a cobrança, e a população, revoltada, queimou sua casa. O furor cresceu e em pouco tempo saquearam um quarteirão inteiro onde residiam conversos. Ali não foram os judeus os perseguidos, mas os cristãos-novos³¹¹.

Aquele episódio deu luz ao Ajuntamento de Toledo, em 5 de junho de 1449. A *Sentencia-Estatuto*, que foi proclamada por Pedro Sarmiento³¹² em assembleia, é considerada o primeiro estatuto de pureza de sangue. Proibiu-se, pelo risco de que os cristãos-novos inclinassem o interesse público às vontades mesquinhas que lhes poluíam o sangue, que ocupassem cargos públicos. O episódio de Toledo, todavia, não ressoaria em toda a Península Ibérica apenas com as forças locais daquela província.

Tanto Maria Luiza Carneiro quanto Anita Novinski³¹³ concordam que o Estatuto de Toledo e suas repercussões legais foram a promoção das classes nobiliárquicas³¹⁴ e eclesiásticas contra a classe média e contra o capitalismo, reforçando o ponto de vista que desenvolvemos ao longo da tese. A união de estratos, contudo, não apenas foi responsável pela abrangência das mudanças operadas, como também pela profundidade e natureza do que se impôs. Afinal, a disseminação de um antagonismo étnico só poderia ser bem-sucedida através de um pacto velado por ressignificações essenciais da sociedade lusa:

Certos conceitos – endossados tanto pelo Tribunal do Santo Ofício como pela população em geral – permitiam distinguir simbolicamente os cristãos-novos dos cristãos-velhos. Esses signos colaboravam para formular na mente do povo português determinados arquétipos que, projetados na realidade, facilitavam a persistência de barreiras sociais³¹⁵.

Entender como se realizou esse projeto de conferir símbolos e formular arquétipos é a missão que assumimos a seguir.

³¹¹ CARNEIRO, 2005, p. 36.

³¹² Comandante do burgo de Alcazar, nomeado pelo rei.

³¹³ CARNEIRO, 2005, p. 36.

³¹⁴ “Entre a nobreza e as classes inferiores, constituía a gente hebreia um grupo numeroso, por costumes, crença e origem alheios à população nacional, e que, submisso por compleição ante os poderosos, não perdia ponto de se mostrar opressor, insolente e ávido, com todos aqueles que as circunstâncias lhe punham à mercê”. AZEVEDO, 1989, p. 10.

³¹⁵ CARNEIRO, 2005, p. 60.

2.2.4 O modo de viver que se torna culpa

Conforme observado, o exercício do ódio contra os judeus toma, historicamente, o caminho da discriminação étnica a partir dos hábitos e costumes característicos da tradição hebraica. Não é, portanto, uma criação do modelo persecutório ibérico. Ao longo dos tempos, inimigos mais ou menos fantasiosos sucessivamente habitaram a imaginação coletiva como adversário número um dos homens. Às vezes associados à imagem de invasores ou estrangeiros; às vezes como figura folclórica e religiosa; às vezes ligados a membros de um dado estrato social e às vezes como expressão de alguma condição físico-patológica.

Os leprosos, por exemplo, dividiram com os judeus o palco de muitas das estórias em que figuravam como deturpadores da ordem e da cristandade – algumas referidas neste trabalho. Aliás, a história dos hebreus como inimigos públicos tem pontos de intercessão com os hereges dos primeiros séculos, demonologistas, bruxas, mouros e muitas vezes com os leprosos. Michel Foucault, na obra “História da loucura” relata como a lepra desapareceu da Europa no fim da Idade Média³¹⁶. Parte do ódio nutrido contra os leprosos em razão do aspecto visualmente desagradável da moléstia foi redirecionado a outras mazelas. Passou-se a detestar aqueles com doenças venéreas e sucessivamente, “os pobres, vagabundos, presidiários e ‘cabeças alienadas’”, conforme leciona Foucault³¹⁷. É precisamente o que se passou com os judeus depois da conversão forçada em Portugal. Não é, portanto, nenhuma surpresa para a história dos malquistos a sucessão de inimigos públicos em si. A peculiaridade é o conjunto de circunstâncias que criaram outro adversário popular, à inspiração do anterior, através de uma transfiguração étnica dos convertidos.

A narrativa de Carlo Ginzburg na obra “História noturna” inclui uma bem detalhada descrição dos principais episódios responsáveis por justificar, para os cristãos da França, a reputação demonizada dos judeus da região³¹⁸. Sumarizando o recorte do historiador, no primeiro terço do século XIV, a França viu proliferarem os relatos do envolvimento de judeus em elaborados esquemas de deturpação da ordem e de profanação. Vários cronistas da época dedicaram-se a apresentar narrativas que normalmente envolviam leprosos instigados por judeus, que estariam induzidos por um líder mulçumano – o rei de Granada, em algumas

³¹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 3.

³¹⁷ FOUCAULT, 2019, p. 6.

³¹⁸ GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Schwarcz, 2012.

versões. E o principal enredo envolvia alguma forma de contaminação de recursos hídricos com substâncias desconhecidas ou mágicas. Segundo Ginzburg, as primeiras notícias de semelhantes esquemas surgiram na Quinta-feira Santa (16 de abril) de 1321, em Périgord, e logo alcançaram toda a Aquitânia³¹⁹.

De um modo geral, sequestro de crianças e adultos, supostamente para assassinatos rituais e lançamento de peçonha em reservatórios d'água foram acusações observadas em França, Inglaterra, Alemanha e Polônia³²⁰. Com a progressão da peste negra e de surtos endêmicos locais de algumas doenças, o imaginário popular que se formava a partir dos contos de conchavos entre judeus, leprosos e mulçumanos ganhava força. E o respaldo foi tamanho e tão difundido entre todas as classes sociais que se noticiou a preocupação crescente das autoridades representativas. Protestos e ofícios eram encaminhados aos reis e ao papa, sempre carregados de acusações genéricas, sem provas e imbuídas de um sentimento de escárnio pelos costumes judaicos ou por práticas falaciosamente atribuídas a eles:

Os judeus, não contentes por praticar empréstimos usurários, prostituíam e estupravam as mulheres daqueles cristãos pobres que não estivessem em condições de pagar os penhores: vilipendiavam a hóstia consagrada, recebida da mão dos leprosos e de outros cristãos; cometiam todo tipo de monstruosidade, como manifestação de desprezo por Deus e pela fé³²¹.

Em 6 de julho de 1321, Clemente VI publicou uma bula condenando as teses de conspiração e afirmando que a peste não era obra humana, mas resultado de vingança divina ou conjuntura astral. No mesmo ano, preocupado com a onda de execuções de judeus, publicou, em 16 de outubro, uma segunda bula. Ambas tiveram pouco efeito sobre a situação. Estabeleceu-se na França uma mentalidade discriminatória genocida. Assassinatos em massa foram registrados em todo território e entre o povo difundiu-se uma imagem demonizada do povo judeu³²².

Aos muitos endividados que tiveram que recorrer aos judeus em busca de crédito a situação era particularmente conveniente. A caça aos credores era uma oportunidade de se livrar definitivamente do endividamento, sem qualquer culpa jurídica ou sequer moral. Mas por trás de tudo isso era possível identificar os interesses escusos dos estratos mais influentes

³¹⁹ GINZBURG, 2012, p. 53.

³²⁰ AZEVEDO, 1989, p. 196.

³²¹ GINZBURG, 2012, p. 54.

³²² Em 1321, os judeus franceses foram condenados à multa de cento e cinquenta mil libras pelo envenenamento de poços. Penas pecuniárias semelhantes foram identificadas em diversos lugares da Europa desde o século XII. LEON, 1949, p. 93.

da França. Isso é facilmente perceptível nos protestos dos cônsules de Carcassonne ao rei. Se para a nobreza espanhola, conforme registrado no item 1.3, os judeus traziam o risco de intromissão de uma classe mercantil, para os franceses um claro aspecto da postura antijudaica residia no temor de tê-los como concorrentes, hábeis que eram em matéria financeira. Por isso, teve guarida um vasto rol de iniciativas – como afastar o monopólio do crédito exercido pelos judeus, aumentos de tributos *et cetera* – em defesa dos interesses locais. Como consequência, as comunidades judaicas mais afastadas das cúpulas de poder começaram a sofrer um forte impulso segregatório que veio no esteio das discriminações econômicas:

Por trás da lista de lamentações transmitidas ao rei da França, é possível perceber a lúcida determinação de um segmento mercantil agressivo, desejoso de eliminar uma concorrência – a dos judeus – considerada então insuportável. Pode ser que os projetos de centralização administrativa (aliás, destinados ao fracasso) que Filipe V tentava pôr em prática justamente naqueles meses contribuíssem para intensificar essas tensões. A tentativa do governo central de enfraquecer as identidades locais alimentava, na periferia, as hostilidades contra os grupos menos protegidos³²³.

Essa situação intensificou-se na chegada do século XV, com eventos de violência comunitária. Na Espanha, em 1435, houve um assassinato com traços de ritualismo que a opinião pública atribuiu aos que professavam o judaísmo. Foi a crucificação de um sarraceno, durante a Sexta-feira Santa, e causou uma onda intensa de perseguição aos judeus com apoio popular³²⁴. Também entre os hispânicos correram notícias de judeus conspirando com inimigos da pátria, como mouros da África. Segundo os contos, Toledo teria sido entregue aos árabes por israelitas³²⁵.

Em Portugal não foi diferente. Qualquer suspeita de devoção judaica – ainda que por suposição partida de uma descendência judia notória – entre os envolvidos em circunstâncias de comoção pública servia para tecer uma narrativa acusatória suficientemente coesa para as perseguições. Exemplo disso ocorreu em 1531, na região de Gouveia, quando a destruição da imagem de uma Virgem levou a tumultos seríssimos³²⁶.

A Inquisição ibérica promoveu a condensação de todo esse histórico de perseguições contra os judeus. Certamente fomentada por estratos sociais interessados em afastar as transformações que o povo hebreu trazia ao *status quo*, conforme já muito debatemos. Mas

³²³ A resposta de Filipe V foi um édito contra os judeus em 26 de julho de 1321. GINZBURG, 2012, p. 59.

³²⁴ Ao que parece, foram instituídos juízos processantes considerados arbitrários e de exceção para o julgamento dos imputados. ROTH, 1979, p. 76.

³²⁵ Como relatamos há um fundo de inspiração autêntica nessa estória, vindo do contexto das invasões mouras.

³²⁶ AZEVEDO, 1989, p. 71.

até nisso a história europeia já era recorrente. Também já demonstramos que, em outros pontos do continente, classes dominantes patrocinaram levantes por receio de alguma circunstância ligada à presença de uma dada população “insidiosa”. O que há de especial no caso da perseguição inquisitorial ibérica, quanto a esse aspecto, está no tipo de abordagem. O pano de fundo religioso e a nobre premissa de salvação de almas vêm inflamar o temperamento da opinião pública. Ainda assim, o que se observa é o apoio social se convalidando em uma forma institucionalizada e legal de perseguição, que colocou na mira do Estado punitivo condutas absolutamente irrelevantes até então.

Do ponto de vista jurídico, a forma como isso se deu é um fenômeno abrangente e repleto de repercussões normativas. É identificável como um recrudescimento do punitivismo – que aqui tratamos como uma criminalização, segundo uma acepção abrangente do termo – operado pelo afastamento dos instrumentos persecutórios do perfil individual que se queria antagonizar. E, em consequência, uma aproximação das situações jurídicas e dos fatos e indícios que, segundo normas de experiência ou da tradição talmúdica, supostamente estariam ligados ao valor jurídico protegido. Para trazer concretude a essa percepção, vale citar Cecil Roth, que bem sintetiza o que se passou:

Foram circuladas listas contendo até os sinais mais insignificantes, e alguns até grotescos, pelos quais se identificava um judeu: desde o costume de trocar a roupa branca aos sábados, até o lavar as mãos antes de uma refeição; de dar nome aos filhos segundo as figuras do Velho Testamento, até o voltar o rosto para a parede na hora da morte. Sob ameaça das mais severas penas temporais e espirituais, a população foi conclamada a denunciar toda a pessoa que parecesse suspeita destas práticas ou de outros costumes abomináveis³²⁷.

Há aqui um ponto cuja percepção tem grande importância para esta pesquisa. Além dos exemplos de expressões da identidade judaica, há uma “ressignificação” do objeto de perseguição. Não é sobre a prática da heresia que a Inquisição ibérica demanda vigilância. O que passa a se ter na prática como ato delituoso é o sinal do costume judeu em si. Arrimo robusto para a tese aqui desenvolvida, eis que expressão inegável de uma mentalidade étnica discriminatória contra os sefarditas.

Lembra Tucci Carneiro que as “condutas características do judaísmo foram proibidas, (re)nomeadas, classificadas e hierarquizadas a partir de uma lógica intolerante”³²⁸. Isso significa que os costumes que passaram por esse processo de resignificação tornaram-se

³²⁷ ROTH, 1963, p. 143.

³²⁸ CARNEIRO, 2005, p. 44.

elemento de culpa na sociedade portuguesa do século XVI. Não importa que parte desses hábitos, como limpar a casa às sextas feiras, fosse prática internalizada por dada família há várias gerações; ou que a absorção de certo hábito se desse apenas por associação a vizinhos ou amigos; a verificação de qualquer uma dessas condutas poderia atrair olhares investigativos³²⁹. E no que é tocante à esfera jurídica do cidadão, o que se observou foi que uma série de comportamentos irrelevantes subitamente ganharam uma importância absurda.

O que nos leva a indagar: naquele contexto de reprovação do indivíduo pelo comportamento que remete ao modo de vida judeu: havia adequada correspondência entre o que se atribuía ao judaísmo? Ora, a trajetória dos judeus na região de Portugal foi longa, complexa e ligada àquele território de forma muito particular. Além disso, veremos em capítulos futuros que a cultura hebraica é riquíssima. Ela se amalgamou com aspectos culturais católicos e dos povos estabelecidos na região ao longo dos séculos, formando expressões que, embora remetessem a uma ou outra tradição, invariavelmente carregavam traços de todas. Considerando tudo isso, não causa espanto afirmar que os cidadãos portugueses dificilmente expressavam apenas um ou poucos elementos culturalmente hebreus. Mesmo em se falando de cristãos-velhos “puros”.

Conforme será demonstrado, a representação da sociedade portuguesa seiscentista contempla um quantidade imensa de referências judaicas. De modo que um típico cidadão português do período involuntariamente exercia vários hábitos de origem judaica³³⁰. São aqueles que, por alguma razão particular de morar em uma região historicamente ocupada por israelitas, ou de exercer ofícios majoritariamente exercidos por judeus, acabaram por absorver uma carga enorme de influências.

Para estes, os costumes característicos não eram apenas práticas isoladas que repentinamente passaram a ser perseguidas. Eram expressões de um verdadeiro modo de viver que, sob nenhum aspecto, poder-se-ia negar que era autenticamente português. Ainda assim, tornaram-se indicativos de culpa. Manifestações crassas ou detalhes discretos que se estendiam por hábitos alimentares, decoração mobiliária, gestos feitos ou palavras ditas. Do ponto de vista de alguns portugueses, a própria identidade social tornara-se objeto de perseguição.

Como menor dos reflexos, a personalidade jurídica de certos cidadãos (e de seus descendentes) passa a ser alvo de supervisão e controle:

³²⁹ Com o tempo, algumas delas tornaram-se causas de desconfiança em qualquer círculo social do império luso.

³³⁰ Situação que colabora com o mito formado na opinião internacional, de que todos os portugueses são judeus.

Percebe-se o empenho da magistratura inquisitorial em acompanhar, até ao limite do exequível, todos os indícios que permitissem manter a informação e os ficheiros do tribunal atualizados. Perder um rastro significava fragilizar o sistema e possibilitar o sucesso de fraudes indenitárias e genealógicas³³¹.

Mas pelo olhar dos instrumentos persecutórios portugueses, a inclusão de novos objetos de imputação significava apenas a transmutação do alvo essencial de seus esforços ou, pelo menos, seu alargamento. Por outro lado, assumir o cristão-novo como novo antagonista velado do catolicismo ortodoxo português não é nada menos que uma revolução de concepções apoiada por preceitos resgatados da mui conhecida tragédia judaica.

2.3 O PROTAGONISMO DOS CRISTÃOS-NOVOS COMO PERSECUTIDOS PELA INQUISITORIAL LUSA

Assim como o ódio e o desprezo pelos judeus arrimaram-se em histórias mais ou menos verdadeiras relacionando esse povo com eventos observados pela população europeia ao longo de todo continente, deu-se o mesmo em relação aos cristãos-novos portugueses. Aos lusos vingava a premissa étnica de que a “gente da nação” tinha o sangue contaminado pelo judaísmo. Por isso guardariam em sua intimidade uma natureza embusteira e vocacionada para o mal. Especialmente o mal contra os verdadeiros católicos.

Mas, curiosamente, no início do século XVI, as outras nações viam essa característica inerente à maioria dos portugueses que alcançavam o exterior. Os lusos eram indistintamente vistos como criptojudeus³³². Assim, diferentemente dos judeus, que nunca foram especialmente diferenciados entre judeus germânicos, latinos *et cetera* nas difamantes históricas contadas em seu desfavor, em alguns dos episódios que fomentaram ódio contra os cristãos-novos havia a irônica peculiaridade de um elemento nacional imanente: a origem portuguesa. Um exemplo foi registrado em Castela, quando os marranos portugueses foram acusados de, em conluio com rebeldes da Holanda, cunhar e introduzir moedas de cobre naquele reino hispânico, causando a desvalorização do dinheiro nacional³³³.

³³¹ FIGUEIRÓA-RÊGO, João de. Os homens da nação e o trato tabaqueiro – notas sobre redes e mobilidade geográfica no contexto europeu e colonial moderno. *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa; Ponta Delgada, n. XIV, 2013. p. 178.

³³² Possivelmente pelo fato da grande maioria dos emigrantes serem efetivamente judeus convertidos à força, mas que não renunciaram às práticas mosaicas ou foram perseguidos pela Inquisição.

³³³ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Lisboa. *Processo 1.506*. fls. 32 e segs.

O papel do converso no palco persecutório estabelecido pelos estratos sociais dominantes é um tema polêmico na historiografia. Já mencionamos que António José Saraiva sustentou, na obra referência “Inquisição e cristãos-novos”³³⁴, que o cristão-novo judaizante não passou de um mito fabricado e sustentado pelo Santo Ofício. Através do seu procedimento persecutório, infame por criar e perscrutar suas próprias verdades, embasou-se uma perseguição étnica em um argumento religioso que tinha por verdadeira razão um interesse econômico e social. Elias Lipiner contesta Saraiva e, para tanto, dedica um capítulo inteiro de outra obra expoente na historiografia especializada: “Os batizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal”³³⁵. Lipiner acha que a abordagem de Saraiva é demasiadamente radical frente a evidências contrárias. Nas palavras dele, o “esquema marxista de interpretação em que se sobrepõe o fator econômico, considerado este geralmente como a causa de tudo e adoptado, em consequência, para a explicação fatal de tudo, peca em muitos casos pelo exagero”³³⁶. Dedicar-se então a respeitosamente refutar um a um os pontos argumentativos da tese de Saraiva.

Para a abordagem pretendida na presente pesquisa, não convém que adentremos todas essas digressões. Basta reconhecer o mérito de Saraiva em vislumbrar o lastro dos interesses econômicos e políticos que movimentaram a máquina inquisitória³³⁷. E se, por outro lado, é devido conferir honrarias a Lipiner, é porque ele se atreveu a sugerir um contexto mais amplo de circunstâncias a promover o Santo Ofício português. Segundo ele, há razão na parcela da historiografia que atribuiu a perseguição aos cristãos-novos a um emaranhado de questões sociais e étnicas, além, é claro, das econômicas e políticas que Saraiva evidenciou. De toda forma, esse cenário circunstancial afasta toda a razoabilidade da suposição de que não tenha havido cristãos-novos judaizantes em Portugal e que tudo não passou de uma invenção provocada por interesses econômicos escusos.

Ao que nossa pesquisa percebe, os interesses econômicos serviram de força motriz para que os estratos dominantes tomassem a iniciativa persecutória étnica contra os cristãos-novos. Mas, conforme se verá, esse parece ser mais um dos elementos associados ao complexo estrutural do Antigo Regime do que um pilar solitário das investidas

³³⁴ SARAIVA, 1985.

³³⁵ LIPINER, 1998.

³³⁶ LIPINER, 1998, p. 408.

³³⁷ Sem desconhecer, é claro, o potencial autorreferente da máquina inquisitorial enquanto sistema jurídico de perseguição aos judaizantes. Desde o século XVIII se tem isso explícito na historiografia. Por todos: SANCHES, António Ribeiro. *Christãos-novos e christãos-velhos em Portugal* [1748]. 2. ed. Porto: Paisagem, 1973. p. 7.

discriminatórias³³⁸. Além disso, é difícil ignorar uma série de percepções que contrariam o senso comum, a fim de se defender que todos os casos de criptojudáismo foram invenção do Santo Ofício. Ao que nos pareceu mais convincente, na sustentação de Lipiner, o fato notório de milhares de judeus terem emigrado da Espanha em demonstração do “seu apego à Lei antiga ao terem preferido o exílio à permanência tranquila como batizados em sua terra natal”³³⁹ sugere a probabilidade de o fenômeno do criptojudáismo ter sido real entre os lusos. Pois, se dentre os judeus hispânicos houve aqueles que preferiram as penúrias do exílio a se submeter ao enquadramento batismal, não há razão para acreditar que os judeus portugueses, diante do batismo forçado, não tenham assumido os riscos do judaísmo secreto, em vez daquele mesmo enquadramento.

Assim, embora se simpatize com a tese de Saraiva nos aspectos apontados, os caminhos argumentativos desenvolvidos no presente trabalho não permitem comungar completamente de sua opinião. O reconhecimento do fenômeno criptojudeu parece-nos inevitável, embora seja realmente plausível que parte dos números alcançados pelos registros inquisitoriais tenha sido fruto da associação entre uma perseguição tendenciosa e um sistema processual perverso, eis que desenvolvido para confirmar suas próprias premissas acusatórias.

A amostragem dos perseguidos sob estudo, portanto, contempla três realidades possíveis: o cristão-novo que efetivamente praticava o judaísmo; o cristão-novo que autenticamente convertera-se ao catolicismo; e o cristão-velho que praticava costumes associados aos hebreus (sendo, por isso, processualmente equiparável ao converso)³⁴⁰. Mas se esses três cenários trazem elementos muito distintos à apreciação inquisitorial, em todos a subsunção que se opera é à mesma norma. O parâmetro apreciativo é estabelecido a partir daquelas diretrizes étnicas mencionadas. E é nas expressões jurídicas dele que se tem a mais autêntica manifestação da natureza do Santo Ofício português:

Da sua parte, a Inquisição continuava a circular listas contendo os sinais incriminadores de um judaizante, e toda a população era conclamada a assistir no trabalho sagrado de dar caça aos culpados. Desta forma, bastava um hábito caseiro feito mecanicamente, ou uma consideração pela higiene pessoal, para custar a vida de alguém de sangue judeu; o crime de trocar a roupa branca na sexta-feira era às

³³⁸ Sobre isso, Evaldo Cabral de Mello caracteriza especialmente o Antigo Regime dos países ibéricos pela “fenda étnica, social e religiosa entre cristãos-velhos e cristãos-novos”. MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma parábola genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. p. 11.

³³⁹ LIPINER, 1998, p. 411.

³⁴⁰ Em relação ao cristão-novo é possível ainda fazer uma distinção analítica entre aquele cuja família se convertera antes ou depois do batismo forçado por D. Manuel I, em 1497.

vezes o mais importante elo da corrente de testemunhos que arrastava à fogueira um exemplar chefe de família³⁴¹.

A brilhante constatação de Cecil Roth no terceiro volume da sua obra “Pequena história do povo judeu” ilustra bem a situação sobre a qual se empenharam os esforços desta pesquisa. O caminho que leva o cristão-novo à fogueira inquisitorial portuguesa é calçado por situações ordinárias que ganharam significação jurídica excepcional. Através daquele movimento de estabelecer verdades e buscá-las através de um correspondismo, erigiu-se uma via persecutória sem precedentes no Ocidente cristão. É um fenômeno complexo a que propusemos o inédito esforço científico de averiguar as minúcias histórico-jurídicas.

Foi na compreensão das expressões daquelas verdades que a Inquisição se pôs a prospectar que nasceu a verdadeira conotação jurídica do trabalho. Pois os “sinais incriminadores” a que Roth faz referência só têm valor persecutório se houver um sistema jurídico que lhes dê propósito. Então, a trajetória assumida doravante neste subtítulo deve ter duas metas: compreender as características atribuídas aos cristãos-novos e depois observar o significado conferido a elas pela Inquisição.

Daí uma primeira distinção importante. Conquanto tenham sido feitas digressões essenciais sobre o povo judeu, muitas das questões culturais distintivas não foram adentradas. Para evitar repetições e aproximar as expressões hebraicas mais notórias do panorama em análise, optou-se por relatá-las no contexto do “resgate” dessas tradições e hábitos feito pelos criptojudeus portugueses (ou, ao menos, do resgate que se atribuiu a eles). Ademais, o posicionamento escolhido permite fazer distinções entre a realidade experimentada pelos judeus no Ocidente, ao longo dos séculos, e aquela particular situação dos marranos portugueses. Somente agora aquilo que fundamentalmente concerne a eles em nosso trabalho está maduro a ser discutido.

E assim empreendendo, não há absurdo em começar afirmando que talvez uma das características que mais se ligou aos judeus, ao longo de sua trajetória histórica no Ocidente,

³⁴¹ ROTH, 1964, p. 84. Importante registrar sobre essa citação que trazemos de Cecil Roth a difundida percepção, entre a historiografia, de que os comportamentos tidos por característicos do judaísmo sofreram verdadeira criminalização. Note-se que, do ponto de vista estritamente jurídico, foi a prática do judaísmo que se tornou um crime. Contudo, a perseguição étnica promovida contra os cristãos-novos teve o condão de provocar uma criminalização indireta de diversos comportamentos considerados expressivos de uma mentalidade profana. Assim, embora os regimentos inquisitoriais mencionem o judaísmo, não é absurdo dizer que o uso de roupa branca às sextas-feiras sofreu um verdadeiro processo de criminalização.

tenha sido o modo de vida associado à sua função econômica³⁴². Ao cristão-novo, por outro lado, foi principalmente atribuído um “modo de pensar”. Nos recorrentes cenários em que o judaísmo é proibido e sua prática tem que se recolher às mazelas, o processo de demonização dos judeus inclui a atribuição de um caráter embusteiro, para o qual muitas vezes se invoca a imagem do próprio Judas ou dos fariseus responsáveis pelo deicídio. É ainda a imagem do indivíduo dissimulado, que esconde sua verdadeira natureza, seus princípios e valores. Nesse tocante, não é uma visão de todo equivocada, diante do cerceamento cultural imposto pelas nações cristãs³⁴³. Não se pode negar que a parte da população lusa com raízes judaicas tenha tido que esconder, em algum grau, as influências familiares nos hábitos e costumes mais ordinários. Por isso, ainda que não tenha sido uma circunstância provocada – ou muito menos desejada pelos cristãos-novos –, há certo fundamento na presunção de que eles geralmente escondiam, no claustro mental e na intimidade dos lares, algum aspecto de suas personalidades.

Conforme se verá, essa é apenas a folha de rosto da novela de substituição do inimigo público número um no Portugal quinhentista. Várias foram as qualidades transportadas do judeu para o marrano. Por exemplo, o cristão-novo não era necessariamente ligado à usura ou a uma função econômica específica (embora houvesse ainda a associação a dadas profissões, conforme se verá). Mas inquestionavelmente foi o herdeiro dessa imagem atribuída aos judeus. José Lúcio de Azevedo traduz:

Até então o hebreu vivia apartado do povo pela religião, pelas leis, pelo costume e pelo desdém recíproco das raças. Actualmente, o cristão baixara do seu lado a barreira; o hebreu via a sua destruída, e para salvação própria tinha de se confundir na vida comum da nação³⁴⁴.

³⁴² Convém registrar algumas iniciativas no sentido de desenvolver uma relação harmônica entre judeus e católicos no seio de nações cristãs que envolveram a tentativa de alteração dessa função econômica. Eduardo I da Inglaterra procurou incentivar os judeus a abraçarem o comércio, o artesanato e a agricultura. Especialmente após a proibição da usura por Gregório X, no Concílio de Lyon de 1274. Contudo, tais ocupações se confirmaram incompatíveis com as novas ondas de perseguição que reiniciaram no fechamento do século. ROTH, 1963, p. 118.

³⁴³ Elias Lipiner apresenta um curioso retrato do sentimento de mágoa que os cristãos-novos – chamados de “batizados em pé” em referência à postura na qual sofreram o batismo forçado – e de uma das mais contundentes formas de resistência cultural: “Aquela acção violenta de D. Manuel, pela qual a massa de judeus adultos foram batizados nas igrejas de Lisboa às pressas em postura vertical, quase andando, foi contrabalançada e compensada, assim, na História dos cristãos-novos portugueses, com a circuncisão, também em idade adulta, de numerosos daqueles atingidos e dos seus descendentes dentro e fora de Portugal. Por ocasião dessa cerimônia, tipicamente de reação e contrabalanço, tornavam ao seu primitivo nome clandestino de origem bíblica ou recebiam um igual no acto”. LIPINER, 1998, p. 53-54.

³⁴⁴ AZEVEDO, 1989, p. 112.

E se, como acreditamos, for possível dar qualquer crédito à campanha dos estratos tradicionais portugueses contra os marranos, pelo deslocamento do objeto da fúria coletiva, não há como negar seu sucesso. Afinal, “o ódio contra os convertidos tornou-se mais feroz do que quando praticavam a religião judaica. Os convertidos foram atirados à margem da sociedade e assim viveram até o século XIX”³⁴⁵.

O professor Yllan de Mattos nos socorre com uma observação astuciosa:

Seja como for, para os descendentes dos judeus convertidos pela força os problemas eram sempre maiores, pois grassava a suspeita (quando não certeza!) de que praticavam a antiga religião em segredo [...] nesse sentido, alguns juízos contra o Santo Ofício apontavam para a suspeita preconcebida de que todos os cristãos-novos praticavam o judaísmo clandestino. Contudo, ao tomarem como certo que, por serem descendentes de judeus, os cristãos-novos judaizavam em segredo, os inquisidores confirmavam um dos fundamentos da sociedade de Antigo Regime: o privilégio de nascimento. Invertendo a lógica sem, contudo, negá-la, não era, decerto, um privilégio, mas uma distinção originária do nascimento ou do sangue que preconizava a perseguição e julgamento destes indivíduos, segundo suas críticas mais eloquentes³⁴⁶.

Consolidando toda a digressão que se empreendeu até o momento, é possível identificar pelo menos três conjunturas responsáveis por trazer os cristãos-novos para o bojo do modelo persecutório inquisitorial: um político ou relativo à estrutura social; um sociocultural e um étnico. Todos intimamente interligados e correlacionados. A primeira é o que tratamos nos itens 1.3.2 e 1.4.4. Resume-se no contexto político que se formou na Península Ibérica, tendo em vista a unificação dos Estados nacionais e o interesse na formação de uma identidade nacional. Em decorrência desse cenário observamos o movimento de internalização dos valores tridentinos como um elemento da caracterização estrutural que se buscava para o povo ibérico (especialmente os espanhóis). Essa primeira conjuntura foi desfavorável aos judeus e a seus sucessores porque teceu um cenário em que qualquer religião diferente do catolicismo passou a ser indesejada em um âmbito político, e não apenas religioso, como sempre fora anteriormente. Pois o herege deixa de ser apenas um obstáculo à homogeneidade religiosa e passa a ser um embaraço ao planejamento da nação. Incidiu ainda uma segunda conjuntura. Também a mencionamos previamente, quando falamos no

³⁴⁵ NOVINSKY, Anita Waingort. Do outro lado da vida: a construção do discurso marrano. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 177.

³⁴⁶ MATTOS, Yllan de. “O Santo Ofício age com malícia e velhacaria, [...] prende as pessoas por amor ao dinheiro”: as críticas e os críticos processados pela Inquisição portuguesa (1605-1750). *Revista Ultramares*, n. 7, v. 1, jan./jul. 2015. p. 78.

estabelecimento histórico da religião católica como uma bússola moral da Idade Média. Certamente está ligada à questão anterior de formação de uma identidade nacional, mas é uma circunstância comum a toda cristandade, sendo um inegável catalisador popular de inúmeros episódios de violência contra os judeus³⁴⁷. Relaciona-se à própria métrica de percepção do que é ou não socialmente aceito³⁴⁸. E quando ela se estabelece, não é necessário que o indivíduo efetivamente professe a religião judaica para que se crie uma aversão a ele. Basta que os costumes correspondam ao que o senso comum rejeita como traço de uma tradição que é alvo de escárnio. Cecil Roth é responsável por cunhar a expressão que melhor traduz a projeção imposta àquele que é perseguido nesse contexto: judaísmo em potência³⁴⁹.

O que nos leva à terceira conjuntura. Quando a aversão aos judeus se torna um problema étnico, a rejeição cultural que se opera no plano da opinião pública passa a buscar refúgio e justificativa em uma outra característica basilar do Antigo Regime: a determinação pelo nascimento. É precisamente a isso que o professor Yllan de Mattos faz menção no excerto acima. Aliás, a questão do “valor do nascimento” talvez seja a principal e mais determinante de todas, quando a mentalidade discriminatória étnica substitui os judeus pelos cristãos-novos no contexto do Portugal pós-1497.

Maria Tucci Carneiro ressalta que o fator sanguíneo não foi um critério de discriminação absolutamente determinante desde o primeiro momento da perseguição inquisitorial. Pelo menos não entre a população portuguesa em geral³⁵⁰. Foi mais uma progressão que se deu ao longo dos anos. Antes da discriminação sanguínea preponderar, o parâmetro disseminado para rejeição dos conversos era o fato de conservarem o conjunto de hábitos e tradições hebreias. Mais do que isso, acusaram-nos de perpetuar o modo de pensar dos judeus, característico por diversas particularidades. O cristão-novo, fosse verdadeiro praticante do judaísmo ou não, teve revertida contra ele uma série de conotações relacionadas à gente da nação. Então, antes de compreender sua identidade naquilo que particularmente

³⁴⁷ Isso chega ao Portugal seiscentista em várias expressões. A via escrita, por exemplo, se apresenta como “representação legítima do estado de espírito, a que correspondiam tais pensamentos, podemos considerar os escritos, constantes, ora de violentas invectivas, ora de instigações aos actos e leis perseguidoras, circulando de mão em mão, inflamavam a paixão popular, e alimentavam a atmosfera de ódio, em que viviam os descendentes de hebreus”. AZEVEDO, 1989, p. 165.

³⁴⁸ “Até então o hebreu vivia apartado do povo pela religião, pelas leis, pelo costume e pelo desdém recíproco das raças. Actualmente, o cristão baixara do seu lado a barreira; o hebreu via a sua destruída e para salvação própria tinha de se confundir na vida comum da nação. Para ele o sacrifício era enorme. Com a crença renegada, usos inveterados, princípios que dominavam a organização da família, praxes que contendiam com a manutenção da propriedade”. AZEVEDO, 1989, p. 112.

³⁴⁹ Locução que retomaremos mais adiante. ROTH, 1979.

³⁵⁰ CARNEIRO, 2005, p. 166.

representou como novo inimigo da opinião pública, é preciso pontuar o que ele resgatava do antagonista anterior.

2.3.1 O cristão-novo como herdeiro do “mal” judaico e a busca por responsabilização

A inquietação que essencialmente acomete o Santo Ofício português em relação aos cristãos-novos se deve ao fato de que, “enquanto não confessem que são Judeus, e vivem como Católicos, só a Deus pertence o Castigo, porque só para si reserva conhecer as Consciências, e os Corações, e o não deixa à Igreja, que por isso não julga os interiores [...]”³⁵¹. Esse é o obstáculo fundamental que revela tanto o maior perigo quanto a maior vantagem da Inquisição.

Vantagem na perspectiva daqueles que detêm as rédeas da sociedade – e aqui identificamos os estratos sociais dominantes –, que contam com uma ferramenta autorreferente na criação das suas premissas persecutórias³⁵². E, do outro lado da moeda, na perspectiva de todo potencial réu, é o maior perigo. Pois contra a garganta do acusado se tem permanentemente tensionada a lâmina cega da punição fatal e infamante. Mas ela persegue as próprias verdades que reputa escondidas no inatingível claustro do indivíduo, então tudo justifica a busca por tais certezas. Desde que, obviamente, isso seja feito através do método. Afinal, não se pode negar que a Inquisição tenha sempre entendido o alcance da justiça através do método. E o correspondismo é absolutamente conveniente a isso, já que articula o alcance da verdade por uma via metodológica de comparação entre uma idealização do que se pretende conhecer, e aquilo que se supõe ser sua representação.

Precisamente no método, ou melhor, no processo, é que o obstáculo da intangibilidade jurídica da consciência desnuda a frustração do modelo persecutório em relação à sua incapacidade de alcançar o claustro mental³⁵³. A prova tarifada, o correspondismo e todo um extenso rol de características do modelo inquisitorial que gradualmente ilustramos são destinados a superar essa deficiência. O caminho sempre nos pareceu o preestabelecimento, no interior do processo inquisitorial, da verdade que se quer alcançada.

³⁵¹ SANCHES, [1748] 1973, p. 11.

³⁵² Na indissociável referência aos judeus, lembramos dos dizeres de A. Leon: “E muitas vezes a cólera do povo, espoliado pelos reis e pelos fidalgos e obrigado a empenhar seus últimos animais nos judeus, volta-se contra os muros do gueto. Os senhores e os ricos burgueses que se servem dos judeus para explorar ainda o povo, utilizam muitas vezes esses motins populares para despojar os ‘escravos de seu tesouro’”. LEON, 1949, p. 90.

³⁵³ O *cogitationis poenam nemo patitur* (“ninguém pode sofrer punição pelo pensamento”, em tradução livre) já era, há muito, um preceito reconhecido dentro da Igreja.

A pesquisa desenvolvida serviu a demonstrar que essa verdade interna do processo não seria possível sem que uma verdade externa, diluída no senso comum e na opinião pública, estivesse a anteparar os trabalhos do Santo Ofício português. É a grande peculiaridade da Inquisição portuguesa no tocante aos cristãos-novos lusos. Até então, em nenhum outro lugar ou período havia se imposto a uma massa cidadã tão expressiva a responsabilidade por uma consciência atribuída a eles. No caso, de que todo cristão-novo é um embusteiro cultivador do judaísmo. E, como os próprios judeus se espalharam, difundiu-se a opinião de serem eles os responsáveis por uma infinidade de males que acometiam as pessoas e o reino³⁵⁴.

O que leva as atenções à leitura de que a consciência judaizante foi estabelecida no plano de uma estrutura social obstinada em certos fins políticos e econômicos, a partir de um pretexto discriminatório velado. Porque o processo inquisitorial português é, em muitos aspectos, um reflexo da macro conjuntura de discriminação étnica. Sendo, todavia, um sistema jurídico, orienta-se por premissas de lógica formal e aspira à racionalidade.

A busca pelo sentido (racional) levou o sistema persecutório inquisitorial a incorrer naquelas diretrizes narrativas que Sartre tão habilmente discerniu em suas obras sobre o racismo contra os judeus. No centro delas, um aspecto recorrente, para não dizer essencial, parece ser a busca por responsabilidade. A discriminação racial com matrizes antisemitas deposita muito dos seus vislumbres de razão na realização da justiça pela responsabilização dos hebreus por uma variedade de coisas. São débitos nascidos de uma imagem projetada na opinião pública dos ocidentais, a respeito um povo que, supõe-se, é historicamente responsável por males antigos e novos no destino dos cristãos. Levar a ele a merecida responsabilização não seria nada senão uma medida de justiça.

Um conceito importante para se entender a natureza da perseguição aos cristãos-novos advém da percepção de Sartre do problema. Segundo denota, o antisemitismo disseminado nesse contexto se aproximou do maniqueísmo no ponto que apresenta uma contraposição entre o bem e o mal³⁵⁵. Mas o problema de associar a figura do cristão-novo à figura do mal que precisa ser eliminado é o surgimento, na consciência coletiva, da necessidade de se construir e de se delimitar a identidade que se quer perseguir. Como em toda manifestação que já teve nas inúmeras tradições culturais, o mal precisava de uma forma e de uma

³⁵⁴ Daí se reproduzia, contra os batizados em pé, as inúmeras superstições contra os judeus que povoavam a estória falada cotidiana e o imaginário coletivo. Em certa época, por exemplo, atribuiu-se aos judeus a introdução da homossexualidade – então tida como distúrbio mental e um desvio social – em Portugal. Daí registrar-se, entre acusações de judaísmo, a sodomia como um delito que induzia ao reconhecimento da culpa por aquele desvio. AZEVEDO, 1989, p. 180.

³⁵⁵ SARTRE, 1995, p. 28-29.

caracterização bem definidas. É o que se construiu acerca dos ciganos, bruxas e dos próprios judeus. Mas a identidade odiosa dos cristãos-novos precisava ser diversa daquela dos judeus. As expressões da cultura hebraica já eram por si odiosas. De modo que o cristão-novo que praticasse efetivamente o judaísmo se enquadraria naquela parcela de ojeriza que a população lusa já destinava aos hebreus, mas isso não seria o suficiente para sustentar o discurso de aversão aos batizados em pé. Pois, no cerne do projeto de marginalização dos conversos, estava uma questão racial que deveria se sustentar ainda que o indivíduo fosse o mais exemplar dos católicos. A isso deveriam se agregar todos os pejorativos especificamente moldados à realidade dos cristãos-novos, sempre relacionados à questão hereditária. Afinal, se a determinação dos puros e santos se dava pelo sangue, conforme as diretrizes do Antigo Regime, também assim deveriam se determinar os marranos³⁵⁶.

Então o converso era um adversário novo que perpetuava defeitos antigos (pelos quais deveria responder). E sobre esses mesmos defeitos do passado se legitimavam perseguições atuais, porque o século XVI seria justamente o momento de a cultura portuguesa pretender-se emancipada dos influxos hebreus (ou pelo menos era o que se esperava, diante do projeto de estabelecimento da ortodoxia católica). Mas se por um lado o cristão-novo era um cidadão comum, uma pessoa criada em contextos sociais de tradições e costumes lusos, por outro tinha uma ascendência e um acervo de tradições hebreias. Algumas notórias e outras discretas. Tão discretas que certos perseguidos só tomaram conhecimento disso quando assumiram o trágico papel de acusados do procedimento inquisitorial³⁵⁷.

Por exemplo, no contexto geral das associações tradicionalmente feitas entre o povo de Israel, pecúnia e as associações internacionais, não há surpresa em observar que os descendentes conversos, no século XVII, tivessem seu perfil associado, pela opinião pública, a mercadores, contratadores e assentistas³⁵⁸. Também não escaparam da pecha de gananciosos, sovinas e interesseiros. Uma suposta inclinação ao mal em decorrência da herança sanguínea foi responsável por acusações infundadas de delitos mais ou menos graves;

³⁵⁶ Um aspecto da formação dessa ojeriza é uma verdadeira campanha propagandista contra a cultura judia. Luís Fernando Costa Cavalheiro cita a produção de textos supostamente voltados à conversão sincera dos praticantes da lei mosaica, mas que, pela elaboração pouco esmerada, foram evidentemente voltados ao povo ignorante e analfabeto. Não aos judeus ou cristãos-novos, majoritariamente bem-educados. O interesse de formar uma opinião pública uníssona parece evidente. CAVALHEIRO, 2017, p. 176.

³⁵⁷ “Buscavam, desta forma, manter viva a essência estruturalizante da fé dos antepassados, mas viam-se, ao mesmo tempo, identificados ‘com as culturas que os hospedavam’, obrigados a assimilar alguns de seus principais aspectos”. ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O medievo português em tempos de livre crença: relações entre judeus e cristãos em Portugal antes do monopólio católico iniciado em 1497. *Mirabilia*, v. 3, dec. 2003. p. 226.

³⁵⁸ FIGUEIRÓA-RÊGO, 2013, p. 189.

o medo de que a afinidade histórica dos hebreus com certas profissões abrisse espaço para atos pífidos contra cristãos foi a justificativa para restrições aos ofícios praticados por conversos (como veremos no título 2.3.5). Essas medidas também serviram para barrar a ascendência social dos cristãos-novos, planejamento dado a cabo pelos estatutos de diferenciação racial que desde 1569 já reverberavam nas Ordenações³⁵⁹.

É, portanto, possível observar que a herança israelita da gente da nação é responsável por transferir aos conversos uma delimitação social antes observável em relação aos judeus de outros contextos. Entre os portugueses, manifestou-se através das políticas implementadas pelas elites:

Dessa forma, o cristão-novo teve contra si não apenas a legislação civil, mas toda uma burocracia organizada sob a forma de um tribunal religioso dedicado a registrar qualquer ocorrência que expressasse a malignidade dos descendentes de judeus. A imagem estereotipada dos cristãos-novos divulgada pelas fontes oficiais e endossada por grande parte da burguesia cristã-velha se prestava para acobertar os interesses econômicos e sociais de certos grupos da sociedade. O preconceito contra o cristão-novo aparece então com toda a sua força. A sociedade portuguesa dos séculos XVI, XVII e XVIII, segundo alguns autores, como Kamen, Saraiva e Novinsky, foi manobrada pelo grupo minoritário e aristocrático que adotou em seu programa de ação o Estatuto de pureza de sangue. Ao impor diretrizes morais e regras de comportamento, a elite cristã-nova passava a delimitar o espaço social³⁶⁰.

A trajetória de delimitação social dos judeus confluiu para a conversão geral e para as expulsões promovidas por D. Manuel. Levi bem Shemtov é considerado o conselheiro real responsável por sugerir ao monarca um processo trifásico de expulsão dos judeus, em cumprimento às exigências do célebre acordo nupcial com a herdeira do trono espanhol: privação de edifícios e objetos de culto, sequestro dos descendentes e eliminação da elite religiosa judia³⁶¹. Na perseguição aos batizados em pé, para usar a expressão promovida por Elias Lipner para se referir aos conversos, as medidas empregadas parecem buscar também uma progressão ao longo dos anos. Assim como no plano de Shemtov, é possível identificar a gradual restrição de liberdades individuais que caminha para as medidas de marginalização.

Mas ainda que o precedente histórico judaico fosse aterrorizante e as perspectivas para o futuro não fossem boas para os conversos, é preciso anotar a heroica preservação do judaísmo pelos batizados em pé³⁶². Um aspecto que parece pouco explorado pela

³⁵⁹ E ao longo dos anos a segregação racial foi gradualmente ganhando novos protagonistas e explorando novos parâmetros de diferenciação. Por exemplo, em 1774 os estatutos passam a diferenciar negros e mulatos.

³⁶⁰ CARNEIRO, 2005, p. 61.

³⁶¹ WILKE, 2009, p. 64.

³⁶² Contrariando mais uma vez a tese geral de Saraiva sobre a inexistência de verdadeiros judaizantes entre os cristãos-novos.

historiografia em geral refere-se à atração mística da lei de Moisés sobre os cristãos-novos. Lina Gorenstein nos descortina o mito de que os crentes na lei mosaica eram bem afortunados e o cultivo da respectiva fé atraía riquezas³⁶³. José Lúcio de Azevedo registra que, entre os cultuadores da religião judaica, pairava uma convicção de que eram mais ricos ou menos necessitados que os cristãos³⁶⁴. Essa realidade se evidenciou com sinceridade pela boca dos próprios criptojudéus, nos primeiros momentos da Inquisição portuguesa, antes que seus terrores alcançassem a consciência da coletividade. O referido autor reconhece, portanto, o valor proselitista da religião antiga, a partir do mito de bem-aventurança através da crença israelita³⁶⁵.

Se o cristão-novo já era presumidamente um perverso judaizante pela sua herança de sangue, nada teria a perder se abraçasse de fato a fé de seus ancestrais. Na melhor das hipóteses o mito da prosperidade seria verdadeiro; na pior, ele daria material para uma condenação inquisitorial que possivelmente já lhe seria cabível, mesmo antes se converter efetivamente. É claro que a Inquisição, enquanto sistema persecutório era, em si, a própria expressão máxima do desestímulo e repressão aos desvios da meta católica. Ainda assim, não se pode ignorar a autêntica percepção de que houve influxos de doutrinação e conversão ao judaísmo no seio da cristandade lusa³⁶⁶.

Para aqueles que ensejavam verdadeiramente a perpetuação da fé mosaica, as mínimas oportunidades de aprender sobre as manifestações dessa faculdade da alma eram preciosíssimas. Elias Lipiner relata um fenômeno que considera paradoxal pela “utilização de fontes inimigas para aprendizagem de ritos e argumentos hebraicos”³⁶⁷. Ele se refere a episódios em que marranos fizeram registrar, junto à mesa do Santo Ofício, a confissão de que o conhecimento que tinham sobre práticas e orações judaicas vinha da leitura de traslados de sentenças em autos de fé. Precisamente por essa razão os inquisidores ocasionalmente passaram a evitar entrar em detalhes sobre as heresias praticadas pelos condenados.

Além disso, se é verificável o fenômeno observado por Natalia Muchnik, segundo o qual identificou-se, entre os judeus, uma inversão da questão discriminatória sanguínea para transfigurar um motivo de vergonha em algo do que se orgulhar perante a comunidade, e se

³⁶³ GORENSTEIN, Lina. O criptojudáismo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 115-138, dez. 2008.

³⁶⁴ AZEVEDO, 1989, p. 221.

³⁶⁵ AZEVEDO, 1989, p. 91.

³⁶⁶ GORENSTEIN, 2008, p. 131.

³⁶⁷ LIPINER, 1998, p. 251-252.

entre os cristãos-novos existiram verdadeiros criptojudes, não há por que duvidar que entre eles não houvesse a mesma hierarquia e a mesma consciência de pureza³⁶⁸.

Mas aos detalhes da tradição judaica resgatada, voluntariamente ou não, pelos conversos, voltaremos mais adiante. Antes é necessário observar com maior rigor como chega à população portuguesa do século XVI a atribuição aos que professavam o judaísmo da responsabilidade pelos males. Deve-se reconhecer que deriva claramente do que se promoveu em relação aos judeus durante a caminhada histórica do Ocidente. Em adição a isso, o discurso disseminado parece negar a capacidade da conversão em expiar os pecados e defeitos intrínsecos à natureza judia. Eles persistem e parecem agravados pela presunção – que depois se torna situação jurídica – de que o judaísmo, com todos seus defeitos, se ocultara no plano das intimidades e intenções³⁶⁹.

2.3.2 A atribuição de uma mentalidade característica aos batizados em pé

Se os judeus eram perseguidos devido ao que criam e pelo que faziam, aos cristãos-novos inicialmente se propôs justificar a perseguição pela mentalidade³⁷⁰. Atribuiu-se a eles a pecha de dissimulados, falsos e hipócritas. Eram batizados, mas não acreditavam verdadeiramente no Deus católico segundo os dogmas cristãos³⁷¹. Esse é o grande ponto de compreensão da perseguição étnica aos cristãos-novos. A identidade que se procurou construir acerca deles, no afã de torná-los uma odiosa expressão do mal, gravitou inteiramente sobre o pressuposto de que eles cultuavam a mentalidade de um povo hipócrita em relação à devoção católica. Todo aparato institucionalizado para combatê-los tomou por parâmetro a imagem de uma etnia que se apresentava formalmente como católicos convertidos, mas que,

³⁶⁸ MUCHNIK, Natalia. Being against, being with: marrano self-identification in inquisitorial Spain (sixteenth-eighteenth centuries). An essay. *Jew History*, 25, 2011. p. 158.

³⁶⁹ Como destacado oportunamente, o espaço da intimidade ainda não era reconhecido como objeto de proteção jurídica individual.

³⁷⁰ Contudo, o contexto da imposição de uma imagem étnica relacionada aos laços sanguíneos rapidamente compulsou os cristãos-novos a assumirem atividades tradicionalmente titularizadas por judeus na sociedade europeia. Por isso é correto dizer que “em parte graças aos importantes benefícios comerciais que obtinham, os cristãos-novos logo acediam mais facilmente à administração financeira e às profissões cultas, carreiras que já tinham sido abertas aos judeus”. WILKE, 2009, p. 75.

³⁷¹ Embora seja essa a pecha atribuída aos cristãos-novos, o grau de autenticidade da crença católica da maioria dos marranos portugueses permaneceu resguardado pelo claustro psíquico. Os arquivos inquisitoriais são em grande parte irrelevantes para que se alcance qualquer conclusão determinante a respeito, pois, como lembra Novinsky, “o que dificulta o conhecimento da intensidade da crença dos cristãos-novos é o fato de que, fossem quais fossem as expressões cétricas ou as blasfêmias proferidas, para os inquisidores eram sempre classificadas como Judaísmo”. NOVINSKY, 2013, p. 178.

por certos hábitos e costumes revelava, de forma irrefletida, a religiosidade que preservava no claustro psíquico.

Embora sejam inúmeras as expressões desse aparato, como a censura oficial, as leis excludentes, ou os estatutos de pureza, a Inquisição foi certamente o mais notório deles. O sistema inquisitorial se mostrou intimamente harmônico com a natureza da perseguição que se impôs aos cristãos-novos porque sua trajetória histórica foi voltada a rastrear eficientemente os mais singelos indícios do pensamento religioso destoante. Se “herege” vem do grego “*hairetikós*”, que se refere a uma “escolha”, e se essa escolha é uma que parte essencialmente do plano da intimidade pessoal, então a primeira linha de combate à heresia se posta imediatamente após a externalização do pensamento divergente. A reserva do pensamento, como frincha inviolável das escolhas injustificáveis, sempre esteve sujeita às “traições” dos atos reflexos e dos hábitos involuntários. Elias Lipiner ilustra:

Os judeus portugueses convertidos à força em 1497, por ordem de D. Manuel, não aceitaram a nova crença, senão com profunda reserva mental. “Com esta violência – diz um cronista judeu contemporâneo – contra as leis divinas e humanas, ficaram feitos cristãos muitos corpos, mas nunca nas almas lhes tocou mácula, antes sempre tiveram imprimido o selo de sua antiga lei [...]”. Diz mais o mesmo cronista que aqueles convertidos “imitavam muito ao povo cristão, dado o caso que o secreto das suas almas nunca o mudaram” [...] No intuito de satisfazerem a íntima desconformidade com a religião que lhes fora imposta, os cristãos-novos, no acto de assistirem ao culto novo nas igrejas, murmuravam para si certas frases e expressões restritivas. Tais fórmulas de reserva mental deviam em regra ser pronunciadas mentalmente, sem que se proferissem palavras com os lábios. Contudo, em várias ocasiões essas orações mentais foram captadas e transmitidas à Mesa do Santo Ofício³⁷².

Nesse sentido, a Inquisição sempre se postou na trincheira de observação das mais discretas dissonâncias comportamentais. É nela que se operaram as mais meticulosas e abjetas ilações a tomar o claustro psíquico de assalto. Foi justamente nesse sentido que o procedimento inquisitório se aperfeiçoou. Tudo, desde o sigilo imposto aos atos procedimentais até as maliciosas técnicas de se induzir delações ou confissões, foi aprimorado a partir da certeza prática de que a escolha herética que se desejava identificar estava nos detalhes que inexoravelmente refletiam um estado de espírito.

Com os batizados isso certamente não seria diferente. Mas o contexto em que os marranos portugueses se inseriam tinha uma particularidade. O conteúdo da reserva mental que por presunção hereditária se atribuía a eles, a configurar uma “escolha” herética, foi imposto a partir de um furor étnico que se disseminava em Portugal. Nem todos os

³⁷² LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999. p. 114.

conversos – e provavelmente nem a maioria deles – desrespeitavam a proibição de D. Manuel ao efetivo culto do judaísmo. E certamente foram episódicos os atentados de judeus contra o bem-estar geral dos católicos lusos.

Todavia, a mentalidade étnica disseminada fez estabelecer-se, entre a população portuguesa, a certeza de que todo cristão-novo era um perverso cultuador dos costumes hebreus no claustro psíquico³⁷³. Essa suposta verdade – associada ainda àquelas “verdades” construídas acerca do judaísmo – foi tão e tantas vezes imposta³⁷⁴, que os próprios cristãos-novos desenvolveram uma mentalidade defensiva voltada a evitar qualquer comportamento que pudesse ser tido como uma erupção da crença oculta. Mesmo entre aqueles que verdadeiramente abraçaram a fé católica³⁷⁵. Mas a gênese dessa autoidentidade foi mais guiada do que voluntariamente trilhada.

A grande perversidade da mentalidade étnica que dominou Portugal é o estabelecimento da premissa de que o “inimigo” não tem voz. O sistema inquisitorial é uma perfeita expressão dessa diretriz e, também por isso, é engendrado para desqualificar a opinião do acusado. Afinal, conforme leciona Assis:

Ao Santo Ofício, cabia a função de manter a diferença entre as classes que havia sido diluída com a conversão forçada, defendendo os interesses da classe dominante, colocando “o Catolicismo e seus representantes autorizados a salvo de qualquer crítica ou julgamento”, apoiado no preconceito existente contra o judeu na sociedade cristã ocidental e no direito canônico, baseando-se em estatutos de pureza, que se tornavam mais radicais e atuantes de acordo com o crescimento do poder da burguesia³⁷⁶.

O cristão-velho burguês, enquanto indesejado por constituir a classe média que se queria extirpar, vê na perseguição aos cristãos-novos uma oportunidade de se tornar aliado dos fidalgos lusos, ao mesmo tempo que eliminava a concorrência dos habilidosos herdeiros

³⁷³ Na leitura de Luís Fernando Costa Cavalheiro sobre os estudos de Anita Novinsky, seria correto dizer que “não houve uma conversão sincera dos judeus e a Inquisição, na verdade, mais segregou que aproximou os cristãos-novos aos católicos”. CAVALHEIRO, 2017, p. 177.

³⁷⁴ A obra intitulada “Breve discurso contra a herética perfídia do judaísmo”, do português Vicente da Costa Matos, de 1621, ilustra bem o processo de formação da identidade étnica que se foi construindo em prejuízo dos cristãos-novos. Além disso, Vicente da Costa, no que veio a ser referência, exemplifica como a produção de conteúdo intelectual influenciou e foi influenciada nesse sentido. Seu discurso é essencialmente destinado a conferir, aos cristãos-novos, uma natureza imanente associada aos crimes e ao descrédito então atribuídos aos judeus. AZEVEDO, 1989, p. 179.

³⁷⁵ Conforme explica Poliakov, àquele tempo existiam dois tipos de cristãos-novos: os que eram verdadeiramente cristãos e aqueles que conservavam voluntária e conscientemente alguma forma de manifestação no credo dos judeus. POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo II*. Tradução Ana M. Goldemberg Coelho e Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984. p. 198.

³⁷⁶ ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Ruim cristão e mau judeu: a Inquisição no Brasil colônia e o processo contra João Nunes Correia. *Prohal Monográfico: Revista del Programa de Historia de América Latina*, v. I, 2008. p. 4.

da expertise negocial judia. Não é absolutamente diferente do que a França experimentara em relação aos judeus no século XIV, conforme registramos no item 2.1. É exatamente o mesmo escárnio social que se observava entre os francos trecentistas e posteriores³⁷⁷ em relação àquele povo em decorrência das acusações absurdas de envolvimento em planos conspiratórios.

Ilustrando os reflexos desse panorama, é preciosa a descrição feita por António Ribeiro Sanches no célebre manuscrito que assinou na Paris do ano 1748, referindo-se aos cristãos-novos portugueses, que nomeia como “X.N.”, distinguindo-os dos cristãos-velhos “X.X.”. Transcrevemo-la:

Entra este Rapaz no Comércio do mundo e a cada passo observa que os cristãos-velhos por trinta modos o insultam e desprezam: quanto mais vil é o nascimento e o ofício do cristão-velho, tanto mais fortemente insulta o cristão-novo; porque como é honra de ser cristão-velho, quem insulta e despreza a um da Nação, honra-se e distingue-se; por isso o Carniceiro, o Marióla, o Tambor, e mesmo o Algoz, o Negro escravo são os primeiros que insultam, e que dão a conhecer com infâmia um cristão-novo: os que tem melhor educação, lá dão seus sinais de distinção, mas com maior decência: um quando fala com ele lhe diz uma meia palavra de Cão, outro por gíria lhe chama Judeu; outro põe a mão no nariz; outro antes que fale dá uma cutilada de dedos pelos bigodes; a maior parte faz acenos que tem rabo. Este é o trato que tem um cristão-novo com seus compatriotas; esta é a satisfação com que vive na sua Pátria; e como o ser desprezado incita à vingança, não vive mais que roído do ódio, e do fingimento³⁷⁸.

Denota-se, portanto, que o modo de pensar que se tornou identitário dos conversos foi, em grande parte, projetado pelo estratos sociais dominantes sobre a população vulgar. Esta o acolheu com a mesma naturalidade com que acolhera todos os adjetivos desabonadores usados para caracterizar os judeus ao longo dos séculos, quando os interesses dominantes levaram os estratos marginais a falsamente atribuir culpa aos judeus por quaisquer males sistêmicos. Por isso não é absurdo concluir que o português médio seiscentista conservava uma mentalidade étnica discriminatória.

E, como em um reflexo da mentalidade étnica, surgiu um modo de pensar, também étnico, reconhecido entre os membros do endogrupo de conversos como característico deles mesmos. A determinar que uma certa população compelida a manter constante vigília sobre as próprias condutas procurasse, com voracidade, as mais notáveis demonstrações de um catolicismo autêntico e perseguisse os resquícios mais discretos de influência judaica nos hábitos cotidianos e nas tradições familiares.

³⁷⁷ AZEVEDO, 1989, p. 372-373.

³⁷⁸ SANCHES, [1748] 1973, p. 3.

Afinal, o que queria o cristão-novo? Ele queria se afastar da identificação étnica que aquele contexto lhe impunha³⁷⁹. De maneira que o modo de pensar do cristão-novo – de forma tão uniforme quanto a ordem das coisas permite – é essencialmente o desvio de qualquer associação com a herança judia.

Garantidos pela vigilância do Tribunal do Santo Ofício e apoiando-se na legislação, a Coroa, a Nobreza e o Clero ditavam as diretrizes e os limites possíveis de transgressão do pensamento e comportamento do povo português. As bases efetivas desse processo não estavam no que o povo acreditava e pensava, e sim “naquilo que se queria que o povo acreditasse”, como diz Saraiva. As alegações de que os judeus e cristãos-novos eram homens “cheios de vícios, perigosos e medíocres” vieram reforçar uma velha e secular tradição antijudaica, fazendo com que ganhassem fama de perigosos³⁸⁰.

Os cristãos-novos, fossem os verdadeiramente convertidos ou aqueles que secretamente professavam a fé judia, estavam igualmente sujeitos à mesma situação: deveriam externar a mais reta e consistente crença na fé católica³⁸¹. Mais do que seus condignos cristãos-velhos, precisavam verdadeiramente demonstrar a crença nos dogmas, a execução dos ritos e a mais absoluta imersão nas tradições cristãs³⁸². Nada de sua postura pública ou íntima poderia ser minimamente desviante³⁸³. Pois um cristão-velho que faltava com alguma obrigação junto à Igreja era um mau cristão. O cristão-novo que o fizesse era um herege, um criminoso e, sob a perspectiva transindividual, perpetuava o estereótipo étnico de um dissimulado que debocha da cristandade à luz do dia³⁸⁴.

³⁷⁹ “Os cristãos-novos também não acreditavam na integridade do Tribunal da honestidade no processo, na moralidade dos inquisidores. Como cristãos-novos não podiam participar de uma vida judaica ortodoxa plena, acompanhando as leis judaicas, passaram a sentir uma quase identidade interior com o judaísmo e a ‘herança judaica’ tornou-se mais importante do que a observação das leis, cerimônias e orações”. NOVINSKY, 2013, p. 179.

³⁸⁰ CARNEIRO, 2005, p. 61.

³⁸¹ Como bem descreve Angelo Adriano Faria de Assis, “o cristão-novo era assim tomado por uma visão de mundo dividida entre duas realidades: a cristã, da qual fazia parte sem que tivesse uma tradição cultural ou familiar que o ligasse a ela, e a judaica, da qual seus antepassados tiveram que desligar-se: ‘vivia no primeiro sem ser aceito, era identificado com o segundo sem o conhecer. Se era judeu para os cristãos, o que era para os judeus?’ O dúbio equilíbrio em que se situavam fazia com que se enquadrassem na desconfortável posição de cristãos-novos – o que eram e sentiam ser, antes de tudo. A visão de mundo dividida em duas realidades sociais e geográficas, faz do cristão-novo uma espécie de elo entre o judeu e o cristão, assim como é também elo entre Portugal e os interesses e possibilidades de colonização’. ASSIS, 2008, p. 3.

³⁸² Elias Lipiner afirma que o reconhecimento desse paradoxo é um ponto unânime entre historiadores antigos e recentes. LIPINER, 1998, p. 232.

³⁸³ Tamanho o ímpeto pela sobrevivência nesse plano social que desde o primeiro dos estatutos de sangue na Toledo de 1449 era possível esperar por manipulações. Sobre a realidade portuguesa, Evaldo Cabral de Mello escreve: “Em face da discriminação implantada pelos estatutos da pureza de sangue, os descendentes de conversos responderam às genealogias difamatórias com genealogias falsificadas ou simplesmente fictícias”. MELLO, 2009, p. 217.

³⁸⁴ Em 1628 os bispos de Portugal recomendaram a Felipe IV que expulsasse os cristãos-novos, tamanho o risco que essa etnia representava para o reino.

Aquele X.N. que antes de 1497 preservava os costumes judaicos, todavia, não sofria apenas com os influxos que agora o obrigavam a agir de um certo modo ou de outro. Ele enfrentava também um movimento negativo de repressão aos hábitos e comportamentos que expressavam aqueles costumes. Em uma brilhante participação na obra “Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)”, a já muito referendada Anita Novinsky expõe, com propriedade, a conjuntura das pressões sociais opostas ao povo judeu quando da conversão forçada:

Obrigando todos os judeus a serem católicos, dom Manuel não lhes tirou apenas a religião. Tirou-lhes os costumes, as festas, os rituais, tirou-lhes as escolas, a sinagoga, os livros. Tirou-lhes o idioma, tirou-lhes os nomes. Despiu os judeus de sua identidade. O que significou para milhares de pessoas terem de usar um nome falso, apagar suas raízes, esquecer que tiveram mãe, pai, avós? Esvaziados dos seus mais caros valores, das antigas práticas religiosas, os marranos começaram a construir uma segunda vida, carregando, da antiga, a memória e a saudade. Tiveram de construir uma nova identidade, que não era nem cristã nem judia; passaram, assim, para um “outro lado” da vida, o lado dos que não sabiam o que eram³⁸⁵.

Assim, o modo de pensar ou a mentalidade que os conversos desenvolvem é o resultado da comunhão desses dois movimentos: o negativo, que o impede de cultivar certos hábitos, e o positivo, que o compele a outros. É ainda a realização, no plano do claustro psíquico, do estereótipo étnico que lhe é imposto, uma vez que os cristãos-novos começam a internalizar a imagem que lhes é conferida pelo povo português. Por isso é importante compreender que a mentalidade do cristão-novo não foi voluntariamente desenvolvida como traço de um povo. Foi antes atribuída e então assimilada. É a máxima expressão do domínio de um estrato social sobre o outro³⁸⁶. Aliás em relação aos batizados em pé, Saraiva observa que

[...] um ritual que se pratica ao longo dos anos e das gerações não pode manter-se indefinidamente como uma atitude hipócrita ou forçada. O praticante é condicionado pela prática; o grau desse condicionamento é função do tempo e da pressão exercida pelo meio integrados³⁸⁷.

³⁸⁵ NOVINSKY, 2013, p. 177.

³⁸⁶ O mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán foi um antropólogo pioneiro no estudo de populações marginais. Ao tratar do processo de aculturação, destaca a existência de um “modo de pensar étnico” que forma a identidade de povos indígenas mexicanos e que paulatinamente vai sendo substituído por um “modo de pensar nacional”. De modo inverso, a construção da identidade dos cristãos-novos passa pela formação de um “modo de pensar étnico” característico. AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica IX. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

³⁸⁷ SARAIVA, 1985, p. 38.

De outra forma, a mentalidade étnica que se impõe aos cristãos-novos torna-se essencial à identificação do “eu” social daquele povo. Enquanto tidos pelos judeus como traidores da fé e pelos cristãos como embusteiros dissimulados, encontram abrigo em uma identidade própria formada a partir de um modo de pensar étnico que lhes foi imposto pelo jogo de interesses vigente naquela sociedade portuguesa. Foi-lhes imposto identificarem-se como um monólito étnico³⁸⁸. E nesse monólito existe uma mentalidade característica – também imposta – que se traduz pela própria negação da autenticidade cristã.

Eles precisavam sobreviver, eles precisavam inserir-se no contexto situacional para prevalecer sobre as dificuldades. A alternativa é a máxima expressão da credulidade católica em todos seus vieses. É a aderência a *standards* comportamentais. O cristão-novo precisou ser mais católico que qualquer cristão-velho. A opinião externalizada deveria ser a mais crente; as tradições cultivadas as mais fidedignas à cartilha tridentina e todos os hábitos completamente pautados pelo que se esperaria do mais exemplar dos cristãos. Ainda assim não seria suficiente³⁸⁹.

Na conclusão de um artigo que já foi aqui referendado, Costa Cavalheiro afirma o seguinte: “Racismo, portanto, não é apenas verbalizar um ódio, mas transformar o outro em um corpo inútil e daí em diante passível das piores atrocidades”³⁹⁰. No contexto sob análise, a Inquisição foi a instituição definitiva de instrumentalização das atrocidades, que se aproveitou do corpo inútil do converso, tornando-o sem valor pela rejeição étnica. E conforme se verá adiante, era na falha de cada acusado pelo Santo Ofício em corresponder aos *standards* preceituados pela mentalidade discriminatória reinante que o processo inquisitorial se legitimava.

2.3.3 Erros contumazes na ritualística católica ou na compreensão dos dogmas e o amálgama com as crenças hebraicas

³⁸⁸ E por isso, antes de mais nada, foi necessário desenvolver uma visão étnica do meio social.

³⁸⁹ Lembra Cavalheiro a relevância de escritores como Vicente da Costa Matos, que no século XV dissertou sobre a impossibilidade de uma “conversão sincera dos descendentes de judeus, pois eles, desde tempos muito antigos, estavam infectados por um sangue impuro”. CAVALHEIRO, 2017, p. 178. A projeção étnica que se impôs ao problema dos cristãos-novos em Portugal desenvolveu-se com arrimos intelectuais bastante fiáveis entre a população instruída.

³⁹⁰ CAVALHEIRO, 2017, p. 186.

A autenticidade da fé professada é a contraparte íntima dos valores espirituais priorizados pelo indivíduo. A impossibilidade de acesso a essa esfera pessoal, eminentemente resguardada no claustro psíquico, foi a imprescindível condição para o florescimento do discurso discriminatório que vitimou os cristãos-novos. A expressão teocrática do Estado português não deixava espaço para o exercício de ritos estranhos ao catolicismo, então o que verdadeiramente importava à Inquisição era uma verificação – impossível – da correspondência entre a ritualística cultuada e o valor cultivado.

Em tal contexto, parecem enganados aqueles autores que limitam o espectro de possibilidades abarcadas pela disparidade entre exterior e interior ao absolutamente católico e o absolutamente judeu. Como vimos no histórico de profusões heréticas do Ocidente medieval, os desvios na percepção dos dogmas sempre foram muitos e variados. Tanto em grau quanto em natureza. E a todas essas variações, Anita Novinsky adiciona, na particular realidade dos cristãos-novos, a existência de agnósticos, céticos e ateus. Assim como os autênticos judaizantes, esses grupos de descrentes foram submetidos a uma “cultura do segredo” que dificulta a reconstrução de seu universo mental. Essa cultura, inegável produto dos métodos persecutórios do Santo Ofício, conforme conclui a própria Novinsky, levou ao processo de indiferenciação dos desvios de fé dos cristãos-novos aos olhos da Inquisição portuguesa. Nas palavras da historiadora: “a identificação do cristão-novo como descrente era para os inquisidores o mesmo, como dissemos, que o chamar de judeu”³⁹¹.

E como a “cultura do segredo” importa em um certo grau de indiferenciação e indeterminação das condutas juridicamente reprováveis, é verdadeiramente dificultosa a tarefa de especificar todos os comportamentos que levaram conversos às mesas do Santo Ofício³⁹². Em uma iniciativa analítica, conveio distingui-los em três grandes categorias, a partir dos mais frequentes comportamentos juridicamente relevantes para a Inquisição, registrados na historiografia e nas fontes primárias alcançadas³⁹³. A distinção mais conveniente é entre: erros contumazes na ritualística católica; hábitos e condutas que remetem ao judaísmo e o exercício de certas práticas ou posse de certos bens ligados ao judaísmo.

³⁹¹ NOVINSKY, 2013, p. 18.

³⁹² Em que pesem as afirmações incisivas observadas em várias obras sobre o assunto.

³⁹³ A escolha metodológica guarda relação, conforme se verá, com os parâmetros de obtenção de prova e com o horizonte de acusações contra os judaizantes. Ambos não apresentaram uma diversidade tão grande a fugir dessas três categorias. Pelo menos não em regra e não sob o óculo temporal e espacial escolhido.

Considerando os três, os “desvios” na ritualística católica a justificar uma imputação inquisitória parecem ser os que mais comportam variações³⁹⁴. Dentre outros motivos, por não englobar apenas o marrano que verdadeiramente cultuava o judaísmo³⁹⁵, mas também o cético, o gnóstico, o ateu e o herege de qualquer outra religião. Aliás, a correta classificação do sujeito em relação ao credo ou à falta dele em nada interessa ao Santo Ofício nas fases de instrução dos feitos inquisitoriais, pois processualmente basta um indício a corroborar a presunção jurídica de judaísmo e nada mais é exigível enquanto pressuposto que tangencia o mérito das investigações. Além disso, o rigor da forma é apenas instrumental e seu desrespeito não se traduz em qualquer condição favorável aos réus. De modo que a constituição e desenvolvimento válido do processo (para usar expressões cunhadas na atualidade), são suficientemente alimentadas pelo mínimo de correspondência entre certas expressões naturalísticas e a convicção de que elas são manifestações voluntárias da lei mosaica. Essa é uma valiosíssima percepção jurídica que já se pode alcançar nesta fase da pesquisa e será novamente objeto de reflexões futuras no capítulo adequado.

Mas do que se está a tratar quando se fala de “erros na ritualística católica”?

Uma das formas de se camuflar alguma prática ou tradição de origem judia, no contexto dos séculos XVI e XVIII, consistia em aproveitar algum elemento da própria ritualística católica. É o caso, por exemplo, da participação em romarias a fim de fazer passar despercebido algum jejum ou a guarda do sábado³⁹⁶.

Contudo, existem registros de erros, propositais ou não, na realização de gestos de fé católica que acabaram por descortinar a – suposta – mentalidade cristã-nova de preservação de costumes de origem judia.

A inevitável oração cristã chamada “Pai Nosso” foi muito utilizada como “cavalo de Troia” para a perpetuação de preces judias no seio da cristandade. São fartos os registros

³⁹⁴ Parecem ser também os mais frequentes nos autos inquisitórios. Não é possível, contudo, fazer uma afirmação segura sem que sejam realizados estudos especializados.

³⁹⁵ Uma anotação importante: “As histórias familiares reconstituídas até ao presente confirmam a importância da transmissão pelas mulheres, sobretudo no momento da cisão crucial que marcou a segunda geração [de cristãos-novos], sob o tormento das primeiras perseguições. Certos ramos da família cultivavam a religião em segredo; outros, aterrorizados, já não ousavam praticá-la. Nessas condições, a transmissão não era linear: alguns cristãos-novos educados no criptojudaísmo não iniciavam os seus filhos, e estes, porém, ou os seus descendentes assimilados à sociedade católica, podiam ser de novo levados para o marranismo pelos cônjuges ou por amigos cristãos-novos. A endogamia no seio da minoria foi certamente um fator de transmissão. Ora, essa endogamia não foi afectada pela Inquisição que, pelo contrário, a reforçava, suscitando a desconfiança dos cristãos-novos para com os velhos”. WILKE, 2009, p. 95.

³⁹⁶ Ricardo Jorge cita um certa ‘Joana Coelha’ que teria efetuado uma romaria a Nossa Senhora de Nazaré em dissimulação de seus préstimos hebraicos. OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. *Sob os auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a prevaricação e o disciplinamento (1564-1822)*. Tese (doutoramento em história moderna) – Universidade de Lisboa, 2013. p. 224.

inquisitoriais em que a *causa petendi* do procedimento persecutório foi um suposto erro observado na entoação do Pai Nosso. Especialmente no final da oração. Conforme admitido por réus à mesa do Santo Ofício, o *Pater Noster* era intencionalmente recitado por criptojudeus sem dizer “Jesus” ao final³⁹⁷. Em outras ocasiões nas quais o nome de Cristo era invocado, substituía-se “Jesus” por “Deus”. Pois, conquanto para os cristãos o filho de Deus era Deus também (de modo que a substituição não implicaria em erro fundamental), para os criptojudeus o gesto era representativo da devoção ao Deus único que reconheciam no claustro mental³⁹⁸. A prática não demorou a ser percebida pela Inquisição.

Tornaram-se comuns acusações como aquela feita em desfavor de Alexandre de Lara, cristão-novo, natural de Granada. Consta nos cadernos do promotor que ele foi processado pelo Santo Ofício pois “guardava os sábados como se fossem dias santos, vestindo camisa lavada e rezava a oração do Padre Nosso sem dizer ‘Jesus’ no fim. Não cria no mistério da Santíssima Trindade nem em Cristo”³⁹⁹.

O apego a certos salmos incorporados pela liturgia católica também foi uma forma reconhecida de os judaizantes expressarem a verdadeira aderência religiosa, sem atrair atenções indesejadas. Os salmos sempre tiveram um valor importante na tradição judaica. Então aqueles que foram absorvidos pelo culto cristão através do Antigo Testamento ou de outras reminiscências mitológicas eram preferidos para entoações diárias entre familiares e comunidades de judeus conversos. Nada de estranho se percebeu nessa prática nos primeiros tempos. Aos olhos de todos, eram indivíduos meramente devotos ao novo credo que haviam abraçado. Talvez um milagre entre aqueles que alcançaram a “verdade” divina através da conversão forçada. Não é surpresa, portanto, observar que o criptojudaísmo buscou, na leitura escamoteada desses expedientes, uma forma de preservação das matrizes dogmáticas mais autênticas⁴⁰⁰. Eventualmente essa predileção por salmos ressonantes do judaísmo entrou no

³⁹⁷ Lina Gorenstein explica que isso se deve ao fato de ser possível encontrar, em cada uma das partes daquela oração, referências e derivações de preces judaicas: “Nosso pai que estás no céu (*Avinu sh bashamayim*) é uma frase encontrada em várias orações judaicas; Possa ser seu desejo (*Yehi ratzon*) é a primeira frase da oração recitada após a leitura da Torá as segundas e quintas-feiras; Possa seu nome ser clamado e possa ser o seu Reino (*V’yitkadesh shemai rabba ... v’yamilikh malkhutai*) é uma parte do *Kaddish*” (prece cotidiana entoada em homenagem aos falecidos). GORENSTEIN, 2008, p. 125.

³⁹⁸ Contra um certa Ana do Vale, moradora de Minas Gerais, registrou-se a acusação de dirigir-se voluntariamente a Deus, ao invés de Jesus quando o era devido. Por essa e outras faltas, foi condenada. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/06989 – m0001 a m0086*.

³⁹⁹ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08024 – m0001 a m0222*.

⁴⁰⁰ Especialmente nos salmos 6, 32, 30, 25, 26, 120, 18 e 51. GORENSTEIN, 2008, p. 123.

radar dos inquisidores, ainda que eles não representassem propriamente uma distorção da liturgia bíblica.

A referência a eles e a malversações nas preces chegou aos processos inquisitoriais através de “denúncias”, depoimentos e pela confissão dos próprios acusados diante da mesa do Santo Ofício. E embora seja possível rastrear alguns erros mais comuns, como o erro no Pai Nosso que mencionamos acima, o universo de condutas que se tornaram juridicamente relevantes e reprováveis a partir do parâmetro persecutório que aprecia erros na ritualística católica é inesgotável⁴⁰¹. Beira o cômico que a referência a equívocos singelos seja indiciária de uma aderência ao credo mosaico. Alguns denunciante parecem querer afastar a aparência de banalidade dos desvios delatados, dizendo que dado suspeito “realiza” ou “pronuncia” tal erro. É diferente de relatar que o suspeito o “realizou” ou o “pronunciou” em um momento específico. É a tentativa de sugerir a contumácia e a voluntariedade do erro. Ainda assim, como reflexo do modelo de perseguição indiscriminada que a Inquisição propaga no meio social, é vasto o espectro de situações consideradas como um afastamento dos parâmetros ortodoxos. Não se pode negar, todavia, a existência de registros sobre a tentativa inquisitorial de clarificar que uma ou outra conduta subsumiam-se à certeza sobre a fé hebraica do indivíduo:

Para os Inquisidores, qualquer ideia expressa por um cristão-novo era considerada Judaísmo. No Edital que costumavam a colocar nas portas das Igrejas, para que o povo ficasse sabendo como reconhecer um herege judeu, estava textualmente escrito que todos aqueles que afirmassem que “não há nada mais do que nascer e morrer”, eram judeus⁴⁰².

Identificar que um gesto era verdadeiramente representativo do judaísmo foi se tornando mais difícil com o passar dos anos posteriores à conversão de 1497. Não por serem poucos, mas por ter se tornado cada vez mais difícil distinguir um gesto característico de ritualística católica de um considerado tipicamente judeu. Trata-se de um curioso fenômeno religioso registrado por Elias Lipiner, que anota a formação de um amálgama ritualístico entre

⁴⁰¹ Para reforçar o caráter insidioso do acusado desviante, foi possível observar, em cadernos dos promotores da Inquisição, o acúmulo de acusações sobre episódios absolutamente desconexos. Como a denúncia contra António Pereira, cristão-novo, natural de Leiria, por heresia e desacato que fugiu para o Brasil com o sobrinho, Manuel de Oliveira. Este, oficial de imaginário que tinha judiado muitas vezes da imagem de Cristo, colocando-a em água para ferver, feito figa na missa diante do Santíssimo Sacramento e afirmado que não cria em Jesus. [1736]. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0292 – m0063 a m0069*.

⁴⁰² NOVINSKY, 2013, p. 179.

as tradições católica e judaica⁴⁰³. Esse aspecto oferece material para uma pesquisa própria de profundo relevo para a compreensão da trajetória histórica das duas religiões.

Ao que aqui interessa, vale observar que o fenômeno vai além de uma mera aproximação entre liturgias. Houve um verdadeiro rearranjo das crenças na intimidade dos fiéis:

A preservação mínima, o melhor que podiam, de ritos, cuja forma e rigor de exercício se ia afastando do original à medida que avançava o tempo e corriam as gerações, provocava o entrelaçamento das crenças cristãs com as judaicas e, mais do que isso, a prática dos ritos do culto cristão com a substituição mental por judaicas⁴⁰⁴.

No contexto das comunidades, refletiu tanto na ritualística quanto na distorção de mitos e dogmas de ambas as religiões. Foi uma autodeterminação cruzada. Pois, da mesma forma que as tradições cristãs iam absorvendo características judaicas, as práticas judaicas exercidas em segredo aos poucos sofriam influência da sociedade católica do entorno⁴⁰⁵. As próprias tradições judaicas eram assimiladas pelo ambiente cristão em um sincretismo muito bem percebido por Lipiner:

A penetração mascarada dos cristãos-novos na religião cristã, ou acabava sendo desmascarada e castigada pela Inquisição, ou o próprio tempo se encarregava de consagrar esse erro pelo hábito, integrando-os perfeitamente na comunidade católica. O tempo pode mais que os expedientes astuciosos, assimilando-os e tornando-os permanentes e comuns. Além de dar origem ao sincretismo religioso, tal confusão distorcida entre as duas religiões, decorrente de circunstâncias cruelmente compulsórias, levava os cristãos-novos, em certos casos, a uma nebulosa indiferença quanto a ambos [...]. Essa indiferença, cujos prenúncios aparecem nos processos inquisitoriais, viria a transformar-se, nas camadas intelectuais, em cepticismo filosófico [...]⁴⁰⁶.

A mesma liga que foi se formando no campo cultural desenvolvia-se também no espiritual. Lembra Lina Gorenstein que as orações sempre tiveram um papel importante no rito judeu. Havia orações matutinas (*shaarit*), vespertinas (*minhab*), noturnas (*arvit*), além de várias circunstanciais, como a *maariv* após o *Shabbat* e o *amidah*, uma oração silenciosa⁴⁰⁷. Essa tradição trouxe problemas ao verdadeiro criptojudeu e ao cristão-novo autenticamente convertido. Ao cultuador dos ritos hebraicos, porque era mais um aspecto religioso que não

⁴⁰³ LIPINER, 1999, p. 217.

⁴⁰⁴ LIPINER, 1999, p. 215.

⁴⁰⁵ ROTH, 1979, p. 121.

⁴⁰⁶ LIPINER, 1999, p. 218-219.

⁴⁰⁷ GORENSTEIN, 2008, p. 121.

poderia ser relegado à intimidade do claustro psíquico e, por provocar exposição, tornou-se tanto um motivo de vigilância enquanto – e principalmente – fato jurídico relevante para a Inquisição. Ao verdadeiro convertido, trazia mais um motivo de preocupação e mais um flanco para as injustiças persecutórias do Santo Ofício.

Aquele criptojudeu que intentava manter viva a devoção vocalizada precisava estar atento para que suas *shaarits* não fossem testemunhadas. Ou poderia esconder o real direcionamento de suas preces em meio aos ritos católicos, reservando-se a pequenos “deslizes” propositais, através dos quais direcionava-se a Deus e não a Jesus, por exemplo. Mas sempre esperando que seus discretos erros não fossem identificados. Pela perspectiva dos inquisidores, todavia, a verificação de erros propositais destinados a esconder a fé mosaica demandava a existência de uma metodologia persecutória voltada a tanto. Precisava ser vocacionada a verificar a consistência e retidão dos gestos ritualísticos do acusado. E assim caminhou a normatização inquisitória.

Um excelente exemplo de como a Inquisição portuguesa trouxe metodologia à verificação do critério litúrgico consta do item 2 do Título VI do Regimento de 1640. Frente à mesa da Inquisição, o primeiro teste em relação ao conhecimento de doutrina e ritualística católica era oposto ao réu por via da primeira das três sessões de admoestações que sofria. Ordenava-se ao preso que “se ponha de joelhos, e que se benza, e diga a doutrina cristã, a saber, o Padre Nosso, Ave Maria, Credo, Salve Rainha, mandamentos da lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, o que se fará ainda que o preso notoriamente seja pessoa de letras”⁴⁰⁸.

Mesmo através de métodos rigorosos, contudo, percebeu-se difícil a tarefa de identificar as intenções verdadeiramente judaizantes e a potencialidade ofensiva dos comportamentos supostamente violadores da ortodoxia católica. Por isso, ambos os elementos do ilícito foram mais evidenciados em confissões “voluntárias” sobre os propósitos escondidos sob desvios ritualísticos singelos. E a potencialidade de distúrbios à ordem social, em especial, ganhou protagonismo nas delações e testemunhos que eram tanto exagerados quanto reveladores, pois demonstravam que o amálgama de traços culturais atingia indistintamente as valorações de acusados, testemunhas e julgadores sobre os aspectos culturais característicos do judaísmo.

⁴⁰⁸ SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor bispo Dom Francisco de Castro, inquisidor-geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, jul./set. 1996. p. 776-777.

No célebre processo inquisitorial de António Homem, datado da primeira metade do século XVIII, o historiador José Lúcio de Azevedo identifica como, nos eventos cerimoniais descritos pelas testemunhas de acusação, há uma forte mistura entre os elementos litúrgicos católicos e aqueles que se acreditava corresponder à tradição hebreia. A passagem seguinte é extremamente ilustrativa:

Os ritos, possivelmente imaginados pelos próprios que os executavam, tinham certo sabor católico. Em sala alcatifada ou esteirada, iluminada por lampadário de vários lumes, talvez o próprio candeeiro litúrgico, havia dois bufetes, cobertos de pano de seda ou rendas, e, ladeados de velas acesas, em um deles a efígie de Moisés, aberta em alabastro, em outro a imagem do mártir Frei Diogo da Assunção. Um livro grosso, plausivelmente uma Bíblia, representava os rolos da lei. Defronte, com vestes de seda roçagantes e mitra dourada, cingida a teste dos filactérios, António Homem, tomando um tribulo, incensava o altar e os circunstantes, fazia mensuras, inclinando a cabeça à direita e à esquerda, em seguida sobre o peito; distribuía bênçãos e dava a fímbria do vestido ou o pé a beijar; tirava sons de uma corneta de prata, lia salmos de David e pregava, afirmando as esperanças do povo de Deus no Messias, exortando à observância da lei. Quando os preceitos se não pudessem cumprir à risca, por temor das denúncias, fossem guardados no coração⁴⁰⁹.

O relato trazido por Azevedo contribui para aquela percepção de que, quando não se sabe ao certo o que é judaísmo, tudo pode sê-lo e nada pode não o ser. Leitura condizente com Anita Novinsky quando observa que, a dificuldade no conhecimento “da intensidade da crença dos cristãos-novos é o fato de que, fossem quais fossem as expressões cétricas ou blasfêmias proferidas, para os Inquisidores eram sempre classificadas como Judaísmo”⁴¹⁰.

Ao que torna lícito concluir que, conquanto os desvios voluntários em ritos católicos possam ter aberto espaço para criptojudeus preservarem suas crenças, abriram simultaneamente um flanco extraordinário para que as ricas imaginações persecutórias povoassem os processos inquisitoriais. Formaram-se supostos retratos da realidade, que a história tem dificuldade em distinguir se são gravuras de uma realidade cultural amalgâmica, ou expressões criativas das evidências com as quais se procurou amparar os vieses persecutórios étnicos.

2.3.4 Hábitos e condutas que remetem aos costumes hebreus

Nos primeiros tempos após a conversão geral forçada, passado o trauma inicial, viveu-se um período em que os convertidos não se esforçavam muito para esconder os costumes da

⁴⁰⁹ AZEVEDO, 1989, p. 172.

⁴¹⁰ NOVINSKY, 2013, p. 178.

fé anterior. Em 1497, D. Manuel havia instituído o prazo de vinte anos para a transição religiosa, dentro do qual os novos católicos não poderiam ser inquiridos sobre seus procedimentos religiosos. Isso levou a uma época em que Portugal – principalmente nos núcleos populacionais urbanos – via, com tolerância, o criptojudaísmo conviver com uma dissimulação do catolicismo amplamente percebida e relativamente aceita. Muitos cristãos-novos participavam dos ritos e celebrações católicas da comunidade, mas, no seio da intimidade familiar, permaneceram cultivadores dos costumes hebreus⁴¹¹.

O professor Angelo Adriano Faria de Assis, em um artigo publicado na “Revista del Programa de Historia de América Latina”, relata o processo sociocultural que levou certos costumes hebraicos a tornarem-se objeto de processos inquisitoriais, ainda que de réus não professantes da fé judia e mesmo de cristãos-velhos da mais alta estirpe:

Apesar das perseguições aos judaizantes estarem calcadas na manutenção por estes de costumes hebraicos, é certo que determinadas práticas do cotidiano, embora apontadas como sintomas da fé de Israel, não caracterizavam obrigatoriamente o exercício do criptojudaísmo. Muitos foram os casos de confessores e denunciadores que relatavam certos hábitos, identificando-os como costumes familiares herdados dos antecessores, como, por exemplo, jogar fora a água de casa quando do falecimento de alguém, o modo de preparo ou recusa a certos alimentos, ou ainda a forma de benzer os filhos, sempre afirmando ao visitador desconhecerem deles a ‘condenável’ origem. Mesmo alguns cristãos-velhos, a princípio insuspeitos de criptojudaísmo por serem isentos de qualquer mácula sanguínea, confirmariam esta realidade, ao comparecerem à Mesa Inquisitorial para reconhecer a adoção de alguns destes hábitos definidores do judaísmo por ignorarem sua procedência herética. Circularidade cultural que significava, mais do que um comportamento conscienciosamente judaizante de parte da população, o fortalecimento de uma religião popular, híbrida e humanizada, influenciada pelos diversos grupos formadores da sociedade colonial, longe da rigidez que caracterizava o catolicismo no reino, e em grande parte beneficiada pela fraca estruturação da Igreja no trópico, não raras vezes, representada por homens despreparados e desconhedores da fé pela qual eram responsáveis, entre os primeiros a desrespeitá-la⁴¹².

Aqueles que preservaram os costumes hebreus o fizeram por vários modos e muitos foram resilientes nessas tradições, mesmo quando as perseguições culturais recrudesceram. Alguns se abstinham de comer porco. Outros sopravam, nos campos, o *shofar* em *Rosh há-Shaná*, e comemoravam as datas de *Shabat* e *Pessach* na intimidade de seus lares. Alguns marranos usavam o *matsá*, um pão ázimo chato feito só de farinha e água (ao qual já fizemos referência), durante o ano todo, para não chamar a atenção sobre eles em *Pessach*. Mesmo a circuncisão, algo que implicava perigo para a vida inteira, era praticada.

⁴¹¹ À exceção de alguns, como a circuncisão, que eram irreversíveis, muito evidentes ou poderiam atrair preconceitos e prejuízos futuros. Estes foram os primeiros a cair em desuso. AZEVEDO, 1989, p. 58-59.

⁴¹² ASSIS, 2008, p. 5-6.

Os cripto judeus praticantes que ficaram na Espanha e em Portugal continuaram sua dupla existência até o séc. XX, mantendo práticas judaicas residuais, como acender velas na noite de sexta-feira e jejuar na época do *Yom Kipur*⁴¹³, conservando até mesmo a tradição de ter uma *mezuzá* na ombreira da porta dos antigos lares marranos.

Mas, como observamos no título anterior, o entrelace entre as culturas católica e judaica foi se desenvolvendo na mesma toada em que a intolerância com os desvios ganhava espaço. Assim, não importava que uma dada prescrição dietética tenha sido realizada em cumprimento da promessa a algum santo católico. Se coincidissem com a impressão de ser um gesto judaico, seu praticante poderia ser tido como desviante. Tal panorama conduziu a Inquisição, e mesmo a população vulgar, a supor (com algum acerto) conhecimento sobre a cultura hebraica e suas expressões remanescentes no território português. Afinal, seria impraticável a perseguição desses tais desviantes sem se ter estabelecido quais seriam os desvios representativos da condição de judeu. Ainda que, repete-se, não fossem atos autenticamente expressivos do judaísmo ou de qualquer heresia. Bastava que a opinião pública e a Inquisição – que, em certa medida, era capitaneada por ela – assim os entendessem.

Mas quais eram os hábitos e costumes que tornavam o indivíduo pertinente à crença israelita? Os elementos são vários e elencá-los demandaria a transcrição de uma inteira enciclopédia judaica. Por isso o recorte metodológico sugere que nos ocupemos daqueles elementos culturais que parecem ter alimentado as perseguições inquisitórias com maior frequência. O primeiro desses elementos são as datas religiosas. Pois sua observação notória ou um comportamento atípico dos conversos que pudesse indicar sua comemoração constituíram elementos de convicção em favor das premissas acusatórias étnicas.

Em síntese, as celebrações do calendário judaico são *Rosh há-Shaná* (início do ano litúrgico judaico); *Yom Kipur* (Dia do Perdão); *Sukkot* (Cabanas); *Simhat Torá* (comemoração da entrega da Torá, ou Lei a Moisés); *Hanukkah* (Festa das Luzes); *Purim* (a história de Ester); *Pessach* (a história do exôdo do Egito); e o *Shavuot* (Festa das Semanas). *Rosh há-Shaná*, *Hanukkah*, *Simhat Torá* e *Shavuot* parecem ser os menos celebrados entre os cripto judeus, enquanto o *Yom Kipur* (ou *Iom Kipur*) provavelmente era o mais⁴¹⁴.

⁴¹³ Significa “dia da expiação” em hebraico e é comemorado em 10 de *thishiri*: sétimo mês do calendário hebraico a contar de *nissan*, primeiro mês do ano a contar da festa de ano novo (*Rosh há-Shaná*). Geralmente começa em meados de setembro.

⁴¹⁴ GORENSTEIN, 2008, p. 127.

O *Yom Kipur* é considerado o dia mais sagrado do calendário judaico⁴¹⁵. Celebra-se a data em que Moisés desceu com o segundo par de tábuas do Decálogo, considerado o perdão pelo pecado do bezerro de ouro. Trata-se de um jejum de 24 horas que começa antes do pôr do sol e termina ao aparecer das estrelas na noite seguinte⁴¹⁶. Durante o *Yom Kipur* os judeus são proibidos de calçar sapatos de couro, de manter relações sexuais e de se lavar⁴¹⁷. Devem cessar todo trabalho e é costume vestir-se de branco. O *shofar* também era tocado nessa data⁴¹⁸.

O *shofar*, uma espécie de trompa feita de chifre de carneiro⁴¹⁹, era tocado na celebração do ano novo (*Rosh há-Shaná*), normalmente no campo, longe dos olhares curiosos da cidade. Além do jejum do *Yom Kipur*, parecem ter sido celebrados, entre os cristãos-novos portugueses, os jejuns do *Purim*, em celebração à rainha Ester e o jejum do *Gedalisah*. Este último é referenciado como “jejum do capitão” entre alguns registros inquisitoriais⁴²⁰.

No processo contra António Carvalho de Oliveira, a Inquisição fez registrar que o acusado “fazia os jejuns do dia grande no mês de setembro, rainha Ester, ficando sem comer nem beber de estrela a estrela, ceando à noite ervas, usando camisa lavada na sexta-feira”. Também “guardava os sábados de trabalho”⁴²¹. E além de casos como esses, não se pode olvidar das práticas de jejum com a intenção de alcançar alguma graça, guardar luto ou rogar por qualquer intervenção. Seja em favor próprio ou alheio.

⁴¹⁵ Outras festas importantes como a Páscoa de *Shavuoth*, o *Tissa-be-ab* e a Páscoa das cabanas ou de *sukkot* não parecem ter sido preservadas. OLIVEIRA, 2013, p. 222.

⁴¹⁶ Também era chamado de “jejum do dia grande”. Alexandre Mendes da Silva, natural da Vila de Monte Morro Velho, bispado de Coimbra, foi processado pelo Santo Ofício por judaísmo. “Em casa de seus primos em Covilhão professou a lei de Moisés e fez o jejum do dia grande em setembro”. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/CX1642/17444*.

⁴¹⁷ Era difundida a iniciativa de resolver qualquer desavença ou pendência interpessoal antes do *Yom Kipur*, especialmente em razão do valor simbólico que o perdão tinha naquela data.

⁴¹⁸ UNTERMAN, Alan. *Dictionary of Jewish lore and legend*. London: Thames and Hudson, 1991. p. 125.

⁴¹⁹ Uma referência ao carneiro que substituiu o sacrifício de Isaac na história de Abraão em Gênesis 22.

⁴²⁰ Celebrado em setembro, refere-se ao governante de Israel após a destruição do Primeiro Templo. Representa o fim da comunidade judaica em Israel antes da partida para o Egito. MARTINS, Natália Ribeiro. Entendendo os processos inquisitoriais: as práticas religiosas da gente da nação na América portuguesa (XVII-XVIII). In: CORRÊA, Bruno Carvalho; RODRIGUES, Carmem Marques; SOUZA, Débora Cazelato; NASCIMENTO, Fabiana Léo Pereira; GALVÃO, Gabriela Silva; SILVA, Paloma Porto; LANARI, Raul Amaro de Oliveira (org.). II Encontro de Pesquisa em História da UFMG (EPHIS). *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. v. III. p. 510.

⁴²¹ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/10474 – m0001 a m0064*.

O *Shabat* (período compreendido entre o anoitecer de sexta e do sábado) era observado. Algumas famílias conservavam o hábito de acender duas velas, entoar cantos (*Shalom Aleichem*) e realizar um rito próprio para as refeições (*Seudá Schlishit*)⁴²².

Cecil Roth recorda que António Homem entendia o judaísmo e o catolicismo muito semelhantes entre si. Segundo sustentava, as diferenças entre as duas religiões não iam muito além da adoração a imagens e do resguardo do *Shabat*⁴²³. Não que a distinção se resume realmente a isso, mas porque o culto à data envolvia uma série de preparativos e ritos que acabavam por expor aqueles que tinham uma rotina diferente no dia. Mesmo que por mera tradição familiar.

Outra celebração que se tem noticiada com frequência é o *Pessach*⁴²⁴. Refere-se à celebração da saída dos judeus do Egito. Dura sete dias (ou oito, na diáspora), contados da noite do êxodo até a data em que os israelitas cruzam o Mar Vermelho e seus perseguidores egípcios são afogados. É também uma celebração do fim da época das chuvas e início da colheita da cevada. Três hábitos dessa celebração chamam a atenção: o fato de se varrer cuidadosamente a casa e se procurar por qualquer migalha de levedo; a restrição ao pão levedado e a refeição chamada “*seder*” (que significa “ordem”) na primeira noite do *Pessach*. Especialmente em relação ao *seder* há uma ritualística engendrada com diversos detalhes que incluem quatro cálices de vinho, pão não levedado chamado “*matsa*”, ervas amargas, chamadas “*maror*” e mergulhadas em *charosset* (pasta de frutas e nozes amassadas e adoçada com vinho ou tâmaras) e ainda um rito de referências ao êxodo. A porta da casa é mantida aberta para que o profeta Elias possa ocupar seu lugar à mesa e tomar uma taça de vinho reservada para ele. Na intimidade liam-se também os salmos de Halel⁴²⁵ e o Cântico dos Cânticos⁴²⁶.

António de Sá Almeida, meio cristão-novo, mineiro, solteiro, natural da Vila de Almeida e morador do Serro do Frio foi condenado por judaísmo. Registrou-se contra ele que se apartou da Santa Fé para a lei de Moisés e

⁴²² Em um registro de 1615 há uma curiosa passagem do sermão proferido por António Homem, em que se afirma resumirem-se em duas questões as diferenças entre cristianismo e judaísmo: a observância do *Shabat* e a adoração às imagens. ROTH, 1979, p. 121.

⁴²³ ROTH, 1979, p. 127.

⁴²⁴ Também conhecido como *chag há-matosot*: a festa do pão ázimo.

⁴²⁵ Salmos 113 a 118 em louvor a Deus que relembram o êxodo dos judeus no Egito. “Halel” em hebraico significa “louvor”.

⁴²⁶ “*Shir Há-shirim*”, em hebraico, é um série de poemas sobre o amor entre Deus e seu povo escrita pelo rei Salomão na forma de um livro.

Por observância da dita lei, guardava os sábados de trabalho, fazia os jejuns do dia grande, rainha Ester, capitão e outros judaicos, estando neles sem comer e nem beber, a não ser a noite onde ceava coisas que não fossem de carne, deixava de comer a de porco, coelho, lebre e peixe de pele. Celebrava a páscoa dos judeus comendo sete dias pão ázimo⁴²⁷.

Sempre que ocorriam, a série de artefatos ritualísticos, vestimentas folclóricas e comportamentos de deferência em todas essas celebrações invariavelmente colocavam os criptojudeus em evidência no meio social. Mas a maior parte da população e mesmo as autoridades não conheciam bem o calendário judaico; não sabiam distinguir também os elementos característicos de uma ou outra comemoração e, com o passar do tempo, conforme verificamos, os próprios descendentes de conversos assumiram elementos ritualísticos diversos de qualquer prescrição litúrgica autenticamente hebraica. Como consequência de tudo isso, tornam-se elementos de relevância, para a Inquisição e seus delatores, quaisquer supostas situações representativas de uma comemoração desconhecida para os católicos. A exemplo, registrou-se contra José dos Santos da Silva acusação por judaísmo em razão de

Em quarta feira de trevas com cintas vermelhas e trunfas brancas na cabeça, dentro de uma casa e com uma vigia retirada da porta estavam fazendo grandes festas e se presumia que estavam com alguns ritos mosaicos, pelo modo e cautela que andavam e por serem conhecidos por cristãos-novos⁴²⁸.

Outro aspecto que descortinava a preservação de uma tradição judaica refere-se à alimentação. Aqueles que seguiam os hábitos e costumes judaicos evitavam o consumo de certos tipos de carne (como a carne de porco) e de peixe (como a lampreia). Também não aproveitavam o sangue dos animais e não utilizavam a manteiga, substituindo-a por azeite⁴²⁹. Alguns desses hábitos alimentares característicos eram tão notórios que os registros demonstram um certo grau de vigília social difundida sobre qualquer desvio nesse sentido⁴³⁰. Daí porque o cristão-novo, no exercício da sua mentalidade étnica, condicionou-se à dissimulação de seus hábitos. Várias foram as artimanhas empregadas nesse sentido. Para que

⁴²⁷ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08025 – m0001 a m1128*.

⁴²⁸ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14581 – m0001 a m0004* (Vila Rica, 1726).

⁴²⁹ O *kasbrut* é que dita como alguns alimentos são preparados ou colocados para consumo. MARTINS, 2013, p. 509.

⁴³⁰ As peculiaridades da dieta e a relação entre alimento e celebração religiosa parecem ser aspectos de recorrente diferenciação entre as culturas cristã e judia. Em muitos episódios, conforme se verá, o respeito a dada norma dietética tornou-se motivo de perseguição. Em vários outros, a observância de certo costume alimentício foi uma forma de imposição cultural (e depois étnica). A exemplo disso, um regulamento discriminatório inglês de 1253 proibia expressamente que os judeus consumissem carne durante a quaresma. ROTH, 1964, p. 116.

ninguém dissesse que em certa casa não se comia carne de porco, por exemplo, deixava-se saber que pratos e receitas eram preparados frequentemente com aquele ingrediente. Mas, na reserva dos lares, ele era dado aos criados⁴³¹.

O estudos de Maria Filomena Lopes de Barros e José Alberto Rodrigues da Silva Tavim revelam que entre o final da primeira metade do século XVI e a primeira metade do século XVII, a maior parte dos cristãos-novos processados pela Inquisição eram mulheres (cerca de 60%, pelo menos em Coimbra, Porto e possivelmente Portugal). Essa relação parece confirmar a percepção de que as mulheres é que assumiam o papel de guardiãs do patrimônio moral e ritualístico das tradições hebraicas⁴³². Isso é especialmente verdade em relação aos preceitos na preparação da comida⁴³³. Foram as donas de casa daquele tempo as responsáveis por fazer com que os marranos herdassem a ojeriza ao consumo de três carnes em especial: de porco, de coelho e a de peixe sem espinha. Também não comiam o tendão do músculo. Recusavam o sebo e a gordura de qualquer animal, e por isso (também) difundiram a tradição de cozinhar com azeite⁴³⁴. As comidas típicas, especialmente as relacionadas às celebrações do calendário judaico, eram repassadas às novas gerações, dentro do permitido pelas circunstâncias de cada localidade.

Um outro problema era a ritualística prescrita para o sacrifício dos animais utilizados na alimentação. Pela obviedade da reminiscência judaica, chamou a atenção do Santo Ofício desde os primeiros anos. Por isso caiu logo no campo dos subterfúgios que, nesse caso, se limitaram a sacrifícios dissimulados. Como o hábito de matar o frango cortando o pescoço do animal e não torcendo-o, que era o costume de até então. Em sacrifícios disfarçados como este, a oração de oferenda podia ser recitada na intimidade ou no claustro psíquico do criptojudeu⁴³⁵.

Os conversos portugueses apegados à lei mosaica também preservaram costumes importantes relacionados aos ritos funerários. Havia a tradição de não se comer carne nos sete

⁴³¹ OLIVEIRA, 2013, p. 221.

⁴³² “Destruídas por essa primeira vaga de perseguição inquisitorial, as sinagogas e os movimentos apocalípticos não voltaram a aparecer, senão excepcionalmente, entre os cristãos-novos portugueses. A prática ulterior do criptojudaísmo, tal como a podemos reconstituir a partir dos processos inquisitoriais, fazia-se em formas pobres e num quadro social muito restrito. Inscrevia-se no seio do grupo doméstico e familiar, e até mesmo de uma fração familiar. As relações com o exterior limitavam-se a manifestar em segredo, a certas pessoas consideradas dignas de fé, a verdadeira crença religiosa professada, chamando-se estas confissões mútuas ‘declarações’ ou ‘comunicações’, no jargão inquisitorial”. WILKE, 2009, p. 92.

⁴³³ BARROS, Maria Filomena Lopes de; TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Cristãos(ãs)-novos(as), mouriscos(as), judeus e mouros. Diálogos em trânsito no Portugal moderno (séculos XVI-XVII). *Journal of Sefardic Studies*, 1, 2013. p. 15.

⁴³⁴ ROTH, 1979, p. 126.

⁴³⁵ ROTH, 1979, p. 126.

dias posteriores à morte de um familiar e imediatamente antes ou depois de qualquer jejum⁴³⁶. Aliás, a morte de um criptojudeu português aparece como razão de uma série de rituais supostamente fidedignos à tradição judia, durante todo período em análise. Diz-se “supostamente” porque parte desses rituais já chegaram defasados às primeiras gerações de X.N. em virtude da grande exposição causada pelos deveres mortuários nas comunidades judaicas. Assim sendo, o recrudescimento persecutório alcançou efetivos praticantes desde o primeiro momento, forçando-os à ocultação que dificultava a transmissão do conhecimento cultural enquanto impunha adaptações circunstanciais. Tudo resultando em um progressivo afastamento das formas originais.

Com o passar dos séculos e associado ao isolamento geográfico de Portugal em relação ao restante da Europa, os costumes funerários tornaram-se ainda mais distantes das práticas autênticas e do conhecimento, pelos seus celebrantes, das razões por detrás de um ou outro aspecto ritualístico. Mesmo assim foi possível identificar, até dentre réus da colônia brasileira, uma série hábitos “incriminadores” referentes à postura de acusados no *post mortem* de criptojudeus. Por exemplo, o morto deveria ter os cabelos e unhas cortados e o corpo banhado. Deveria ainda ser enterrado com mortalha nova em terra virgem e diz-se que uma moeda era colocada em sua boca. Conforme será discutido mais à frente, esse último detalhe não parece uma tradição fidedigna⁴³⁷.

Não apenas os mortos deveriam estar limpos. Os vivos deveriam observar rituais de limpeza. A água deveria ser trocada e toda casa ser limpa, especialmente as coisas com que o falecido houvesse tido contato. O luto era exercido pela conjugação de jejuns, consumo de alimentos específicos e algumas práticas simbólicas, como sentar-se em cadeiras baixas.

Tudo que foi exposto até o momento permite reconhecer que os costumes pertinentes à tradição judaica permeavam a vida do fiel do nascimento à morte e além dela. E por mais que seja observável um esforço homérico na ocultação e adaptação de hábitos, é impossível negar que o fato de las terem alcançado a modernidade após três séculos de perseguição denota o apego *amoris causa*. Mesmo em situações limítrofes de perigo à integridade física e às liberdades individuais, há registros de batizados em pé que, de forma pública e notória, incidiram na prática de costumes judaicos.

Isso é também observável através das respostas normativas dos órgãos persecutórios. O Regimento do Santo Ofício de 1613, por exemplo, previa entre as obrigações do promotor

⁴³⁶ ROTH, 1979, p. 127.

⁴³⁷ GORENSTEIN, 2008, p. 131.

(Título VII, IV) a de acusar todos aqueles que “negarem atenção das culpas que confessarem”. Arrola uma série de circunstâncias, mas traz uma previsão específica em relação à prática de costumes judeus no cárcere: “Mas, porém, os que fizerem jejuns, ou cerimônias, no cárcere do Santo Ofício, posto que já estejam acusados por outros jejuns, ou cerimônias semelhantes, que fizeram antes de serem presos, serão de novo acusados por elas e esta acusação se terá com tais circunstâncias”⁴³⁸.

Nessa toada, é importante observar o papel das provas testemunhais e delações na impressão de significado jurídico aos hábitos e costumes judaicos. Certamente alguns – ou talvez muitos – dos comportamentos julgados como suspeitos pelo Santo Ofício corresponderam efetivamente à profissão dissimulada da religião mosaica entre os cristãos-novos. Mas duas condições parecem contribuir para que os registros oficiais não tragam um retrato fidedigno da realidade a esse respeito, como diversas vezes alertamos que foi reconhecido pela historiografia.

Primeiramente há o aspecto rudimentar do sistema persecutório em termos de garantias individuais. Nesse caso, a mais relevante deficiência é a precariedade técnica na tipificação da conduta “delituosa”. Como será demonstrado mais adiante, nos primeiros anos da Inquisição Moderna em Portugal, pairou uma larga incerteza sobre as condutas violadoras ou perigosas e mesmo sobre os valores juridicamente tutelados. Com o aparelhamento inquisitorial, os parâmetros punitivos progressivamente ganharam contornos mais claros. Mesmo assim, a margem de indecisão permaneceu pela conveniência que trazia à Inquisição enquanto instrumento de controle. Por isso não é surpresa que a dúvida ou a ambiguidade em relação a algum hábito ou alguma conduta tenha conferido valor probatório a testemunhos pouco consistentes em qualquer outra situação. Tudo conforme as predisposições das mesas inquisidoras.

E um segundo elemento a tornar a delação um instrumento tão eficiente de (re)significação de certos comportamentos atribuídos aos descendentes de judeus ou conversos foi a própria ignorância da população portuguesa em relação à cultura e tradição israelita. José Lúcio de Azevedo relata ter-se registrado um episódio de 1537, no qual um certo Simão João Gomes deu parte de João Gomes. Teria ouvido este proferir cânticos desconhecidos pela ocasião da morte de uma filha. Como não eram cantos católicos, ou por qualquer motivo conhecidos no entorno, Simão os presumiu judaicos e o Santo Ofício lhe deu

⁴³⁸ SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, bispo inquisidor-geral e vice-rei dos reinos de Portugal – 1613. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, jul./set. 1996. p. 671.

respaldo⁴³⁹. Isso é também um claro exemplo de que as provas mais tênues buscavam, na insegurança jurídica permitida ao sistema, o enxerto para tornarem-se determinantes na confirmação das narrativas acusatórias mais absurdas.

Como a maioria das tradições e a própria religião judia foram deturpadas pelo afastamento das suas fontes, a correspondência com a verdadeira liturgia israelita tornou-se de impossível verificação⁴⁴⁰. Em consequência, a perseguição inquisitorial a hábitos e costumes parece ter passado gradualmente a se orientar por verdades assumidas no seio de experiências regionais⁴⁴¹ ou pelas próprias construções jurisprudenciais dos tribunais.

O correspondismo e a tarifação de provas, realizando aquela odiosa malícia do sistema inquisitório, conduzem os procedimentos à constatação de matrizes judaicas em qualquer contexto que não tivesse uma razão notoriamente cristã. Carsten L. Wilke é, portanto, preciso ao afirmar, sobre esse panorama, que “qualquer cousa, mesmo um rito isolado podia exprimir secretamente as três crenças fundamentais do povo judaico: a unidade de Deus, a validade perpétua da lei dada a Moisés e a chegada futura do Messias”⁴⁴².

2.3.5 O exercício de certas práticas ou de atividades profissionais e a posse de certos objetos tradicionalmente ligados aos judeus

Em um relato ilustrativo, o já referendado Carsten L. Wilke narra:

Abraão Saba guardara os seus manuscritos, quando decidiu embarcar em Lisboa. Ficou a saber que a posse de livros judaicos era um delito passível de pena capital, e enterrou as suas obras, mortificado, sob as raízes de uma oliveira perto da cidade. Depois de 1497, vários judeus batizados que possuíam livros hebraicos foram punidos com a confiscação dos seus bens, o chicote e o exílio nas colônias. Abriu-se uma exceção para a literatura profissional dos médicos e dos boticários⁴⁴³.

Esse trecho traz ao menos três percepções importantes. A primeira é que a posse e propriedade de certos bens tornou-se um fato penalmente relevante a atrair punições severíssimas. A segunda é que, não obstante as repressões, havia um apego ao patrimônio cultural e intelectual hebraico, não sendo raras as referências de perseguidos pela Inquisição que preferiram esconder certos objetos a destruí-los. E a terceira percepção é de que alguns

⁴³⁹ AZEVEDO, 1989, p. 91.

⁴⁴⁰ ROTH, 1979, p. 120.

⁴⁴¹ Ao que convém lembrar que as diversas experiências persecutórias étnicas em relação aos cristãos-novos também apresentaram nítidas particularidades regionais.

⁴⁴² WILKE, 2009, p. 94.

⁴⁴³ WILKE, 2009, p. 74.

aspectos materiais da tradição judaica estavam associados ao exercício de certas profissões. Pelo que havia instrumentos técnicos e produção intelectual inseparáveis da reprovação operada contra os israelitas, mas que permaneciam a salvo de tipificações criminais pelo valor prático.

A partir dessas considerações, uma reflexão inicial valiosa é sobre o tipo de incursão que os sistemas persecutórios precisavam fazer na vida do indivíduo para verificar a existência de um patrimônio defeso e cerceá-lo. Isso era tanto verdade em relação às jurisdições seculares quanto eclesiásticas, caracterizando um elemento institucional do período sob observação. A professora Fernanda Olival, do Departamento de História da Universidade de Évora, bem recorda que a privacidade não era um valor prestigiado pelo Antigo Regime e aquilo que era público e notório tinha uma relevância determinante⁴⁴⁴. É certo que, se assim não fosse, muitos dos já mencionados aspectos do protagonismo marrano, enquanto perseguidos pela Inquisição, não teriam tanta relevância. Pois a maioria das expressões religiosas, costumes e bens judaicos poderia se manter cingida às residências conversas, sem nunca entrar na esfera repressiva da Inquisição.

E de fato, a reserva domiciliar foi o espaço físico em que os hábitos e rituais judeus sobreviveram com muito custo⁴⁴⁵. Mas no que é tocante aos bens pessoais de batizados em pé, o desprezo pela privacidade era particularmente importante porque não se trata de uma expressão de judaísmo prontamente verificável. Ao contrário de um culto que poderia se observar de longe ou um jejum perceptível com a convivência, verificar que o indivíduo possuía um ornamento judaico em sua residência demandava adentrá-la; talvez revistá-la, para encontrar um *menorá*⁴⁴⁶ escondido em alguma cômoda ou pacientemente estudar um livro empoeirado da estante, para identificar uma mensagem mosaica.

Mesmo diante desse obstáculo prático, as instituições persecutórias pouco burocraticamente tomavam de assalto os espaços privados, quão logo surgia a suspeita de

⁴⁴⁴ Na sociedade do Antigo Regime, as desigualdades e as distinções não deviam ser escamoteadas, mas escancaradas. Qualquer motivo de diferença deveria ser colocado em evidência. Não o fazer podia envolver riscos à imagem, já que a honra também se construía em larga medida na esfera pública. OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Lisboa, n. 4, 2004. p. 171.

⁴⁴⁵ “Desse modo, o judaísmo possível ficou em boa parte adaptado a práticas domiciliares, mais facilmente ocultadas, dando preferência às tradições particulares em detrimento - por motivos óbvios - de comportamentos públicos ou que envolvessem um maior número de participantes, visto a necessidade de discrição dos criptojudéus. Se, tradicionalmente, os costumes e cultura judaicos têm como sustentáculo na transmissão de seus ensinamentos a trindade escola-sinagoga-lar, o mundo português veria fortalecer-se após 1497 o papel das residências como núcleos elementares de irradiação da fé proibida, *locus* privilegiado na estratégia de resistência e divulgação da antiga lei aos batizados de pé e seus descendentes”. ASSIS, 2008, p. 5.

⁴⁴⁶ Típico candelabro judeu de sete braços.

judaísmo ou atividade judaizante. Assim, não tardou a se formarem opiniões acerca da pertinência de certos bens à cultura judaica.

Por exemplo, em relação às lâmpadas e lamparinas, os olhos acusadores procuravam, na casa de conversos, a “existência de anteparos destinados a impedir a saída de reflexo da luz para fora de casa, a fim de que não despertem surpresas”⁴⁴⁷. Isso porque supunha-se que tais anteparos eram utilizados para esconder as luzes devocionais da tradição judaica. Então a presença desses anteparos era observada tanto durante as buscas nas residências de suspeitos, quanto pelos notários em vigia, durante as datas em que se esperava uma manifestação particular de cintilância nas casas de cristãos-novos.

O *mezuzá* era um rolo de pergaminho fixado no batente direito das portas. Ali estavam escritos os dois primeiros parágrafos do *Shemá* (hebraico para “ouve”), considerado uma afirmação do monoteísmo e do amor de Deus por todas as coisas. Era considerado um amuleto de proteção contra demônios. Aliás, Lina Gorenstein lembra ainda que o *Shemá* era a oração mais difundida entre os judeus e que pode ser dita como “Escuta, ó Israel, o Eterno é Nosso Deus, o Eterno é Único”⁴⁴⁸. A verificação de um *mezuzá* próximo às portas seria um elemento de prova determinante em um processo inquisitorial.

Quanto aos livros, existiam obras a que se conferia um valor probatório maior. Ou que, pelo menos, levavam a uma convicção mais firme acerca da premissa acusatória de judaísmo. Eram aqueles que constituíam a própria doutrina sagrada judaica. Segundo o mito, Moisés recebeu no Monte Sinai a Torá escrita (ou Pentateuco) e a Torá oral, o que inclui as instruções interpretativas de Deus sobre os textos. Após a construção do Segundo Templo de Jerusalém, pareceu premente a necessidade de compilação das leis hebraicas, pois temia-se que a tradição oral se perdesse. O *Mishnah* – que significar “ensinar”, em hebraico – foi essa primeira compilação. Em seguida surgiu uma segunda coletânea, mais ampla e que incluía interpretações minoritárias, denominada *Gemara* – hebraico para “estudo da tradição”. O “*Talmud*” é justamente a reunião do *Mishnah* com a *Gemara*⁴⁴⁹.

A posse de qualquer mínimo extrato do *Talmud* e mesmo o excerto de trechos em outras obras seria prova de culpa. Não era sequer necessário ter notícia do conteúdo da obra. António Baião anota que o cristão-novo Mestre Jeronymo foi denunciado por um criado de

⁴⁴⁷ LIPINER, 1998, p. 239.

⁴⁴⁸ GORENSTEIN, 2008, p. 120.

⁴⁴⁹ MARTINS, 2013, p. 508.

Pedro D’Almeida por ter em sua posse “um livro grande escrito em hebraico”⁴⁵⁰. Ainda assim, os marranos praticantes do judaísmo criaram estratégias para conseguirem acesso a essas obras e preservarem seus conteúdos. Elias Lipiner registra que duas práticas se destacam: o suborno dos oficiais que guardavam as sinagogas e bibliotecas onde havia livros hebreus (ou o arrombamento discreto destas) e a replicação das obras através da memorização. Neste último caso, os livros que muitas vezes eram enterrados ou escondidos em lugares inacessíveis eram verdadeiramente decorados e depois recitados, quando não copiados à mão em trechos⁴⁵¹.

Os livros da lista de obras proibidas, ou *Index Librorum Prohibitorum* – que desde 1559 conferia à Inquisição a tarefa de se opor ao ingresso de ideias reformistas (principalmente as protestantes) – também eram referência para a matéria de prova. Em todo império português, a apreensão de obras proibidas levou a procedimentos persecutórios. Algumas relacionadas à doutrina hebraica ou coniventes com ela⁴⁵².

Mas mesmo fora das prescrições legais, certos conteúdos traziam má reputação. Dentre eles, os que fossem relacionados a atividades historicamente atreladas aos judeus. Por exemplo, um certo José Vieira Couto, morador no arraial do Tejuco, no Serro do Frio, foi processado por ler livro de medicina em lugar de livro “direito”, além de outras razões⁴⁵³. A medicina era uma profissão que por si era alvo de tabus provocados pela proximidade com as ciências naturais e com o trato diuturno das enfermidades e da morte. A predileção histórica de judeus pelo seu exercício contribuiu para uma infâmia ainda maior.

Conforme já pontuamos, a posição dos batizados em pé na sociedade portuguesa foi determinante e determinada pela imposição étnica. Isso foi especialmente verdade em relação às atividades e aos ofícios mais frequentemente praticados por aquela fração populacional. É uma predeterminação social que não pode ser desassociada da herança dos judeus no tocante ao *locus* econômico ocupado por eles. Sartre atribuiu parte do ódio antissemita, em suas

⁴⁵⁰ BAIÃO, António. *A Inquisição em Portugal e no Brasil: subsídios para a sua história*. Lisboa: Calçada do Cabra, 1906. p. 105.

⁴⁵¹ LIPINER, 1998, p. 171-173.

⁴⁵² Na colônia brasileira, por exemplo, existem, entre os acusados, referências às obras: “O Templo de Grido”, de Montesquieu; “La Pucelle d’Orléans”, de Voltaire; “A Política”, de Bielfeld; “História do Povo de Deus”, por Berruyer; “O código da humanidade”; “Histoire philosophique et politique de établissements du commerce des européens dans les deux Indes”, do Abade Raynal; e poemas de autores como Bocage e Pope (possivelmente, o inglês Alexander Pope). RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. “Por temer o Santo Ofício”: as denúncias de Minas Gerais no tribunal. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 32, n. 58, jan./abr. 2016. p. 215-216.

⁴⁵³ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/12957 –m0001 a m0064*.

origens, ao horror religioso (conforme já mencionamos). Dando continuidade a esse raciocínio, escreveu:

Esse horror teve um curioso efeito econômico: se a Igreja medieval tolerou os judeus quando podia tê-los assimilado à força ou massacrado, foi porque eles desempenhavam uma função econômica de primeira necessidade: sendo malditos, exerciam um ofício maldito, mas indispensável; não podendo ter terras nem ser guerreiros, praticavam o comércio do dinheiro, que um cristão não podia tocar sem macular-se. Desse modo, à maldição original logo se acresceu uma maldição econômica, e foi principalmente essa que perdurou⁴⁵⁴.

Na maldição econômica identificada por Sartre se tem uma das raízes observáveis da alocação dos hebreus nos cargos e atribuições relacionadas à manipulação do dinheiro. E daí também a inclusão de uma dimensão do preconceito étnico em relação aos judeus associada ao exercício de dadas práticas. Inicialmente as relacionadas à pecúnia, mas progressivamente incluindo outras atividades. O cristão-novo é, como em vários aspectos que já suscitamos, herdeiro dos judeus nesse sentido. Recebe também essa perniciosa nuance de preconceito atrelado a dadas atividades e ofícios comuns na sociedade lusa do século XVI. Como se passou com seus ancestrais israelitas, acreditava-se que não contribuíam para o bem comum dos concidadãos porque não eram “nem lavradores, nem caminheiros ou correios, nem marinheiros, nem soldados; mas viviam quais zangãos, nada produzindo, alimentando-se dos frutos do alheio trabalho”⁴⁵⁵.

Associado ao mito de que os judeus sempre prosperavam em áreas associadas à pecúnia ou se aproveitando de honorários – inclusive compondo sempre uma população repositória de riquezas –, vingou alguma ilusão de que havia muitos ricos entre os cristãos-novos. Mas convém esclarecer que:

Esses mesmos ricos não passavam de diminuta minoria; homens de negócio, cuja ostentação e ganhos conhecidos serviam de tabuleta à casta e desafiavam as invejas; o resto compunha-se dos remediados, físicos, gente de leis, clérigos, mecânicos, que viviam de suas profissões, e ainda não poucos miseráveis. Mas a aversão popular a todos envolvia na mesma suspeita de rapina e fartura⁴⁵⁶.

Daí podemos traçar um espectro das ocupações associadas aos cristãos-novos e percebidas como expressões da mentalidade sórdida pela ocultação de um judaísmo ainda

⁴⁵⁴ SARTRE, 1995, p. 45.

⁴⁵⁵ AZEVEDO, 1989, p. 166.

⁴⁵⁶ AZEVEDO, 1989, p. 131.

vívido. As carreiras de físicos, gente de leis, clérigos e mecânicos, mencionados no trecho acima, são as que primeiramente merecem receber algumas considerações.

Os mecânicos foram uma parcela da população discriminada como os conversos. Alguns diplomas segregatícios e estatutos de pureza faziam menção expressa àqueles que se dedicavam aos trabalhos manuais mais vulgares, de modo que a categoria foi relegada à marginalidade lusa. Para lá convergiam também os cristãos-novos, e por isso foi um gênero de ocupações progressivamente representado por gente da nação.

Outra parcela dos conversos, por amor ao ofício ou por temer as perseguições inquisitoriais, voltou-se ao exterior. Abraçou atividades relacionadas ao trânsito ou à mercancia internacional. Foi notório o aumento dos descendentes de judeus em tais ocupações após o século XVI. Eles se tornaram, contudo, alvos ainda mais claros de investigação e vigilância. O professor João de Figueiróa-Rêgo relata:

Do grupo de suspeitos viriam a fazer parte os agentes do tabaco. Importa fazer uma distinção relativamente à tipologia desses agentes e dividi-los em três grupos: os mercadores que, entre outros gêneros, negociavam tabaco; aqueles que tinham neste o principal interesse econômico (estaqueiros e contratadores), e os que o usavam no contexto do escambo escravagista. Fosse qual fosse o grupo em que se integravam, a Inquisição vigiava-os, não em função da atividade, mas sim da origem conversa, porque temia que, atrás de cada um deles, se escondesse um judaizante e que as redes de negócio, sobretudo as ultramarinas, estimulassem uma dinâmica proselitista⁴⁵⁷.

Um fenômeno também digno de nota foi a progressiva ocupação de cargos eclesiásticos por cristãos-novos. Em certa medida foi o resultado do afã de afastar suspeitas sobre o comprometimento de certos indivíduos e suas linhagens com a conversão ao cristianismo. Mas essa situação acabou por gerar um efeito contrário, como é identificado por José Lúcio de Azevedo:

Esta invasão das funções eclesiásticas, por indivíduos da grei aborrecida, não podia ser bem-vista daqueles que, como cristãos-novos, as exerciam. É de supor que de igual forma julgasse o povo; e afinal, ao estalar a tempestade, o número de clérigos e frades, acusados de heresia judaica, que o Santo Ofício condenou, certamente contribuiu para confirmar no povo a opinião de que todos os cristãos-novos persistiam, e persistiriam sempre irrevogáveis na graça antiga⁴⁵⁸.

Os descendentes de judeus não teriam prosperado no meio eclesiástico se o apreço pela educação pessoal não fosse um elemento cultural do judaísmo. A valorização da

⁴⁵⁷ FIGUEIRÓA-RÊGO, 2013, p. 178.

⁴⁵⁸ AZEVEDO, 1989, p. 15.

educação formal entre as famílias israelitas contribuiu para que os cristãos-novos fossem íntimos das academias e do bacharelado. Consequência disso é que os cargos oficiais sempre foram, na construção histórica da Península Ibérica, um lugar natural para os judeus. E especialmente as funções ligadas à cobrança de tributos foram historicamente ocupadas por eles. A impopularidade de cobradores, judeus e agentes da lei acumulava-se com frequência também em Portugal.

Por outro lado, os físicos, por se dedicarem à saúde ou à observação da natureza, figuraram – pelo menos no imaginário popular – como adversários da Igreja. Durante a Idade Média, sabia-se, entre os cultos, que a Cúria era a legítima guardiã dos conhecimentos religiosos, científicos, filosóficos e empíricos. E, para os populares, tais conhecimentos não interessavam. De toda forma, as fontes clássicas ou estrangeiras desses saberes resignavam-se à curadoria dos mosteiros e posteriormente das universidades. Mas o influxo dessas fontes através da tradição oral dificilmente é controlável. Os marranos que receberam e cultivaram os saberes invulgares, assumindo a vocação de físicos, foram perseguidos com o rigor de malfeitores contumazes, sempre que algum boato tomava conta do imaginário popular. Enquanto elemento de convencimento judicial, o domínio sobre conhecimentos cercados de tabus reforçava a obstinação atribuída aos réus em direção aos comportamentos vedados.

Mais do que isso, há registros de um mito ibérico segundo o qual, quando os reis católicos decidiram pela conversão da península, os judeus teriam pedido conselho a seus congêneres de Constantinopla sobre uma forma de vingança. A resposta teria sido a sugestão de que os hebreus ibéricos fizessem de seus filhos mercadores, médicos, boticários, advogados e escrivães. Assim, em realização dos preceitos de justiça da lei de Talião, as violências sofridas seriam vingadas. Os “médicos e boticários matando o seu alvo, os outros explorando e roubando os cristãos”⁴⁵⁹.

A falsa crença de que o ofício de médico era realizado insidiosamente pelos descendentes de hebreus reverberou na sociedade portuguesa e alcançou os calões decisórios da nação lusa. Dizia-se que começou entre o povo baixo e galgou às cortes e além. Deu azo, então, a medidas discriminatórias de caráter étnico. Por exemplo, em dado momento de 1568, D. Sebastião determinou uma quantidade máxima de trinta cristãos-novos entre os estudantes de medicina e cirurgia na universidade. Seriam ainda mantidos por um subsídio anual de setecentos e quinze mil reais. Felipe III ampliou a medida aos estudantes boticários, em 1606, mediante um subsídio de cento e sessenta mil réis. Este último ofício – de boticário – teve o

⁴⁵⁹ AZEVEDO, 1989, p. 166.

ensino proibido aos cristãos-novos nas Cortes de 1642, mesma ocasião em que se fez ilícita a indicação e aviamento de qualquer receita que não fosse em língua portuguesa⁴⁶⁰.

É também identificável a existência de medidas “profiláticas” em relação à assunção de ofícios como médicos e boticários. Os condenados de *vehementi* sofreram com disposições que impediam tanto o exercício desses ofícios como de outros, além da proibição de vestir sedas, usar ouro, prata e pedrarias. Estavam também proibidos de portar armas e a andar a cavalo⁴⁶¹.

Pela perspectiva jurídica, ser médico ou boticário não levava à presunção de judaísmo. Mas exercer essas duas ocupações, enquanto reconhecidamente cristão-novo, carregava o ônus de se presumir suspeito de intenções insidiosas contra os católicos. Por isso surgiam suposições de propósitos escusos a amparar qualquer elemento de prova em situações de defeito na prestação do serviço. E isso independia da espécie de culpa. Diante de uma muito circunstancial negligência médica ou imperícia na prescrição de um remédio, a causar resultado indesejado ao paciente, o inquérito fazia registrar salientemente a condição de X.N.. Daí as indagações passavam a circundar a suposta intenção maléfica contra a vítima cristã.

Como observado, não foram apenas as profissões ligadas à saúde que trouxeram percepções desabonadoras aos conversos e seus descendentes⁴⁶². Os riscos desconhecidos e os resultados incontrolláveis dessas ocupações colocam seus agentes em posição natural de desconfiança. E nos processos inquisitoriais, a perseguição étnica conferia-lhes um elemento subjetivo, a qualificar os fatos perseguidos. Algo semelhante se passou com agentes da lei e da fé quando protagonizaram alguns dos episódios conspiratórios a que fizemos menção neste trabalho.

E também não se pode ignorar as profissões relacionadas à mercancia e à exploração de bens ou valores, historicamente associadas ao judaísmo. No processo de Antônio Rodrigues de Andrade, analisado por Neusa Fernandes, o réu acusado de judaísmo recusou-se a declarar seu ofício. A historiadora, contudo, acredita ter sido um mineiro de profissão que optou por ocultar a atividade⁴⁶³. O risco de ilações não devia ser ignorado.

Em conclusão, o exercício de certas atividades profissionais pelos cristãos-novos, a partir de uma determinação histórica, parece ter contribuído para que a perseguição étnica

⁴⁶⁰ AZEVEDO, 1989, p. 167.

⁴⁶¹ AZEVEDO, 1989, p. 182.

⁴⁶² No processo por judaísmo que levou ao auto de fé de 26 de outubro de 1664, Ana Lopes teve evidenciada a profissão de boticário de seu pai, além da de mercador de seu marido. Seu contexto pessoal, portanto, era condizente com a expectativa de uma herança judaica preservada. PIERONI, 2003, p. 16.

⁴⁶³ FERNANDES, 2014, p. 174.

ganhasse o respaldo dos processos inquisitoriais. Diferentemente dos erros ritualísticos e dos hábitos tradicionalmente judaicos, o exercício de atividades ou a posse de bens ligados ao judaísmo não constituíam elementos de prova (à exceção da posse de livros proibidos, pois configuravam ilícitos em si). Para o procedimento persecutório, eram elementos que modulavam as circunstâncias do fato investigado, em desfavor do acusado. Em uma investigação de envenenamento, o boticário que fosse cristão-novo estaria invariavelmente imerso em um gravame circunstancial que não atingia os cristãos-velhos; e o acusado por proposições heréticas que tivesse um *menorá* aprendido em sua residência teria ali explicada para o Santo Ofício, a motivação do ilícito que lhe era imputado.

Esses dois exemplos são ilustrativos da forma como os interesses prestigiados pela perseguição racial portuguesa se convolveram em institutos processuais. Traduziam a mensagem: “O cristão-novo hereditariamente conserva uma vocação ao malefício”. O capítulo final deste relatório será destinado a analisar os instrumentos processuais que perpetraram esse traslado.

3 OS INSTRUMENTOS DE PERSEGUIÇÃO DESENVOLVIDOS A PARTIR DE UMA CULPABILIDADE PELA CONDUÇÃO DA VIDA

É razoável que alguém seja punido pelo que bebe ou pelo que veste, se esses atos em si não são ilícitos e muito menos delitos de uma certa sociedade em um certo tempo? Os alimentos e rituais diários, herdados de uma tradição familiar, podem servir de indícios a acusações pífidas? Enquanto instância jurídica que ultrapassa o campo da moral, a Inquisição promoveu uma invasão das conjecturas éticas do Portugal medieval, no campo jurídico⁴⁶⁴. Tudo para punir condutas inofensivas, que em nada violavam valores ou deveres. Eram reflexos de um modo de vida, quando muito repreensíveis no campo da moralidade de um dado contexto. Mas a reprovação moral tem parâmetros intrínsecos que não coincidem com os do direito. De fato, essa é a essência da distinção entre os dois âmbitos. Então o que justifica essa intromissão? Quais os parâmetros daquele direito procedimental de aspirações divinas?

Um ponto essencial para as provocações feitas adiante é que, como lembra José Lúcio de Azevedo, o terror perpetrado pela Inquisição portuguesa contra os cristãos-novos não é outra coisa senão uma perseguição a delitos de opinião. Toda truculência e crueldade do sistema deriva da frustração por querer se alcançar um cerne inviolável da psique humana, onde nasciam ideias de contestação da ortodoxia religiosa vigente. Essa é a essência da Inquisição que se estruturou: um sistema procedimental ansioso por exercer juízo sobre um plano de autodeterminação virtualmente intocável senão por provas tarifadas e por preconceções morais elevadas a senso comum. Tudo baseado em justificativas doutrinárias e intenções redentoras⁴⁶⁵.

Mas antes de se falar dos instrumentos jurídicos persecutórios que individual e concretamente lidaram com os réus da Inquisição, convém discorrer sobre a estrutura que orienta a punibilidade inquisitória em um plano abstrato. Afinal, se o inquisidor pôde indagar a fé do indivíduo no Pai Nosso rezado com erro, por exemplo, é porque a legislação arquitetou um sistema punitivo mais concentrado no desvalor da ação, do que no desvalor do resultado. E para isso, foi indispensável um precedente e muito complexo arrimo jurídico.

Sem que a ciência processual penal fosse suficientemente desenvolvida para perceber isso, o sistema inquisitorial “primitivo” caminhou, com certa consistência, no direção de um

⁴⁶⁴ Não foi por outra razão que Luigi Ferrajoli reconheceu, no Iluminismo que sucedeu esse período, uma característica separação entre direito e moral. FERRAJOLI, 2014, p. 204.

⁴⁶⁵ AZEVEDO, 1989, p. 142.

modelo que persegue a forma de vida de algumas classes de pessoas que se queria atingir. A escolha metodológica assumida neste relatório verificou, no combate às primeiras heresias, a inspiração histórica para o modelo que se observou entre os séculos XVI e XVIII. E depois, na mudança econômica do sistema medieval para o capitalista, em meio aos movimentos centrípetos da política europeia, tangenciamos o condicionamento das estruturas estatais pelas maquinações confessionalistas.

O contexto é extremamente peculiar e traz inovação à análise desenvolvida a título de tese. Mas o panorama possui semelhança com outros com que as ciências jurídicas lidaram ao longo da história ocidental. A exemplo do que aproveitamos de Sartre e Foucault, quando analisamos a questão judaica, agora que nos propomos a uma abordagem jurídica, podemos buscar as leituras de situações equiparáveis, ao lidarmos com questões atemporais. E, com isso, esquivamo-nos dos riscos de anacronismo.

Parece pouco questionável que a Inquisição portuguesa tenha respeitado o *cogitationis poenam nemo patitur* na elaboração de sua legislação persecutória. Ainda que fosse um desejo íntimo da Inquisição, a prescrição do Digesto Ulpiano não foi rompida⁴⁶⁶. Pelo menos não no plano abstrato das normas sistemáticas. No entanto, exercer jurisdição sobre uma esfera tão íntima da personalidade traria particularidades notáveis ao processo inquisitorial. O caminho tomado pelo sistema inquisitorial português assumiu então uma roupagem muito característica de regimes discriminatórios étnicos. É o que a pesquisa desenvolvida permitiu reconhecer com a identificação de certas particularidades do processo penal inquisitório, como o emprego de um juízo de culpabilidade pela mentalidade e pelo modo de vida atribuídos aos marranos. E dali o tratamento deles como inimigos especiais da ordem estabelecida.

O direito penal do inimigo de Günther Jakobs oferece a leitura que a intuição primeiramente resgata para a análise do contexto marrano. A visão de Jakobs segundo a qual “somente é pessoa aquele que oferece uma garantia cognitiva suficiente para o comportamento pessoal”⁴⁶⁷ não é em nada diferente do olhar lançado sobre os cristãos-novos portugueses. Pois, desde a conversão forçada, ganhou território a leitura de que eram essencialmente perniciosos e nada de bom poderia se esperar do sangue contaminado que carregavam. Ter os cristãos-novos como inimigos e não como pessoas, segundo a acepção de Jakobs, foi uma questão de tempo.

⁴⁶⁶ Não é por outra razão que Nicolau Eymerico firmou, em seu manual, a perspectiva de que “a heresia é um delito da alma” e, portanto, dificilmente alcançável por qualquer prova que não a confissão. EYMERICO, 2009, p. 39.

⁴⁶⁷ JAKOBS, Günther. *Direito penal do inimigo*. Tradução Gercélia Batista de Oliveira Mendes; org. e introdução Luiz Moreira e Eugênio Pacelli de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009. p. 19.

E quando aquele jurista assume que a autoexclusão do indivíduo é possível e justificável diante da recusa a deveres⁴⁶⁸, não se tem nada diverso da responsabilidade que se queria atribuir aos batizados em pé, por não se submeterem autenticamente à fé católica. Por tudo, as construções daquele jurista alemão trazem proposições que serviriam a compreender o que tornou o sistema inquisitório amparável pelos valores do Antigo Regime. Auxiliam também a compreender que a atribuição do *status* de “inimigo” aos adversários dos interesses reinantes foi determinante para o estabelecimento de um tribunal de exceção em Portugal.

Mas antes de Günther Jakobs, Edmund Mezger havia traçado um modelo muito mais robusto e vocacionado para a justificação de sistemas persecutórios racistas. E assim como as menções *en passant* que fizemos à teoria de Jakobs, vale tecer algumas considerações sobre as construções jurídico-criminais desse outro alemão.

Na década de 1930, Mezger foi o grande nome das ciências jurídicas penais a apoiar o regime nazista. Tanto participou da reforma do direito penal alemão, quanto da elaboração de leis decisivas para o sucesso dos projetos discriminatórios nazistas, como a lei do delinquente perigoso e a lei sobre o tratamento dos estrangeiros à comunidade⁴⁶⁹.

As manobras que o sistema criminal nazista adotou assemelham-se imensamente àquelas que identificamos no bojo do sistema inquisitório português e que serão relatadas nos próximos itens. As situações guardam franca semelhança, a começar pelo paradigma étnico que orienta as intenções punitivas. Nos capítulos anteriores já havíamos atentado para a viabilidade desse paralelo através das aproximações promovidas por Marx e Sartre. Mas o que Mezger tem de oportuno para a atual fase deste relatório é a pertinência aos prospectos jurídicos aqui levantados.

No plano da dogmática jurídica, a subserviência aos projetos do nacional-socialismo foi precedida de alinhamentos teóricos essenciais. Ao longo de sua carreira como jurista, Mezger progressivamente revelou-se defensor da analogia na criação de tipos e do direito penal do perigo; pregou a substituição do conceito de bem jurídico pelo da violação de um dever; e admitiu a pena como meio para eliminação de adversários do povo e da raça⁴⁷⁰.

⁴⁶⁸ JAKOBS, 2009, p. 94.

⁴⁶⁹ MACHADO, Marta Rodriguez de Assis. Edmund Mezger e o direito penal do nosso tempo. *Revista Direito GV*, v. 1, n. 1, maio 2005. p. 154.

⁴⁷⁰ Todas essas questões encontram-se pulverizadas ao longo de sua obra. Existe uma imanência notória dos conceitos essenciais da teoria mezgeriana nas mais discretas lições. O prestígio que dá ao dever, enquanto valor, por exemplo, é notório nas ponderações ligadas à exclusão do injusto. MEZGER, Edmund. *Tratado de derecho penal*. Traducción José Arturo Rodríguez Muñoz; introducción Francisco Muñoz Conde. Buenos Aires: Hammurabi, 2010. p. 384.

Vale notar que todas essas aberturas da doutrina mezgeriana ao pensamento étnico fundante do nazismo são também observáveis no sistema inquisitório do século XVI. São as analogias com os comportamentos indesejados, mais do que a subsunção estrita, que movimentam as acusações inquisitórias. E o perigo, distante de qualquer efetiva violação, é o que há na conduta de quem usa um *mezuzá* como adorno de sua residência. No contexto inquisitório, o bem jurídico protegido pelo que, por aproximação, assemelhou-se à tipificação de condutas, somente é identificável através de um esforço interpretativo. Melhor convindo a noção de violação de dever como parâmetro para a prescrição de condutas. E finalmente a pena, como meio para eliminação de adversários do povo e da raça, não é outra coisa senão a muito pouco velada razão de existir das Inquisições régias.

Assim, os significantes trazidos por Mezger nos permitem fazer agora uma sistematização jurídica do conteúdo histórico relatado até aqui⁴⁷¹. Mas o significado desses símbolos nos levaria a apreciações anacrônicas do sistema inquisitorial, pois a mera conjectura do mais antigo desses conceitos estava, pelo menos, a meio século do período em análise nesta pesquisa. De modo que, na esfera das estruturas lógico-objetivas, pouco podemos aproveitar além das aproximações que tecemos acima.

Contudo, há ainda de proveitoso na dogmática mezgeriana a projeção ontológica enviesada, que se identifica nos elementos do crime e da pena. Justamente pela natureza ontológica é que tais apreciações podem ser depreendidas do seu contexto temporal com algum controle sobre os riscos. Nas categorizações aventadas em seu tratado, o jurista se destaca no desenvolvimento de uma teoria causal-valorativa da culpabilidade a partir de uma racionalização no método. Pretendeu-se reagir ao positivismo com uma guinada à metafísica e aos valores e por isso a teoria do crime, com bases na projeção de Mezger, absorvia nuances valorativas em todos os seus elementos.

Mas as aspirações políticas conturbaram a doutrina mezgeriana. Francisco Muñoz Conde alerta para o fato de que Mezger foi progressivamente substituindo a culpabilidade pelo fato isolado, primeiramente presente em seu tratado, pela culpabilidade pela condução da vida (*Lebensführungsschuld*)⁴⁷².

⁴⁷¹ E embora seu tratado de direito penal tenha alcançado maior prestígio, vale registrar a expressão de seu universo dogmático em outras obras que atestam sua relevância atemporal, como “Derecho Penal – libro de estudio: parte general”. MEZGER, Edmund. *Derecho penal: libro de estudio – parte general*. Traducción Conrado A. Finzi; revisión Ernesto R. Gavier. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1958.

⁴⁷² Na introdução que assina nas edições mais novas do tratado de Mezger, Conde relata ainda que, no artigo “Die strafat als ganch”, publicado em 1938, a metamorfose do jurista alemão alcança sua concepção tripartite do delito em detrimento de uma totalizadora. Daí ocasionando uma mudança essencial na sua anterior teoria do dolo. O conhecimento atual da antijuridicidade, enquanto elemento, é substituído pela ideia de cegueira ou

Originalmente escrita como “Estudio preliminar o introducción a la monografía de Edmund Mezger: modernas orientaciones de la dogmática jurídico-penal”, Muñoz Conde publicou, em 2000, a obra “Edmund Mezger y el derecho penal de su tiempo: estudio sobre el derecho penal en el nacionalsocialismo”. São as considerações de Conde, mais do que do próprio Mezger, sobre o constructo jurídico deste último, que o trazem para perto do nosso objeto de análise. Conde observa que as mudanças paradigmáticas da teoria mezgeriana são incorporadas pelo direito penal que se erigia ao final da República de Weimar. Através daquelas acepções de delinquência (posteriormente resgatadas por Jakobs), que permitiam ter o delinquente como um inimigo do Estado – e portanto execrável dele –, forjou-se um sistema estritamente dualista: um direito penal de garantias e limitado pela culpabilidade, para criminosos ocasionais; e um direito penal baseado na periculosidade, cuja punição é flanqueada por uma culpabilidade sobre a condução da vida e se destina àqueles que “questionam” as bases do sistema pelo seu modo de viver⁴⁷³.

Foi esse dualismo que, na visão de Muñoz Conde, propiciou, no contexto do nacional-socialismo, o desenvolvimento de um sistema de medidas vocacionadas ao extermínio dos marginais sociais e dos “estranhos da comunidade”, grupos que eventualmente comportaram os judeus alemães. Abstraindo-o de suas fontes, a constatação de Conde permite-nos admitir que um sistema persecutório com orientações discriminatórias pode alimentar-se de um parâmetro de reprovabilidade aderido às expressões comportamentais do povo que se quer marginalizado. O que as construções científicas jurídicas convencionaram chamar de “culpabilidade” abarca essa reprovabilidade intrínseca tanto no modelo inquisitório do Santo Ofício português quanto no direito penal nazista.

Parece-nos claro que o sistema persecutório inquisitorial não poderia nunca se estabelecer sem que se projetasse uma reprovabilidade minimamente voltada aos critérios de exclusão construídos no bojo da realidade etnicamente crítica do Portugal seiscentista. Uma consequência disso não poderia deixar de ser a antecipação de uma intervenção penal para atingir ações inofensivas. E como ali o que se poderia chamar de bem/valor jurídico se coloca distante do resultado, não resta opção aos regimentos inquisitoriais e instruções normativas,

inimizade jurídica. Através dela se poderia aplicar a pena de crime doloso em casos em que o sujeito certamente não conhecia a antijuridicidade de seu feito, mas, devido à sua atitude de inimizade ou cegueira jurídica, derivada da sua forma de conduzir a vida ou de seu não pertencimento à “comunidade do povo”, permitia a aplicação do castigo como se conhecesse. MUÑOZ CONDE, Francisco. Introducción. In: MEZGER, Edmund. *Tratado de derecho penal*. Traducción José Arturo Rodríguez Muñoz; introducción Francisco Muñoz Conde. Buenos Aires: Hammurabi, 2010. p. 17.

⁴⁷³ MUÑOZ CONDE, Francisco. *Edmund Mezger y el derecho penal de su tiempo: estudio sobre el derecho penal en el nacionalsocialismo*. 4. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003. p. 65.

senão a de valorar a ação em detrimento da conclusão. E assim se torna sistematicamente persecutível a recusa em comer carne de porco, que leva o réu delatado à tortura por um judaísmo que nunca professou.

As situações que relatamos tornam difícil não acreditar que havia uma intenção de verdadeiramente penalizar os cristãos-novos que se colocavam como perpetuadores ou entusiastas do novo paradigma social e econômico em disseminação pela Europa. Da mesma forma que é difícil não concluir pela existência de um obstáculo punitivo àqueles que queriam galgar uma ascensão social através de postos em órgãos oficiais como médicos ou como exponentes da sociedade. Perseguir a gente da nação por expressões do modo de vida atribuídas a eles revelou-se uma forma eficiente de livrar a ordem constituída de tais ameaças. Pois a posição de alvo de um sistema persecutório é claramente sujeita à marginalização e o sujeito marginalizado não traz perigo ao *status quo*. Para esse intento, notou-se conveniente um modelo de criminalização que não se prendia aos resultados, mas se satisfazia com a mera conduta. Foi por tal motivo que, por exemplo, certos ritos mortuários ou litúrgicos, enquanto imanências culturais daquilo que se pretendia expurgar, tornaram-se persecutíveis enquanto condutas, não obstante a qualquer resultado violador verificável sobre valores ou deveres⁴⁷⁴.

Tanto Conde como Mezger parecem compreender que o sistema punitivo orientado por bases étnicas precisa se arrimar na reprovação das condutas sociais consoantes com o parâmetro discriminatório. Especialmente quando o fator racial tem raízes em um elemento espiritual. Pois a valorização da conduta externalizada, que supostamente reflete o valor interno, é tudo aquilo que o ordenamento persecutório pode almejar alcançar. Às vezes não por uma conduta isolada, mas pelo feixe de comportamentos ilustrativos de uma forma de condução da vida. E se esses não progredem a qualquer resultado visivelmente lesivo – ou se a opinião pública não consegue amparar a reprovação ao resultado –, não é estranho que se concentre o desvalor jurídico na suposta causa, antes que no conseqüente violador. Daí que condutas absolutamente inocentes são trazidas para o centro do sistema punitivo, como as referidas acima.

Conforme demonstramos, o sistema inquisitorial incorporado pelo Santo Ofício português foi largamente caracterizado por mirar condutas dessa espécie. Doravante

⁴⁷⁴ É possível ainda associar a amplitude do leque de intervenções penais admitidas pela Inquisição, sobre tais bases, à inexistência de parâmetros de garantia e proteção humanizantes. Assim como identificamos no direito penal desenvolvido para amparar o nazismo, o afastamento de algum nicho populacional das construções garantistas históricas coloca o sistema punitivo à mercê de incursões normativas excessivas, a se justificar unicamente pela preservação da ordem pretendida.

mostraremos como a Inquisição lusa sistematizou essa intervenção penal, para atingir ações inofensivas, através dos seus instrumentos institucionais de perseguição.

3.1 A SISTEMÁTICA NORMATIVA DA INTERVENÇÃO PENAL NO CONTEXTO PERSECUTÓRIO INQUISITORIAL E A CRIMINALIZAÇÃO DO CRISTÃO-NOVO

As Inquisições régias foram instâncias jurídicas essencialmente penais. Concorriam com a justiça secular enquanto órgãos oficiais de perseguição a condutas indesejadas. Mas, enquanto o fato juridicamente relevante ao estado laico torna-se persecutível através de um processo de criminalização das condutas, as ciências jurídicas não destinaram esforços a compreender sistematicamente a trajetória entre a realização do ato indesejado até sua repreensão pelo Santo Ofício português. Isso tornou-se um percalço sensível em nossas investigações.

Fazendo um breve desvio no curso da análise promovida, a fim de que o campo das ponderações jurídicas, ora adentrado, seja percorrido com clareza, convém fazer uma delimitação metodológica da ideia da criminalização que se insere no contexto da Inquisição portuguesa. Não se pretende, contudo, desenvolver aqui um tratado sobre a criminalização de condutas no sistema inquisitório. Isso fugiria do nosso escopo e de nossas balizas metodológicas. Para nossa pesquisa, é suficiente sugerir um modelo que explique o processo de antagonização do cristão-novo ao sistema inquisitório e que sistematiza dados comportamentos, de modo a conferir-lhes consequências jurídicas.

O processo de criminalização é repartido por Eugenio Raúl Zaffaroni entre primário, no qual é criado o parâmetro normativo; secundário, em que agem os órgãos e institutos persecutórios; e terciário, quando submete o indivíduo ao sistema punitivo⁴⁷⁵. Não nos interessa verificar aqui o que essas três fases tiveram de peculiar na criminalização inquisitorial. Convém indagar apenas se elas foram consistentemente estabelecidas durante a atuação inquisitorial portuguesa. A conclusão nos é claramente afirmativa. Porque os regimentos trouxeram os atos prescritos pela Inquisição. E também eles, como os decretos e bulas, estabeleceram um sistema persecutório tanto robusto quanto eficiente. Restando aos processos inquisitoriais e registros históricos a verificabilidade de uma criminalização

⁴⁷⁵ ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo. *Direito penal brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011. v. I. p. 43.

terciária pela efetiva submissão de inúmeros réus ao sistema punitivo. Tudo conforme as fontes já citadas neste relatório.

Portanto, não restam dúvidas de que o sistema inquisitorial selecionou (algumas) condutas relevantes, estabeleceu um procedimento, que incluía institutos persecutórios característicos de instâncias penalizadoras, e previu penas, aparelhando-se tanto para o cumprimento delas quanto para o completo processamento judicial intercorrente. Todavia, o que não é tão claro é o posicionamento dos cristãos-novos em relação a esse processo de criminalização.

Parece que, enquanto a “tipificação” inquisitorial feita nos regimentos se orienta pelo resultado danoso, a instrução dada aos processos inquisitoriais satisfaz-se com as condutas dos acusados⁴⁷⁶. E mais: os comportamentos reprovados são sempre reveladores de um modo de vida, cuja verificação os inquisidores pareciam concluir pelo resultado violador, sem que qualquer norma específica permitisse tal inferência. Por exemplo, o conimbricense Luís Mende de Sá foi condenado pelo Santo Ofício português, que fez constar como uma das expressões de seu judaísmo o uso de camisa lavada na sexta-feira⁴⁷⁷.

Esse e vários outros fatos inocentes inundam os arquivos inquisitoriais. Conforme registramos no título 2.3, é o que se dá através do correspondismo, que permitiu aos inquisidores assumir como proposições heréticas, blasfêmias ou judaísmo, comportamentos que um pensamento étnico atribuiu aos conversos e seus descendentes. Não que, como confessaram muitos réus, vestir roupas lavadas fosse expressão ou prova de judaísmo. Primeiro porque o sistema de provas tarifadas que envolvia depoimentos, delações e confissões nunca previu a apreciação metódica de qualquer desses elementos circunstanciais. E, em segundo lugar, porque a norma penal inquisitorial jamais arrolou, sequer minimamente, os atos constituintes do judaísmo ou de qualquer ilícito. Foram lacunas das quais os inquisidores certamente se aproveitaram para a efetuar a subsunção formal. Ainda assim, muitas das condutas parcelares dos crimes perseguidos pela Inquisição, conforme vimos, eram

⁴⁷⁶ Mais uma vez, não se pretende mirar o passado com os olhos do presente, incidindo em óbvio anacronismo. Ao tempo do Santo Ofício português, as ciências jurídicas, especialmente a processual penal, não estavam desenvolvidas a ponto de que seus operadores e estudiosos problematisassem a questão da tipicidade. Não existiam sequer as garantias humanísticas que décadas mais tarde permitiriam o florescimento das discussões sobre tipificação. Por isso que, ao falarmos aqui de criminalização, vamos além do mero conceito de “tipificar” um delito. As genéricas previsões do poder secular e inquisitorial perfaziam uma prescrição muito pouco semelhante à delimitação de tipos da atualidade. Além disso, no contexto de múltiplas jurisdições punitivas, a associação de uma pena ao malfeitor mencionado na norma era somente uma das várias maneiras de se promover a criminalização de dado comportamento. Por isso usar o termo com ressalvas e na máxima generalidade. Voltaremos a isso mais tarde.

⁴⁷⁷ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08015 – m0001 a m0402*.

atribuídas aos cristãos-novos ou ao modo de pensar esperado deles. Esse é o problema criminológico essencial que merece nota.

Esculpida na década de 1960, a teoria do *labeling approach* auxilia na compreensão dessa peculiar criminalização promovida pelo Santo Ofício português. Certamente não a explica, pois explicá-la com uma teoria posterior poderia incorrer no anacronismo que tantas vezes evitamos. Mesmo assim, não há qualquer óbice em empregar sua metodologia analítica nos elementos que inauguram a criminalização imposta à gente da nação. Pois a também conhecida como “teoria do etiquetamento” permite uma leitura atemporal dos contextos sociais de criminogênese, visto que coloca como elemento que define a criminalização a relação entre aqueles que têm o poder de definir e os que sofrem essa definição⁴⁷⁸. Esses ingredientes estiveram presentes desde os tempos que rememoramos nos capítulos introdutórios, destinados aos primeiros movimentos heréticos, e antes deles. Quando, por inúmeras vezes ao longo desta tese, contrapusemos os estratos dominantes aos hereges e perseguidos pela Inquisição, não se tinha nada diferente do que uma relação entre “definidores” e “definidos” de contextos de criminalização. De modo que o etiquetamento penal coloca em destaque alguns dos protagonistas em evidência neste relatório.

Segundo o etiquetamento, os agentes sociais com poder de definição determinam os comportamentos desviantes e, através da norma penal, impõem um rótulo àquela conduta. É o que lecionada Howard Saul Becker⁴⁷⁹. No contexto de nosso objeto, por exemplo, tem o rótulo de bigamo quem pratica o coito anal. E teria o rótulo de judeu quem praticasse o judaísmo, mas, como asseverado em capítulos anteriores, a efetiva prática do judaísmo em Portugal metamorfoseou-se desde a conversão geral de 1497. Além disso, como também vimos, a própria percepção corrente do que se assume por judaísmo foi progressivamente distanciando-se de qualquer realidade aferível. De forma que esse e outros dos delitos perseguidos pela Inquisição portuguesa tiveram rótulos que correspondiam a condutas pouco determinadas ou absolutamente indeterminadas. Especialmente aqueles rótulos relacionados a delitos religiosos, pois eles apresentavam o obstáculo natural de nascerem das mais variadas expressões de um valor oculto⁴⁸⁰. Mas esse não é ainda o problema fundamental que atinge o marrano sob a perspectiva da criminalização.

⁴⁷⁸ BATISTA, Vera Malaguti. *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011. p. 74.

⁴⁷⁹ BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica Karine Kuschnir. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 22.

⁴⁸⁰ Essa questão pode ser também resolvida pela teorias penais. Mais adiante elas serão abordadas pelo defeito da norma penal em branco, eis que o delitos inquisitoriais que evidenciamos neste parágrafo são essencialmente ilustrativos de preceito genéricos, indeterminados e, sobretudo, incompletos.

Resgatando os ensinamentos do sociólogo norte-americano Edwin M. Lemert, existe um desvio primário naquele que pratica a conduta a que se deu rótulo. Mas quando o praticante de bigamia recebe o rótulo de bígamo, por exemplo, há um segundo desvio consistente na incorporação desse rótulo⁴⁸¹. O que é imposto aos cristãos-novos através da estigmatização étnica é um não provocado desvio secundário⁴⁸². Pelo valor do sangue no Antigo Regime, o converso e seus descendentes incorporam diversos rótulos para os quais não deram causa, como “blasfemos”, “heréticos” e principalmente “judaizantes”. Portanto, um efeito da discriminação racial sobre as criminalizações do Portugal seiscentista e além é a imposição dessa situação de desviante secundário. O reflexo óbvio disso pode ser percebido na formação da própria identidade do cristão-novo, que começa a retroalimentar a noção estereotipada de um povo essencialmente desviante, no íntimo do claustro psíquico:

O modelo de indivíduo imposto pela ideologia do Estado e do Santo Ofício de Portugal interferiu na identidade dos cristãos-novos sefarditas, levando muitos deles a adotar um modo de vida em função dos padrões considerados ideais. Para muitos, isso significou uma relativa integração e assimilação dos valores cristãos-velhos, dificultando a identificação dos caracteres judaicos através das inquirições da Genere. Esse fato tornou os cristãos-novos (ainda que indiretamente) “colaboradores” do sistema, reforçando a ideia de pureza de sangue. Para sobreviver às perseguições empreendidas pelo Santo Ofício, esse grupo tinha que ocultar suas raízes judaicas: ser *judeu* transformou-se em um “estado de espírito”. No caso dos marranos, essa duplicidade alimentou uma vida interior modelada pelas culturas judaica e cristã⁴⁸³.

Essa questão invariavelmente leva a indagações sobre as condições de intersubjetividade e validade real dos poderes definidores dos desvios, ao que convém chamar de dimensões de definição e poder⁴⁸⁴. Mas essas são discussões que caminham para além do escopo deste capítulo. O que vale resgatar delas é noção de que entre as duas dimensões nasce algo que se poderia chamar de metanorma de imputação de responsabilidade e de atribuição de etiquetas. É um código – ou um “segundo código”, nas palavras de Alessandro Baratta – paralelo às normatizações oficiais⁴⁸⁵. Através dessas metanormas é que o tratamento dispensado aos estigmatizados, especialmente pelas instâncias oficiais, torna-se enviesado. Essa leitura explica bem muitas das constatações lamentáveis sobre os instrumentos de

⁴⁸¹ LEMERT, Edwin M. *Human deviance, social problems and social control*. New York: McGrall-Hill, 1967. p. 17.

⁴⁸² Que, por definição, deveria ser efeito do primário. BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica e crítica do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002. p. 12.

⁴⁸³ CARNEIRO, 2005, p. 56.

⁴⁸⁴ BARATTA, 2002, p. 92.

⁴⁸⁵ BARATTA, 2002, p. 88.

perseguição inquisitorial que relataremos adiante. Pois dá um plano de fundo sociológico a arbitrariedades procedimentais especificamente voltadas aos X.N.. Justifica, em alguma medida, a necessidade de se fazer constar a porcentagem de descendência judia de um cristão-novo processado pela Inquisição, por exemplo.

No macro contexto de estigmatização, as metanormas não se afastam muito do panorama geral de discriminações com reflexos nos sistemas persecutórios. Especialmente considerando aquela que parece conduzir a uma criminalização indireta, pela reprovação por uma escolha do modo de vida (que, em verdade, não se apresenta como escolha, mas como hereditária determinada pela proeminência da relação sanguínea no Antigo Regime)⁴⁸⁶. E daí evidencia-se, mais uma vez, a particularidade étnica do que se impôs aos conversos.

Pois sobre todas as diversas normas de direito material ou processual que traziam distinções em relação aos cristãos-velhos pairava um desejo disforme de perseguição étnica aos cristãos-novos. A criminalização do que é ser um cristão-novo se dá pelos mais variados instrumentos jurídicos de realização desse desejo. O recorte metodológico nos afasta da tentação de investigar todas as manifestações dessa criminalização, mas permite verificar os efeitos da estigmatização que a acompanha. Os influxos de tais estigmas nos institutos persecutórios da Inquisição serão tema dos itens seguintes, pois neles é que se adentrará nas minúcias da criminalização secundária.

Conforme se registrou, é nela que ocorre a sujeição do indivíduo aos instrumentos institucionalizados de processamento criminal. E, de fato, Zaffaroni entende que o estereótipo é o principal critério seletivo da criminalização secundária. Não se pode negar também que essa correlação tenha sido intuída pelo poder oficial do Portugal que estudamos. A história lusa registrou momentos de súbita leniência no trato dos cristãos-novos. Como no “perdão geral” que se impôs em 16 de janeiro de 1605. Foi quando se autorizou uma reconciliação com todos os novos cristãos, de modo que qualquer punição por comportamento desviante deveria se limitar ao plano espiritual. A impossibilidade de proceder a punições no plano físico retirou da Inquisição portuguesa os meios para criminalizar os comportamentos marranos associados ao judaísmo. Assim, sob essa determinação, centenas de cristãos foram libertados das prisões do Santo Ofício. Houve, nesse período, o curioso cenário de uma criminalização secundária desassociada da primária e da terciária. Mas a tranquilidade dos marranos foi breve. Após um período de doze meses, os tribunais inquisitoriais retomaram as

⁴⁸⁶ Um caminho que – como a expressão faz lembrar – só se torna juridicamente viável quando se admite a ideia de culpabilidade (ou qualquer outra semelhante) pelo modo de vida.

perseguições contra aqueles que não haviam aproveitado o perdão geral ou que supostamente voltaram aos antigos costumes judaizantes. Esse breve lapso não foi o suficiente para retirar dos cristãos-novos o posto de inimigo público número um da sociedade portuguesa. O mesmo se passou nos anos de 1627 e 1630, quando um grande número de famílias marranas conseguiu do governo português outros perdões gerais. A brevidade de tais episódios apenas reforça a percepção de que o escrúpulo da Coroa não estava na preservação do cristianismo ou na salvação de almas, mas na expressão da mentalidade discriminatória como uma característica representativa de um espírito moral imanente ao português do século XVII⁴⁸⁷.

Assim, à exceção de algumas circunstâncias raras e isoladas, os processos de criminalização que a Inquisição portuguesa desenvolveu alcançaram uma seletividade dos cristãos-novos, a partir dos estereótipos impostos etnicamente. Muito, da real dimensão dessa seletividade, será descrito adiante.

3.2 OS NEFASTOS ENQUADRAMENTOS TÍPICOS

Um elemento hoje visto como basilar para o sistema jurídico de eixos humanistas é a tipicidade penal. O conceito parte da compreensão de que a consistência de um ordenamento está relacionada à sujeição às normas estabelecidas. A legalidade, que se depreende do art. 29 da Carta Magna de 1215⁴⁸⁸, inspira o humanismo de Cesare Bonesana Beccaria⁴⁸⁹ e, posteriormente, os axiomas penais elaborados⁴⁹⁰ pelos jurista alemão Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach⁴⁹¹. É com Ernst von Beling⁴⁹², em 1906, que a legalidade verdadeiramente se convola na premissa penal do tipo, estabelecendo-se, ressalvados os debates epistemológicos posteriores, como uma limitação aos comportamentos contra os quais o Estado pode legitimamente fazer o uso (racional) da violência. O presente título é destinado a ilustrar como o Santo Ofício utilizou a aderência típica – ou a falta dela – para legitimar o uso da força em direção a seus adversários étnicos.

⁴⁸⁷ ROTH, 1979, p. 74.

⁴⁸⁸ ENGLAND. *Magna Carta*. 1215.

⁴⁸⁹ BECCARIA, Cesare Bonesana. *Dos delitos e das penas*. 3. ed. Tradução Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa; revisão Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

⁴⁹⁰ Que, em latim, se firmaram como “*nulla poena sine lege, nulla poena sine crimine, nullum crimen sine poena legalis*”, sendo depois formadores das célebres conjecturas analíticas de Ferrajoli. FERRAJOLI, 2014, p. 107.

⁴⁹¹ FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von. *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen rechts*. Gießen: Georg Friedrich Heyer, 1840.

⁴⁹² BELING, Ernst von. *Die lehre vom verbrechen*. Tübingen: J. E. B Mohr, 1906. p. 37.

Os processos de criminalização discutidos no tópico anterior têm a tipificação da conduta como um marco peremptório, especialmente na criminalização primária. Contudo, o panorama de perseguições étnicas no Portugal do século XVI foi certamente mais afeito a parâmetros fluidos de tipificação e criminalização. A atinência pouco clara de uma conduta a um ou outro delito foi uma característica da Inquisição nos primeiros instantes de seu estabelecimento em território luso. Denota-se que, em nenhum dos regimentos do Santo Ofício que vigeram, houve reunião precisa e clara, em um ou poucos artigos, dos conceitos jurídicos abarcados pelos delitos ali tipificados. As definições parecem mais pulverizadas ao longo dos diplomas e das normas complementares. E foi só a partir do Regimento de 1640 que passamos a perceber a destinação de títulos especificamente aos delitos prescritos. Mesmo neles a carência de conceitos objetivos é estarrecedora⁴⁹³.

Outra constatação importante, que corrobora a especulação levantada no título anterior (sobre o sistema inquisitorial se colocar como meio de eliminação de um inimigo) é o direcionamento das descrições típicas ao autor do fato, mais do que ao fato em si. Nota-se que há uma clara predileção dos diplomas normativos em tratar dos bigamos ou blasfemos, por exemplo, em vez da bigamia ou blasfêmia⁴⁹⁴. É a própria imagem de um direito voltado à pessoa/ao inimigo e não ao fato.

Diante desse panorama normativo, havia, por um lado, a possibilidade de que dada situação jurídica fosse indiscriminadamente processada como um delito mais ou menos grave de acordo com as circunstâncias e com a disposição dos inquisidores. Por outro, a indeterminada abrangência do fato penalmente relevante permitia a perseguição a uma quantidade imensa de situações. Parece correto afirmar que algo semelhante a um valor jurídico tutelado permaneceu sendo a consistência da fé católica entre os portugueses⁴⁹⁵. Este aspecto jurídico, no período em análise, é complexo e mereceria, por si só, uma inteira dissertação. Felizmente a definição precisa do bem jurídico tutelado pelo sistema inquisitorial nos é menos importante que a identificação das condutas ilícitas⁴⁹⁶.

⁴⁹³ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 693.

⁴⁹⁴ SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício encomendado ao inquisidor-geral, D. Frei Ignácio de São Caetano, do Conselho da Rainha, seu confessor e ministro assistente no despacho. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, jul./set. 1996. p. 992.

⁴⁹⁵ Embora, no plano imediato, haja referências ao propósito de se “salvar a alma” e “se reconciliar com a Igreja”. AZEVEDO, 1989, p. 133.

⁴⁹⁶ Esse contexto é anterior ao conceito de bem jurídico esculpido por Johann Michael Franz Birnbaum, depois desenvolvido na ideia de valor jurídico tutelado e outras. BIRNBAUM, Johann Michael Franz. Ueber das erforderniß einer rechtsverletzung zum begriffe des verbrechens, mit besonderer rücksichtauf den begriff der ehrenkränkung. *Archiv des Criminalrechts*, 1834.

Como vimos no alvorecer do capítulo 3, o sistema inquisitorial ressoa mais claramente com a ideia de dever jurídico do que com o conceito de bem jurídico tutelado, de Birnbaum. De toda forma, aquilo que se tem por conduta violadora desse bem, valor ou dever, apresentou-se como algo absolutamente multiforme e inespecífico nos anos inteiros do Santo Ofício⁴⁹⁷. O absurdo persecutório que essa abertura gerou foi que, sob a chancela de um procedimento supostamente rígido, normatizado e justo, perseguiu-se todo tipo de cidadão e toda espécie de conduta que a mui influenciável opinião pública preferiu. José Lúcio de Azevedo ilustra bem o cenário de insegurança jurídica:

Largo era o catálogo das formas de delito, e abrangia ações frívolas que qualquer um podia praticar sem nenhum intuito ritual. Vestir roupa branca ou enfeitar-se aos sábados, executar algum trabalho aos domingos, limpar candeeiros ou varrer casa à sexta-feira, repugnar a carne de porco, o peixe de pele, o coelho, tudo isso eram sinais de apostasia, que os verdadeiros fiéis tinham por dever, sob as penas canônicas, denunciar aos inquisidores. Logo o duro fanatismo, a maldade, o pavor das consciências timoratas, facultaram aos guardas da fé campo vastíssimo onde exercessem seu ministério⁴⁹⁸.

Em resumo, o primeiro “desembarque” da Inquisição Moderna no território português foi sumariamente caracterizado pela insegurança jurídica dos enquadramentos típicos. Sempre em prejuízo dos investigados. O controle étnico imposto aos cristãos-novos através do sistema persecutório inquisitorial não se limitou ao processamento por condutas judaizantes. A desconfiança que se assumia em relação aos descendentes de judeus justificava um arsenal punitivo mais amplo nas mãos do Santo Ofício. Assim, outras tipificações auxiliaram o controle racial. Quando dada conduta não se subsumia claramente à hipótese judaizante, era perfeitamente possível buscar um enquadramento no delito de solicitações, apostasia, comportamento herético ou qualquer outro. E, de fato, o distanciamento de certas condutas de criptojudeus da efetiva prescrição religiosa judaica trouxe, aos inquisidores, dificuldade para enquadrar alguns comportamentos enquanto verdadeiras expressões judaizantes. Ainda assim, é inegável que o aparato institucional tenha se estruturado com alguma predileção pelos conversos. A seletividade por criminalização secundária é clara quando se observa que os inquisidores faziam constar a descendência étnica mesmo em processos por delitos diversos do judaísmo⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Mais precisamente, desde 1536.

⁴⁹⁸ AZEVEDO, 1989, p. 90.

⁴⁹⁹ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0305 – m0135 a m0137*.

Mas nem o procedimento, nem as subsunções materiais feitas pelos inquisidores revelam a mínima cautela para que os acusados conversos não fossem alvo de injustiças decorrentes de falsas percepções da realidade. Distorções nas orações da liturgia católica, por exemplo, poderiam ser tanto fruto da ignorância quanto daquele judaísmo escamoteado de que tratamos antes e, ainda, uma manifestação de outro credo qualquer. Aos olhos de um jurista criminal moderno, esses espaços de imprecisão representam um risco expressivo para abusos e excessos persecutórios. Em um contexto de desmedida repressão étnica, contudo, não se pode ignorar que esse tenha sido um caminho voluntariamente utilizado pela Inquisição, sobretudo porque se esperava do cristão-novo uma vocação para conturbar a ordem local, sendo razoável, portanto, verter em seu desfavor qualquer dúvida no tocante às subsunções normativas. De toda forma, a identificação pontual dos desvios abusivos nos enquadramentos típicos é extremante dificultosa pelos registros históricos, senão pela propaganda anti-inquisitorial. Afinal, a fonte primária essencial são os processos inquisitoriais e são eles o próprio objeto que se reputa comprometido quando se quer distinguir dos demais os enquadramentos típicos enviesados.

Ainda assim, é possível estabelecer correlações curiosas, embora não conclusivas, a partir do levantamento historiográfico sobre delitos perseguidos pela Inquisição em desfavor de batizados em pé. No artigo de Ricardo Pessa de Oliveira, o historiador descortina que o delito “proposições” teve uma baixa imputação adequada a cristãos-novos⁵⁰⁰. Embora sua amostragem seja limitadíssima e certamente incapaz de ser ampliada a todas as diversas circunstâncias locais do império português, vai ao encontro de constatações que já alcançamos. Isso porque, em capítulos passados, verificamos que os cristãos-novos, conscientes de sua sina de perseguidos, procuraram projetar-se como os mais perfeitos cristãos da tradição tridentina. Se uma mazela da população se entregaria aos esdrúxulos desvios de proposição, não seriam os cristãos-novos. E é pouco provável que qualquer converso propositor fosse efetivamente um perpetuador do judaísmo. Os criptojudeus sabiam-se relegados à discrição pelo risco à vida. Deste modo, a constatação de Oliveira de que poucos cristãos-novos foram processados por proposições endossa a percepção de que foi intensa a vigilância sobre eles quanto à externalização do catolicismo⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. O delito da palavra. As proposições na Vila de Pombal e freguesias limítrofes (séculos XVI-XVIII). *Erasmio: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, v. 3, p. 112-124, jun. 2016.

⁵⁰¹ Mesmo assim foi possível encontrar referências. Evaldo Cabral de Mello cita o cirurgião de Misericórdia de Olinda em um episódio no qual, debochando da própria condição de cristão-novo, faz uma paródia dos dizeres litúrgicos no momento da consagração da hóstia. MELLO, 2009, p. 151.

Vale também registrar que as acusações de populares contra cristãos-novos tomaram muitas vezes o contorno imputativo de blasfêmias, ainda que formalmente equivocadas⁵⁰². Talvez por ser um conceito jurídico de mais fácil assimilação pelos leigos⁵⁰³, mas, sem sombra de dúvidas, foi um caminho encontrado pelo amorfo sentimento de ódio étnico. Porque sob o signo de blasfêmia caberia um universo de enquadramentos. Vale notar que até 1640 não havia uma definição normativa clara e inexistiam parâmetros legais objetivos, de modo que somente um indivíduo ordenado poderia exarar qualquer interpretação legítima sobre a conduta. Tudo mais seriam conjecturas até que o caso chegasse à mesa de algum tribunal. Foi naquela data que o regimento inquisitorial passou a registrar alguma definição típica, conceituando que comete blasfêmia aquele que afirma “alguma coisa de Deus, que lhe não convenha”, ou nega-lhe “alguma, que seja sua própria”, ou ainda atribui “a alguma criatura o que convém somente a Deus”⁵⁰⁴. A conceituação do delito é extremamente ampla e não limitou verdadeiramente a aplicação do diploma penalizador.

Mas fosse antes ou depois do “avanço” na parametrização legal, a mentalidade discriminatória frequentemente sugeriu que os atos anônimos de blasfêmia fossem de autoria de conversos; ao mesmo passo que os casos de conduta blasfema sabidamente cometida por gente da nação inspiravam maior revolta. Tudo porque o senso comum do português havia assimilado a ideia de que os conversos eram falsos cristãos – permitindo deduzir a autoria de atos ofensivos à fé católica –, na mesma medida em que se revestiu do temor sobre essa falsidade comprometer a ordem pública. Ademais, os estigmas impostos eram determinantes de uma vontade insidiosa presumida, frequentemente invocada para justificar os enquadramentos típicos mais tacanhos.

Por todos os episódios, em Portugal e na Europa, também contra judeus (inclusive alguns que já citamos), vale mencionar o triste evento de 1506⁵⁰⁵. Foi quando certo cristão-novo teria questionado o evento de resplendor milagroso de um crucifixo em Lisboa. Afirmando que se tratava do mero reflexo de uma vela, foi acusado de blasfêmia pelos populares. Dali decorreram dois dias de perseguições e chacinas, a culminar no assassinato de cerca de dois mil cristãos-novos⁵⁰⁶. Esse registro, que nos é trazido pelo Doutor Carsten L.

⁵⁰² Pela inerente dificuldade de enquadramento, as acusações registradas nos cadernos da promotoria muitas vezes faziam referência indistinta a “proposição e blasfêmia”.

⁵⁰³ Por exemplo, aceitou-se a denúncia de André Francisco Xavier contra Vicente Gonçalves Santiago, por haver, em posse deste, cartas de tocar “com escritos em várias palavras blasfemas”. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0302 – m0477 a m0483*.

⁵⁰⁴ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 850.

⁵⁰⁵ Portanto, antes da definição do regimento de 1640.

⁵⁰⁶ WILKE, 2009, p. 79.

Wilke, ilustra bem como os conversos foram pressionados por outras subsunções típicas além do judaísmo. No episódio lisboeta não houve um comportamento que se compreendeu como judaísmo, ou mesmo uma demonstração de comprometimento com outra fé. Ainda assim a condição de cristão-novo deu uma conotação absurda a uma observação trivial e até prudente. A opinião pública e depois a institucional moldaram a leitura do panorama fático e da vontade do agente, impondo ainda uma resposta exagerada que ultrapassou os muros do Santo Ofício em demonstração do apoio popular às ideias discriminatórias. A intenção que tinha Beling de limitar a violência através dos rótulos típicos claramente não teria guarida aqui.

Não causou surpresa a percepção de que cada um dos delitos previstos nos regimentos inundou os arquivos da Inquisição com processos por fatos que parecem extremamente aberrantes em relação ao que era esperado na descrição típica; distantes de qualquer lesão a valores e até mesmo a algum dever ortodoxo, mas, quando muito, representantes de mero perigo de violação; eram fatos que jamais seriam perseguidos não fosse o plano de fundo discriminatório, que forçava as subsunções. Junto a isso, evidencia-se uma aparente malversação da atividade de subsunção realizada pelos acusadores e inquisidores. Porque são vários os registros que trazem a descrição de uma conduta mais atinente a outro tipo delituoso do que àquele pelo qual se deu a condenação. Talvez um reflexo daquela deficiência nas definições conceituais da norma prescritiva que denunciemos acima; ou talvez mais uma expressão da malícia discriminatória do sistema⁵⁰⁷.

No entanto, os registros analisados também dão conta de notórias tentativas de padronização entre os promotores, inquisidores e demais agentes do tribunal. Há uma clara utilização indiscriminada de analogias para adequar uma diversidade de eventos aos rótulos tanto normativos quanto semânticos⁵⁰⁸. Não é por outra razão que Oliveira denota a possibilidade de categorização de delitos como o de proposições entre “blasfêmias; proposições contra o dogma e princípios da fé; proposições contra a Igreja e seus membros; e [...] proposições contra a moral⁵⁰⁹”, a partir das aplicações de normas penais realizadas.

O que foi alcançado pelo historiador é a percepção da abrangência desse tipo incriminador no contexto punitivo da Inquisição. Denotaram-se as blasfêmias com atinência maior ao povo ignorante; as proposições contra a moral relacionadas aos desvios sexuais que acometiam indistintamente a sociedade; e as proposições contra a Igreja como uma crítica que

⁵⁰⁷ Em rasa análise, pareceram-nos mais comuns as inadequadas tipificações pelos delitos de desacato ou irreverência ao santíssimo, imagens e jejuns, e pelo delito de blasfêmia. SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 859.

⁵⁰⁸ Clara influência da metodologia correspondista em vigor.

⁵⁰⁹ OLIVEIRA, 2016, p. 118.

eventualmente se formava por qualquer desagrado que a postura da Cúria ou de seus membros trouxesse⁵¹⁰. Mas o enquadramento das proposições por adversidade aos dogmas e princípios da fé tem um alcance jurídico-repressivo muito mais preocupante.

A analítica do direito penal moderno permite problematizar a situação daquele último gênero de proposições como norma subsidiária⁵¹¹. Isso significa que no caso de uma norma assumida como principal não ser aplicável, entra em cena essa norma subsidiária. O promotor podia ainda acumular novas culpas sobre as primitivas que deram origem ao processo, que eram chamadas de “libelo acumulativo”⁵¹². De modo que não era estranho o sujeito adentrar o sistema inquisitório com um enquadramento para a conduta imputada e chegar ao fim do processo com outro.

O melhor exemplo é o próprio cenário em que o cristão-novo se torna réu de um processo inquisitorial sob suspeita de conduta judaizante. Ao longo da instrução, no entanto, essa hipótese acusatória não se confirma, mas dentre as condutas parcelares que povoam o ato apontado como delituoso, é possível subsumir a externalização de algum descompasso da crença com a doutrina católica. É o suficiente para que se configure o delito de proposições contra o dogma e os princípios da fé. A natureza diminuta dessa infração em relação à conduta judaizante pode parecer benéfica em algum grau, mas o estigma de condenado é o suficiente para confirmar a hipótese discriminatória imposta ao cristão-novo.

A ritualística inquisitória autoriza que a suspeita de uma contumácia no enquadramento típico das proposições desse gênero leve à punição subsidiária daquele que não se conseguiu demonstrar como verdadeiro criptojudeu. Ademais, desde os tempos em que os judeus conviviam na Península Ibérica, ou muito antes, quando as heresias dos primeiros séculos assombravam a Inquisição episcopal, as normas criminalizantes subsidiárias parecem ter exercido um papel identificável nas punições menos severas. O delito de apostasia fora outrora o protagonista nesse sentido. Em Portugal, a Inquisição foi logo autorizada pelos reis a julgar as causas de apostasia. Afastou-se a competência dos juízes seculares em favor dos inquisidores⁵¹³. Isso se estabeleceu por metamorfose do que se impôs nas Ordenações Afonsinas e foi replicado nas Manuelinas e Filipinas⁵¹⁴. No seio do processo inquisitorial o

⁵¹⁰ Associadas a isso, também as inconformidades com o Estado naquilo que se confundia com a estrutura eclesiástica.

⁵¹¹ Metaforizada como um “soldado de reserva” da intenção punitiva do Estado. HUNGRIA, Nélon. *Comentários ao Código Penal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1976. v. I. p. 147.

⁵¹² LIPINER, 1998, p. 247.

⁵¹³ SANCHES, [1748] 1973, p. 13.

⁵¹⁴ “Se algum Cristão leigo, quer antes fosse Judeu, ou Mouro, quer nascesse Cristão, se tornar Judeu, Mouro ou a outra seita, e assim lhe for provado, nós tomaremos conhecimento dele e lhe daremos a pena segundo direito:

enquadramento da apostasia deu passe livre àquelas analogias que identificamos em relação a outros delitos. Ademais, as funções institucionais do Santo Ofício relacionadas à preservação da ortodoxia religiosa e da ordem moral permitiram que essa infração fosse perseguida sem qualquer preocupação real com a verificação de risco a um valor, mas contentando-se com o singelo perigo de violação a um dever.

Vale registrar que os enquadramentos típicos nefastos registrados não teriam o sucesso discriminatório sem a concorrência dos institutos característicos da Inquisição. Como vimos, a tarifação das provas colocou narrativas forjadas em grau de incontestabilidade, e as confissões obtidas mediante tortura povoaram os registros com o reconhecimento de condutas estranhamente idênticas em casos absolutamente diversos. Algumas expressões como “fazia o jejum do dia grande no mês de setembro e o da rainha Ester no mês de março” ou “tinha judiado muitas vezes da imagem de Cristo” são identicamente tão frequentes que se enxerga entre vários processos uma repetição de fórmulas para o enquadramento dos fatos. Elas traziam certa mecanicidade ao processamento do acusado, ainda que em prejuízo da autenticidade e individualização efetiva. Mesmo assim, tal artificialidade não foi contestada por quase três séculos, em razão da capacidade do sistema de reafirmar suas próprias bases e de fazê-lo eficientemente. Pois, independentemente das particularidades de cada situação, alcançava-se a entrega jurisdicional pretendida. Fosse pela maquinação do contexto fático, fosse pela aplicação de analogias e normas subsidiárias (ou mesmo por obrigar o réu a confessar um conjunto de falas ditadas), os processos contra cristãos-novos normalmente alcançavam uma resposta repreensiva, por mais diminuta que fosse em alguns casos. Algo que, em última instância, invariavelmente alimentava o processo de estigmatização.

A volatilidade das subsunções alimentou também a estrutura inquisitorial. São recorrentes os registros historiográficos acerca do reconhecimento, pelos cristãos-novos, dos interesses patrimoniais da Inquisição com os atos de confisco de bens. Conforme se verá adiante, a escolha por um ou outro delito para reger a instrução poderia ser determinante para o deferimento de diligências específicas, inclusive os confiscos que custeavam as contas dos

porque a Igreja não tem aqui que conhecer se erra na Fé, ou não; e se tal caso for, e que ele se torne a fé, ai fica aos Juizes Eclesiásticos darem-lhe suas penitências espirituais” PORTUGAL. [Ordenações Filipinas]. *Código Philippino, ou, ordenações e leis do mandado d’el-rey D. Philippe I.* 14. ed. segundo a 1 ed. de 1603 e a 9 ed. de Coimbra de 1824, adicionada com diversas philologicas, historicas e exegeticas, em que se indicão as diferenças entre aquellas edições e a vicentina de 1747... desde 1603 ate o presente. Por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870. Livro V, Título I, n. IV.

tribunais⁵¹⁵. E será demonstrado também que não foi apenas através do processamento formal e do confisco que os rótulos estigmatizantes afetaram a esfera jurídica dos cristãos-novos.

3.3 AS PRESUNÇÕES E AS SITUAÇÕES JURÍDICAS PREDETERMINADAS

Não se pode olvidar do trágico destino dos descendentes dos judeus. Aqueles cristãos verdadeiros até no menor dos detalhes foram subitamente equiparados ao execrado povo da tribo de Judá. Jean-Paul Sartre, referindo-se a um amigo judeu que constantemente se via obrigado a demonstrar que era antes francês do que seguidor da lei mosaica, escreveu que “essa eterna obrigação de provar que é francês acarreta para ele *uma situação de culpabilidade*: se não fizer sempre mais do que os outros, muito mais do que os outros, será culpado”⁵¹⁶.

A presunção de inocência não tinha o alcance que veio a ter nos sistemas modernos. Fosse diante do poder secular, fosse diante do religioso, limitava-se a circunstâncias excepcionais, estabelecidas por construções doutrinárias e pelos trabalhos de glosadores. Uma das repercussões disso é que o papel de investigado por criptojudaísmo, em qualquer jurisdição, marcava indelevelmente a vida do indivíduo. Em 1595, Felipe II ordenou a elaboração de uma lista de todas as pessoas que tinham sido presas e saídas em autos de fé por culpas de criptojudaísmo⁵¹⁷, situação que não impunha aos seus portadores apenas uma condição agravante ou desfavorável em face de eventual nova condenação, mas verdadeira prova de predisposição à delinquência religiosa. Tornava a culpa por delitos semelhantes presumível na perspectiva cognitiva do magistrado inquisitorial ou secular.

Outra das presunções e ficções jurídicas que tocam o processo penal inquisitorial é em relação à situação de reincidência na heresia: a condição de relapso. Tinha-se por relapso aquele que confessava a heresia, abjurava seus pecados, mas novamente retornava a eles⁵¹⁸. Esse é o relapso ordinário. Mas a prática processual inquisitorial veio a estender o conceito a outras situações através de presunções e ficções. O Regimento Inquisitorial de 1640 sintetizou

⁵¹⁵ A par disso, malfeitores utilizaram a imagem da inquisição para promover extorsões também registradas pela historiografia. Não apenas usavam o nome do Santo Ofício, mas conhecendo bem suas práticas e seus métodos, simulavam ritos, falsificavam mandados ou ordens e até abusavam da indumentária oficial extraviada. Tudo para converter a já mui conhecida prática de confisco de bens em benefício dos falsos familiares ou oficiais da Inquisição. Passavam-se por corruptos dispostos a conceder alguma vantagem em face de suposto inquérito inquisitorial em troca de um bem ou quantia.

⁵¹⁶ SARTRE, 1995, p. 57. Grifos do autor.

⁵¹⁷ FIGUEIRÓA-RÊGO, 2013, p. 184.

⁵¹⁸ Não se exigia que as heresias fossem da mesma espécie.

isso em duas outras circunstâncias nas quais o herege seria considerado relapso. Diz o Livro III, Título VI, 1, que “por ficção de direito” é relapso o veemente suspeito que abjura e depois cai em culpa por heresia. Também é relapso o herege que abjura e depois incide na condição de fautor de hereges⁵¹⁹. Diz o regimento que, por uma “violenta presunção”, o segundo erro demonstra a aprovação do primeiro⁵²⁰.

Várias nuances como estas, nas legislações discriminatórias em relação aos judeus, são brilhantemente discutidas por Elias Lipiner na obra “O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino”⁵²¹. Segundo se depreende de suas observações, a conferência de efeitos jurídicos aos estigmas étnicos tornou-se um manancial de analogia, comparação normativa e precedência interpretativa, sempre em desfavor dos desafortunados cristãos-novos. É difícil, senão impossível, rastrear todas as “distorções” judiciais provocadas pelos referenciais legislativos que passaram a servir de parâmetro para reconhecer a situação jurídica dos conversos no tocante a uma variedade de questões. O desvalor dos testemunhos que mencionamos outrora, por exemplo, há muito imposto aos judeus em várias matérias, foi inegável inspiração para a legislação inquisitorial, como a notória presunção desfavorável em relação aos testemunhos necessários para uma prisão. Em virtude da tarifação de provas, a relevância da prova testemunhal logo se tornou suscetível a fraudes. Lembra Pieroni que “é muito raro não encontrar nos autos de fé alguma pessoa condenada por ter cometido falso-testemunho”⁵²². Por isso o Santo Ofício procurou blindá-la de distorções. Por exemplo: o Santo Ofício exigia, em regra, três testemunhas para arrimar um mandado de prisão. No caso de parente de primeiro grau, todavia, militava a presunção absurda de que ele não iria se furtar a dizer a verdade, por isso apenas uma testemunha bastaria⁵²³. Mas as distorções que a Inquisição evitava eram também em relação ao foco das perseguições.

Certas disposições legais foram claramente cunhadas para evitar que o sistema inquisitorial fosse desviado de suas diretrizes persecutórias étnicas e revertido contra os protegidos pelo Antigo Regime. Um exemplo é outra exceção à regra da prisão por três testemunhos mencionada acima. Sempre que cristãos-velhos fossem depoentes, militava em

⁵¹⁹ Aqui entendido como auxiliador ou de qualquer forma beneficiador de hereges.

⁵²⁰ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 842-843.

⁵²¹ LIPINER, Elias. *O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino*. São Paulo: Nobel, 1982.

⁵²² Falta que também era denominada de crime de “falsidade”, “simplesmente falsidade”, “perjúrio”, “mentira” e “falsário”. PIERONI, 2003, p. 57.

⁵²³ Pressuposto que, aliás, revelou-se frequentemente inverídico. Não são raros os relatos de mães, pais, maridos, esposas e filhos em depoimentos uns contra os outros para evitar os suplícios persecutórios. Não seria razoável presumi-los como verídicos em situações tão periclitantes. Por todos, o processo de Violante Pires Castro que, sob tortura, denunciou seu filho e seu marido. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Évora. *Processo 11.065*.

favor deles a presunção de serem “pessoas de crédito”⁵²⁴. Ao inverso, não se assumia que fossem “pessoas de crédito”, para fins probatórios, nenhum dos batizados em pé. E se é possível entender essa condição como um pressuposto a favor dos cristãos-velhos, a condição inversa recai contra os descendentes de judeus como uma presunção jurídica desfavorável, decorrente da herança sanguínea⁵²⁵.

Mas havia também as legislações que já surgiram especialmente discriminatórias contra os cristãos-novos. E é importante lembrar que não apenas a Inquisição foi utilizada como instrumento de controle étnico das elites portuguesas. Também – e principalmente – o ordenamento jurídico servia para institucionalizar esse plano de ação. A reunião das Cortes em 28 de janeiro de 1641 foi um notório berço de situações e presunções jurídicas das quais sofreriam os cristãos-novos nos séculos posteriores. Ali promulgaram-se normatizações divididas em capítulos, muitos dos quais concernentes aos cristãos-novos portugueses. Certamente não nos convém detalhar todas essas disposições⁵²⁶.

É preciso apenas compreender o impacto geral delas sobre a posição dos descendentes de judeus frente ao ordenamento jurídico luso e o evidente efeito sobre qualquer pretensão ideal de isonomia entre os cristãos portugueses. Um exemplo categórico decorre da proibição de casamento de cristãos-velhos com novos⁵²⁷. Aquele casal que desobedecesse contrairia a sofrível condição de poder ser deserdado pelos pais sem qualquer outro motivo⁵²⁸. Além disso, se do relacionamento houvesse descendentes, esses teriam, desde o nascimento, uma situação jurídica que os impediria de assumir cargos públicos.

Necessário denotar nessa determinação exemplificativa o espírito geral que orientava o legislador português no período em análise. A disposição dos legisladores tanto projeta quanto reflete um ânimo geral que pairava sobre a sociedade lusa. Uma quase voracidade em diferenciar o converso dos demais cristãos, convenientemente guiada pelos interesses prevalentes dos estratos favorecidos, isso dentro dos paradigmas do Antigo Regime. É o contexto que inauguraria um sistema penal e processual vocacionado a eliminar seus inimigos naturais.

⁵²⁴ Também eles poderiam servir como testemunha solitária a embasar o aprisionamento de um converso.

⁵²⁵ AZEVEDO, 1989, p. 137.

⁵²⁶ Algumas delas, aliás, foram ou serão ocasionalmente mencionadas neste relatório, quando pertinentes ao assunto em tratamento.

⁵²⁷ É importante lembrar que, antes disso e logo após a conversão forçada, D. Manuel I promulgara a lei que proibiu cristãos-novos de se casarem entre si nos anos de 1497 a 1499. A intenção era de diluir a minoria entre os cristãos-velhos. Movimento diametralmente oposto ao da campanha que se observou nos anos posteriores. TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. São Paulo: Martins Fontes, 1987. p. 62.

⁵²⁸ AZEVEDO, 1989, p. 238.

Na entoada desse velho regime, em que o sangue é um senhor dos destinos e realizando aquele velado espírito legislativo de diferenciação e diminuição, é que proliferaram os estatutos de sangue dentre as instituições religiosas e laicas. De fato, a maior fonte de situações e presunções jurídicas foram, inquestionavelmente, os estatutos de sangue e as legislações derivadas. Na legislação lusa o regramento de limpeza de sangue afirma-se definitivamente mandamental em 1570, com a bula *Ad regie maiestatis*, de Pio V. A partir dali, as três principais ordens da Coroa (Avis, Cristo e Santiago) passaram a ter os estatutos de pureza largamente assumidos, tornando-se, além de tudo, paradigmas para outras instituições oficiais. Esse é o ponto de partida para se compreender o reflexo jurídico dos estatutos no processo inquisitório. Afinal, a relação entre tais normas segregatícias e os interesses sociais transeuntes é o que permite compreender as diretrizes que verdadeiramente orientam o sistema jurídico inquisitorial.

O artigo “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal”, da já referendada professora Fernanda Olival, descortina o valor dessa legislação como instrumento de controle. Ilustra também o seu potencial para alterar as relações entre os estratos da sociedade lusa:

A adoção simultânea dos dois tipos de limpeza constituía uma marca muito significativa. Nas Ordens Militares castelhanas não se impusera tudo ao mesmo tempo e os resultados não foram os melhores. Evitava-se, assim, que o sangue cristão-velho se tornasse num motivo de vanglória para os plebeus, pois de outro modo transformar-se-ia na “sua nobreza” e num tópicos de desdém sobre os fidalgos com sangue impuro. Obviava-se, deste modo, à subversão da ordem social⁵²⁹.

Os dois tipos de limpeza aos quais a pesquisadora se refere são a limpeza de sangue e a limpeza de profissão. O acesso às ordens militares não era apenas vetado aos de sangue “contaminado”, mas também àqueles que exerciam alguma ocupação que, como bem frisou Olival, fosse característica da plebe⁵³⁰. Eram os chamados “mecânicos”, assim intitulados por laborarem em atividades em que essencialmente se trabalhava com as mãos. Essa foi mais uma forma de controlar o que “se é”, por aquilo que “se faz”, diretriz absolutamente alinhada com a mentalidade persecutória vigente.

Mas qual é a natureza jurídica da condição imposta pelos estatutos de pureza? Tanto eles quanto as restrições de acesso a direitos e cargos não são outra coisa senão uma

⁵²⁹ OLIVAL, 2004, p. 156.

⁵³⁰ Evaldo Cabral de Mello lembra como no império português a “genealogia constituía então um produto quase exclusivamente doméstico sobre o qual recaía a censura privada, quando não a manipulação megalomaniaca”. MELLO, 2009, p. 215.

predeterminação dos limites à efetiva cidadania. Como explica Luiz Nazário, a partir deles “a religião não era mais fato de cultura, mas de sangue”⁵³¹. Sob essa perspectiva é que o sistema inquisitorial ganha uma função política e social de realizar o poder de polícia. Pois se observa que as barreiras ao trânsito e ascensão social, em dado momento, passam a outros marginalizados, como à casta plebeia e aos negros. Começa então o Santo Ofício a também processá-los por violações da moral e dos costumes. De toda forma, o cristão-novo não deixou de ser um paradigma até a extinção dos tribunais lusos, porque o inquisidor sabia-se defensor da consistência moral e da ortodoxia religiosa, mas sentia-se mais do que isso. Via-se como um protetor da realidade social e política que zelava por todas as situações jurídicas que a determinavam a partir daquele plano de controle étnico.

Nunca é demais registrar que, por meio de todos aqueles institutos descritos, foi imposta aos X.N. uma “presunção jurídica de comportamento insidioso” da qual era impossível se desvencilhar. A real natureza dessa presunção, contudo, partiu daquela construção histórica de rotulação desenvolvida no seio da questão judaica. Convém valer-mos novamente da apreciação que Sartre fez sobre as condições dos judeus para compreender a ideia que pairou sobre os descendentes da tribo de Judá no Ocidente:

Vai aceitar ou não essa personagem cujo papel querem que desempenhe? E, se aceitar, vai fazê-lo em que medida? Se recusar, vai negar todo o vínculo com os outros israelitas? Ou apenas o vínculo étnico? O que quer que faça, já tomou esse caminho. Pode optar em ser corajoso ou covarde, ser triste ou alegre, matar os cristãos ou amá-los. Mas não pode escolher não ser judeu. Ou melhor: se optar por isso, se declarar que o judeu não existe, se negar violenta e desesperadamente seu próprio caráter judaico, será justamente aí que se mostrará judeu. Pois eu, que não sou judeu, não preciso negar nem provar nada, ao passo que, se o judeu decidir que sua raça não existe, caberá a ele *dar provas disso*. Ser judeu é ser lançado e abandonado na situação judaica e, ao mesmo tempo, ser responsável em sua pessoa pelo destino e pela própria natureza do provo judeu⁵³².

Da mesma forma que seus ancestrais, o cristão-novo é abandonado à sua situação judaica. Mas a situação do judeu vem da opção (ou condicionamento) pessoal de acolher as tradições e desígnios da “nação” e dar provas disso. A rigor, antes que houvesse uma valoração étnica da condição do converso, o judeu que se tornasse cristão em todos os termos práticos poderia superar quaisquer barreiras discriminatórias do Ocidente conhecido, pelo menos diante do Estado. Nessa perspectiva é que ganha evidência o núcleo essencial da diferença que acomete cristãos-novos e judeus no contexto sob análise. Transportando a

⁵³¹ NAZÁRIO, 2005, p. 109.

⁵³² SARTRE, 1995, p. 58. Grifos do autor.

constatação sartreana acima, o cristão-novo tinha que dar provas de que sua raça não existe e, assim como o judeu, ele se torna responsável pelo destino e pela própria natureza do povo judeu. Além disso, ele se torna responsável pela natureza que o meio discriminatório passa a atribuir àquela nova categoria étnica, que se leva a crer idêntica à categoria dos judeus, mas que a história demonstrou ser absolutamente diferente.

A diferença essencial, todavia, reside no fato de que a situação do batizado em pé decorre da condição legal estabelecida pelo decreto de conversão geral de 1497, então parametrizada pela farta legislação discriminatória. Ainda que o converso desse a mais habitual e consistente das provas de que não era judeu, ele jamais seria um cidadão em igualdade de direitos e condições com um cristão-velho. Lembra Geraldo Pieroni que os cristãos-novos eram batizados e, portanto, ao menos em tese, estavam purificados dos pecados de sua genealogia pérfida⁵³³. Mas, por essa perspectiva, o desvio que fosse o primeiro erro de um cristão-velho sobre a verdade da fé era um segundo engano para o converso. Em outras palavras, na perspectiva da doutrina religiosa, o marrano nascia um reincidente no pecado. Terrível condição jurídica. Soma-se a isso o vasto rol de assunções morais e culturais desfavoráveis. Léon Poliakov enumera o conjunto de impressões que se impunha à gente da nação e conclui:

Os marranos eram ricos, eram perseguidos, eram judeus ou supostamente judeus; e, acima de tudo, esse judaísmo era secreto, esses ritos que se lhes atribuíam estavam cercados de inquietante mistério. Raramente tantas condições foram reunidas para levar o ódio a tal paroxismo⁵³⁴.

Por todas essas circunstâncias e em face do sistema persecutório que se estabelece para verificação das condutas desviantes da moral e ortodoxia católicas, ser titular de um dever impossível (de ser provar não preceptor de um sangue infecto) não é outra coisa que não uma sentença de marginalização.

3.4 ASPECTOS PROCESSUAIS E PUNITIVOS ETNICAMENTE ENVIESADOS

Pela perspectiva da sociedade, a criminalização não foi sempre – e talvez não seja até o presente – mero sinônimo de tipificação penal. Muito menos o simples reconhecimento de que uma conduta se opõe à máxima esfera de responsabilização de uma ordem jurídica. Esses

⁵³³ PIERONI, 2003, p. 19.

⁵³⁴ POLIAKOV, 1984, p. 203.

conceitos são todos cunhados à luz das inspirações humanistas do século XVIII. Mas, além da concepção técnica jurídica, analisada anteriormente, existe aquele conjunto de medidas oficiais ou informais que refletem a aversão do meio social a certa conduta ou a certo rótulo de agente. Não se pode negar um viés de criminalização – ou, pelo menos, algo muito próximo de uma criminalização – nas reprovações que transbordam as barreiras da criminogênese em sentido estrito.

É inegável que a Inquisição tenha sido responsável por alguma regulação jurídica sobre as perseguições que promoveu. E nesse sentido é preciso conferir-lhe o mérito de alcançar sistematizações normativas inexoravelmente equiparáveis a garantias aos acusados. Todavia, o Santo Ofício é também um reflexo de seu tempo. O tribunal, como o rei de Portugal, D. João III, ou os reis católicos (para alcançar tempos mais antigos) são “expressores”, e expressões de seu tempo. Receberam do meio e devolveram a ele as querelas difundidas na sociedade cristã ocidental. Sendo assim, há que se reconhecer na Inquisição portuguesa, como quis José Lúcio de Azevedo, o mérito de ter impedido “o furor sanguinário das turbas”, por meio das limitações promovidas pelas formas jurídicas⁵³⁵.

Não deixava, porém, de ser uma instância de perseguição criminal. Como tal, gravitava em torno de um sistema cujo núcleo eram os indivíduos indesejados, por estarem investidos em certas condutas (blasfêmia, apostasia, *et cetera*). Tudo porque as esferas de responsabilização estavam diluídas no sacro furor de preservação da fé e salvação das almas⁵³⁶, no qual o comportamento do indivíduo poderia ser tido por abjeto, mesmo sem ser possível atribuir um signo jurídico estrito àquela conduta. Associada a isso há, ainda, também uma clara deficiência de parâmetros para a legiferância sobre dispositivos criminalizantes. Por isso a compreensão do que foi criminalizado pelo sistema inquisitório é sempre desafiadora para os olhos dos juristas atuais.

E nesse contexto em que as legislações inquisitoriais pouco especificam em relação aos conceitos de cada delito, a percepção de uma conduta como juridicamente indesejada, em uma perspectiva criminalmente relevante, tem vários aportes. Uma norma que determina a execução de usurários é tanto uma criminalização da usura quanto outra que permite

⁵³⁵ AZEVEDO, 1989, p. 110.

⁵³⁶ Contradições semelhantes foram observadas em outros momentos da história católica. Foucault relata como, em relação aos leprosos, incoerentemente disseminou-se a ideia de que sua salvação, em comunhão cristã, dar-se-ia pela autoexclusão. Anota que “testemunhas hieráticas do mal, obtêm salvação na e através dessa própria exclusão; uma estranha inversão do que se opõe à dos méritos e das orações, eles se salvam pela própria mão que não se estende. O pecador que abandona o leproso à sua porta está, com esse gesto, abrindo-lhe as portas da salvação”. FOUCAULT, 2019, p. 6.

diligências policiais contra suspeitos de sua prática. A lei que impôs pena ao judeu praticante de medicina não foi, de fato, menos tipificadora do que aquela que previu punições físicas aos descendentes de israelitas que ocultamente frequentaram a cátedra proibida daquela matéria nas universidades.

Em todas essas hipóteses é inegável a criminalização étnica, incidental ou direta, de tudo que se convencionou esperar de um cristão-novo em termos de herança cultural. Nesse panorama fluido de conceitos jurídico-penais, é possível transformar em crime uma descendência hebreia sem nunca se registrar uma única letra tornando delituosa tal condição.

Vimos que houve a tipificação formal – ainda que pouco específica de condutas –, que se revelava nos comportamentos esperados dos descendentes de judeus. Mas nos resta ainda demonstrar como os institutos processuais do sistema inquisitorial refletiam os aspectos marginais (ou complementares) dessa criminalização.

O enviesamento étnico do processo penal inquisitorial parece ter caminhado principalmente para duas vias. A primeira em relação à percepção dos elementos indiciários ou probatórios e as principais espécies de provas admitidas. Dentro do que já foi registrado, pudemos aderir a essa percepção após denotarmos, na seção 2.3.2, o fato de que se convencionou assumir como expressões de judaísmo comportamentos que absolutamente não condizem com o espírito da lei mosaica. Não é algo absolutamente diferente do que registramos em relação aos hereges, mas não há dúvida de que a cultura judaica historicamente é mais sedimentada e as fontes de compreensão intercultural são mais numerosas do que em relação aos demais gêneros de infiéis. Nada justifica que um sistema se mantivesse no erro e na obscuridade, exceto uma intenção maliciosa de controle étnico e marginalização de um grupo. É uma situação que se torna crítica quando transportada para um processo jurídico, porque notou-se que o espectro de validações dialéticas admitidas no bojo do procedimento, através das provas, passou a contemplar muitas narrativas fantasiosas sobre o judaísmo.

Outro caminho do enviesamento do procedimento revelou-se na aplicação e interpretação seletiva de normas. Algumas relacionadas ao direito de defesa, outras relativas à aplicação das punições e até no que é tocante aos pequenos detalhes de processamento dos acusados. Conforme será especificado, essas questões revelam como a Inquisição portuguesa parecia esperar por mais criptojudeus entre os processados. Se não isso, é pelo menos demonstrável que o tratamento dos X.N. era sabidamente mais severo, o que, de toda forma,

confirma a hipótese de enviesamento étnico do sistema⁵³⁷. Procurar entender o judaísmo pelo que acreditavam os católicos em detrimento do que efetivamente consignavam os judeus é um defeito essencial na busca da verdade pelo Santo Ofício, especialmente observável nos direcionamentos maliciosos dados aos instrumentos processuais.

Uma situação ilustrativa que será trabalhada adiante refere-se ao parco conhecimento dos cristãos portugueses sobre a característica típica de respeito inter-religioso do judaísmo. Se um cristão-novo fosse efetivamente um observante das diretrizes morais hebraicas, certamente não seria um blasfemo contumaz. Ainda assim, a condição de descendente de converso constaria no caderno de anotações da promotoria, caso ele fosse processado pelo Santo Ofício. Qual o motivo? Não há razão em fazer menção à condição de cristão-novo nos processos em que há imputação do delito de blasfêmia ou qualquer outro além do judaísmo – diante da premissa do sangue “contaminado” – senão o interesse de se confirmar que, por um viés étnico, os batizados em pé são mais propícios a ofender a fé católica.

Através do procedimento, reverte-se a condição inafastável do cristão-novo em seu desfavor, pois impõe-se um agravamento de suas culpas ao mesmo passo em que se adere, no procedimento persecutório, a uma maior reprovabilidade sobre suas condutas. Já que certa parte pré-selecionada da população portuguesa passa a ter tratamento excepcional pelo processo persecutório da Inquisição.

A par desses exemplos, verifica-se que ambas as questões merecem aprofundamentos mais condignos com a natureza de suas respectivas temáticas jurídicas.

3.4.1 Provas e indícios

No caso do Santo Ofício luso a produção de provas em processos envolvendo cristãos-novos teve certas particularidades. Especificamente no contexto das verificações de ascendência e pureza de sangue⁵³⁸, Evaldo Cabral de Mello nos informa que a “Mesa da Consciência costumava ser rigorosa neste particular, insistindo na realização das provanças, mesmo que fosse necessário enviar comissionários à mais remota aldeia de Portugal ou das ilhas do Atlântico, o que não era o caso de Barcelos”⁵³⁹.

⁵³⁷ POLIAKOV, 1984, p. 202.

⁵³⁸ Nas verificações que “calculavam” as frações de sangue judeu a partir das descendências, aqueles que eram “dos quatro costados” representavam os cristãos-novos com ascendência hebraica não misturada advinda dos quatro ascendentes. Fez-se deles o ápice do cidadão luso auspicioso, no século XVII. AZEVEDO, 1989, p. 206.

⁵³⁹ MELLO, 2009, p. 208.

Cecil Roth relata um curioso padrão que se repete entre os investigados pela Inquisição portuguesa acusados de atividade judaizante. Trata-se da afirmação recorrentemente feita à mesa do Santo Ofício de que não se respeitava a lei de Cristo, mas a lei de Moisés. Observa o historiador que essa jamais seria uma afirmação condizente com a mentalidade judia, pois, do ponto de vista do povo hebreu, a ideia de observar uma religião própria apenas para alcançar uma salvação inalcançável para os crentes de outra fé é uma concepção intolerável e totalmente estranha ao espírito judeu⁵⁴⁰. O que ilustra a forma como, dentro do sistema inquisitorial, desenvolveu-se um modo procedimental autorreferente, a justificar a utilização do aparato. E isso não se dá apenas em relação à mentalidade católica em si. Caminhou com a construção de um sistema persecutório voltado à eliminação do inimigo o acolhimento das mais absurdas narrativas. Algumas cunhadas no seio da população vulgar, mas outras próximas às cortes e à Cúria.

Exemplificando tal contexto, Roth faz referência ao processo 8424 da Inquisição de Évora. Segundo o historiador, a maior parte dos judeus que aportavam à metrópole lusa buscavam resolver problemas pessoais e mantinham a discrição de seus costumes religiosos. Um certo Fernando Gómez, relaxado ao braço secular, não teria sido mais que um jovem de certa eloquência que fora para Portugal por assuntos pessoais. Mas contra ele teria vingado um boato de que era um rabino enviado da Tessalônica para difundir o judaísmo. A instrução não continha nenhuma prova robusta, mas a condenação foi proferida nos exatos termos da suposição acusatória, arriada unicamente em uma denúncia genérica de 1639, segundo a qual se fez saber que o líder judeu Menasseh ben Israel havia dito que todos os anos judeus iam da Holanda à Península Ibérica para circuncisar cristãos-novos. Assumiu-se, de forma absoluta, que Fernando era um desses agentes. De modo que seus autos não reuniram mais do que conjecturas sobre essa narrativa⁵⁴¹.

Tal episódio insinua que a jurisdição inquisitória não utilizava provas em um juízo de conhecimento, mas em um verdadeiro juízo de plausibilidade, que, aliás, reverbera a natureza de um sistema punitivo voltado ao perigo e não ao dano. Conflui também para uma distribuição de ônus em que o acusador pode se contentar com indícios levianos, mas a defesa precisa se amparar em provas cabais. E por “indício” não se deve tomar qualquer concepção moderna, bastando que alguma narrativa malfadada conquistasse a opinião pública, como a que relatamos acima, ou a prática supostamente difundida entre criptojudeus de ferver a

⁵⁴⁰ ROTH, 1979, p. 121.

⁵⁴¹ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo 8.424*.

imagem de Cristo em um tacho de água quente. Nunca se fez necessário apreender imagem ou tacho qualquer para que se proferissem condenações⁵⁴².

Como os delitos inquisitórios podiam se manifestar de formas muito variadas, em virtude da imprecisão dos tipos, e como qualquer narrativa discriminatória tinha chance de ganhar o protagonismo de um inquérito, a aptidão indiciária de qualquer percepção de realidade resumia-se a uma mínima coerência entre o alegado e as características que haviam sido estabelecidas como próprias de cada ilícito. Em resumo, a prova boa ou o indício bom era aquele capaz de dar coerência a uma tese acusatória. Mas não a partir de um critério objetivo de consistência, e sim a partir da subjetividade dos promotores e inquisidores, enviesada pelas diretrizes discriminatórias. Isso é especialmente observado em relação ao delito de judaísmo, por tangenciar o problema central da discriminação contra os conversos. Vale mencionar as mais frequentes matrizes de prospecção de provas⁵⁴³.

3.4.1.1 A matéria de prova no delito de judaísmo

Um situação indiciária, considerada como tal, está relacionada à dificuldade dos marranos em relação à conservação do calendário hebraico e às supostas tentativas de despistar a observação de suas datas religiosas. Algumas das datas comemorativas dependiam de complexas apreciações astronômicas orientadas pelos escritos teológicos. Com o afastamento que a Inquisição impôs às fontes escritas, seria razoável esperar que a referência temporal das festividades religiosas judaicas fosse perdida. Contudo, os criptojudeus mostraram, mais uma vez, o valor da criatividade desenvolvida ao longo dos séculos de perseguição. Entre os curadores das tradições hebraicas, vingou uma forma de calcular a data através da conjugação do calendário solar cristão com as disposições lunares. O dia da expiação, por exemplo, era celebrado dez dias depois da lua nova de setembro e a Páscoa judaica, catorze dias depois da lua nova de março⁵⁴⁴.

Mas esse padrão não fugiu aos olhos da Inquisição. A vigilância sobre os cristãos-novos era intensificada quando essas datas se aproximavam. Aqueles que verdadeiramente cultuavam a lei mosaica buscaram meios de se esquivar das atenções. A mais comum era o adiamento das celebrações. Para a grande massa dos cristãos-novos, contudo, a

⁵⁴² ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0292 – m0063 a m0069*.

⁵⁴³ Obtidas principalmente através das delações e depoimentos.

⁵⁴⁴ Esse cálculo evidentemente gerava incorreções frequentes, tornando-se comum a não coincidência das datas das celebrações judaicas entre povoados e até dentro de um mesmo distrito.

aproximação dos períodos de celebração judaica representava o acender de um alerta. Devia-se evitar comportamentos que pudessem ser compreendidos como expressões de devoção celebrante ao marco temporal religioso. Eram períodos de contraprova.

Algo semelhante ocorre em relação aos hábitos alimentares. Como visto, as inúmeras prescrições dietéticas do judaísmo eram um desafio para os criptojudes sob a vigilância inquisitorial. Os instruídos membros do Santo Ofício bem sabiam sobre a maioria das situações em que a abstenção de alimento era compulsória para os seguidores da lei mosaica e, por isso, os cristãos-novos de cada comunidade recebiam uma especial atenção em momentos de jejum esperado. Como no já mencionado caso de luto pelo falecimento de um parente ou em determinados períodos do ano. Os estratagemas aí também envolviam o adiantamento da prescrição. Mas se empregavam também formas de minguar o jejum. Em vez de uma semana de abstinência, jejuava-se às segundas e quartas, por exemplo.

E quando o jejum era efetivamente praticado, foram registradas três práticas curiosas, cuja finalidade era escamoteá-lo. A primeira era a de sair a passeio antes de uma refeição que se esperava ser acompanhada ou observada por algum intruso. A segunda, solicitar que os criados realizassem alguma diligência insignificante, e na ausência deles descartar o alimento, com o intuito de simular seu consumo. Um terceiro estratagema era o fazer crer a contenda entre familiares a fim de que a briga inviabilizasse a refeição em grupo.

A proximidade da morte também atraía os olhares da Inquisição. A forma de se enterrar os mortos e os últimos momentos do indivíduo tornaram-se questões de relevância para os observadores inquisitoriais, mas a exumação de cadáveres não parece ter sido um caminho utilizado para a produção de provas⁵⁴⁵. Os relatos de criptojudes que procuravam lugares adequados para o enterro e a preservação das tradições mortuárias são robustos, e os minutos finais dos moribundos têm ressonância na historiografia como circunstância bastante investigada pela Inquisição.

É que entre os judeus os ritos mortuários tinham um significado de purificação. Era o que se chamava de “*tahará*” (ou “*taharah*”), que implicava uma série de procedimentos originalmente levados a cabo por uma casta voltada a tal atribuição, a *chevra kadisha*, ou “sociedade sagrada”⁵⁴⁶. Entre os marranos judaizantes, as atribuições da *chevra kadisha* jamais poderiam ser exercidas abertamente. Mesmo assim, os atos de purificação eram

⁵⁴⁵ Não que a exumação não tenha sido utilizada em larga escala pelo Santo Ofício. Certamente o foi, com o fim de aplicar penas infamantes aos condenados. O que não parece correto afirmar é que a exumação tenha sido recorrentemente explorada como meio de prova para a constatação de que dado indivíduo tenha sido enterrado seguindo ritos judaicos.

⁵⁴⁶ UNTERMAN, 1991, p. 66.

buscados pelos familiares, ainda que mitigados e realizados com a máxima discrição. Os agentes inquisitoriais voltavam então sua atenção para gestos discretos que pudessem revelar, nos momentos finais do indivíduo, o seu distanciamento da autêntica crença no cristianismo, como o ato de virar o rosto para a parede no momento da extrema-unção. Mas os agentes também atentavam para gestos que expressassem a intenção purificadora do *tahará*. Como é o caso dos já citados jejuns, da limpeza de qualquer água empoçada nos arredores da residência do falecido ou o desejo de que o moribundo fosse deixado sozinho em seus últimos instantes⁵⁴⁷.

Essas eram condutas ligadas à tradição *tahará* e herdadas pelos cristãos-novos. Ganham valor indiciário diante dos procedimentos inquisitoriais, o que justificaria uma investigação de todo o eixo familiar do falecido, colocando em risco a reputação e o patrimônio do clã. Não é de se estranhar, portanto, a notória e voluntária aproximação entre algumas famílias – principalmente as mais abastadas – com as paróquias locais, a fim de se publicizar a devoção aos ritos católicos de última vontade.

Parece que a historiografia menos especializada esteve por muito tempo inclinada a buscar um padrão entre os nomes de cristãos-novos⁵⁴⁸. Seria um indício perseguido na identidade nova, em contrapartida ao que o preconceito onomástico sempre induziu ao se presumir que dado indivíduo era judeu ou mulçumano por conter prenomes como Ibn ou Mohamed. Não encontramos provas definitivas a esse respeito e muito menos nos foi perceptível ser este um caminho investigatório assumido pelo Santo Ofício português⁵⁴⁹. Carsten L. Wilke esclarece:

A integração forçada dos cristãos-novos começou pela mudança de nomes, verdadeira “violação onomástica” que suprimia a marca simbólica essencial de sua antiga identidade. Os judeus foram imersos na massa dos Lopes, Fernandes e Rodrigues. Os novos nomes de família eram na maior parte das vezes os dos seus padrinhos. Não existem, portanto, nomes neocristãos distintivos, mas observa-se que muitos cristãos-novos usavam nomes em princípio reservados às famílias nobres, como os nomes de árvores: Moreira, Nogueira, Pereira, Silva, etc. Se os antigos nomes judaicos foram apagados, a continuidade das dívidas e créditos dos judeus exigia que fossem recordados: os nomes antigos são, portanto, por vezes lembrados em documentos oficiais⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Duas crendices parecem ter ganhado fama em meio ao cenário que se estabeleceu entre criptojudeus e Inquisição em relação aos ritos mortuários: a introdução de algum item de valor na boca do defunto, para que sua alma atravessasse o rio Jordão e a crença de que havia entre os judeus alguma tradição de asfixiar o indivíduo em seus momentos finais.

⁵⁴⁸ LIPINER, 1998, p. 53-55.

⁵⁴⁹ Parece-nos, portanto, falacioso o mito de que os nomes de famílias portuguesas com referência a árvores sejam originários de cristãos-novos com pouca originalidade no momento de assunção da identidade cristã.

⁵⁵⁰ WILKE, 2009, p. 74.

Os elementos culturais judaicos relatados acima ilustram as mais fartas fontes de conteúdo indiciário de judaísmo. Mas em relação às provas em espécie, convém registrar as particularidades de seus direcionamentos discriminatórios.

3.4.1.2 Provas em espécie

Conforme já se pontuou, a delação e a prova testemunhal eram os principais veículos de ressignificação jurídica de condutas e comportamentos atribuídos aos herdeiros das tradições israelitas. Mas, entre as duas, a delação tem um papel mais curioso por ter atraído primeiro a atenção do Santo Ofício acerca da necessidade de uma regulamentação para “evitar excessos e injustiças”. Esse elemento potencialmente iniciador dos esforços investigativos ganhou vida na Inquisição portuguesa a partir de 1537. A primeira supostamente ocorreu em 10 de janeiro daquele ano, quando um cavaleiro de juiz de órfãos de Azamor, Francisco Farzão, denunciou um certo Manuel Rodrigues por guardar os sábados como os judeus⁵⁵¹.

Não tardariam a surgir episódios de violência motivados por vingança daqueles que foram delatados, fosse a delação justa ou injusta. D. João III consultou o papa em 1539 sobre uma forma de enfrentamento da questão, que nunca pareceu ter uma causa ou uma solução bem claras. De toda forma, foi um convincente arrimo para o sigilo dos testemunhos, muito embora fosse evidentemente um golpe mortal contra o já limitado direito de defesa nos procedimentos inquisitórios⁵⁵².

As delações. Elas também constituíram um elemento de revanchismo dos cristãos-novos em relação aos cristãos-velhos⁵⁵³. Episódios notórios ocorreram em Évora em 1563 e 1572; Beja, em 1591 e 1603; Coimbra em 1598 e 1631 e Lisboa em 1632. Por culpa desses e de outros casos e ainda pelo medo dos estratos dominantes de verem o sistema de controle inquisitório voltado contra eles, foram operadas mudanças procedimentais marcantes. O falso testemunho ganhou *status* de culpa venial e punições emblemáticas foram feitas contra delatores mal-intencionados. “Para que se não fiquem a rir de nós e saibam o que passamos”,

⁵⁵¹ AZEVEDO, 1989, p. 91.

⁵⁵² AZEVEDO, 1989, p. 99.

⁵⁵³ Por outro lado, Azevedo também aponta que as delações tiveram também um papel na aproximação de certos grupos de criptojudes com os católicos. Esses grupos foram aqueles que se isolaram em comunidades herméticas e distantes após a conversão forçada. E por mais que tenham conseguido conservar tradições e costumes vívidos por muito tempo, a Inquisição invariavelmente os alcançou através das delações de cristãos desprezadores. Deixaram-se então, como muitos outros marranos, a uma convivência de hábitos dissimulados. AZEVEDO, 1989, p. 113.

teria dito um tal Diogo Rabelo, coimbreense, punido por esse gênero de difamação e ainda por encorajar outros a fazê-lo⁵⁵⁴. Os depoimentos de conversos contra os cristãos-velhos também passaram a ter um valor probatório – ainda mais – reduzido frente ao procedimento inquisitorial. Medida que reforça a essência etnicamente segregatória dos parâmetros jurídicos, normativos e conceituais do Santo Ofício⁵⁵⁵.

Em relação às provas sobre vestígios, é importante anotar uma particular situação que se impunha aos peritos circunstanciais. Durante uma diligência em que foram apreendidas peles de carneiro, nomeou-se como perito um físico chamado Francisco Filelfo. Seu parecer concluiu pelo emprego da *sehithod* – técnica judaica de degolamento utilizada para evitar que a carne se tornasse *trefa*, ou seja, imprópria para o consumo de crentes judeus – no abate dos animais. A posse de certos objetos supostamente ligados ao judaísmo, enquanto elemento de prova, não traz nenhuma inovação diante daquilo que foi investigado na seção 2.3.5. O que chamou a atenção neste particular caso foi o esforço de Francisco Filelfo em justificar seu conhecimento sobre esse elemento cultural judaico. No parecer que colacionou aos autos, Francisco faz registrar que a certeza de suas constatações deriva de suas leituras e estudos de cátedra sobre os ritos e costumes judaicos. Não sabia da matéria através da lei de Moisés, a qual não professava por ser verdadeiro católico, ainda que cristão-novo⁵⁵⁶.

O registro de Filelfo permite observar que o paradigma discriminatório trazia um dever adicional aos auxiliares da justiça inquisitória. Não era apenas importante que a tarefa fosse exercida com excelência. Fazia-se necessário resguardar-se para que o sistema persecutório não se voltasse contra o próprio colaborador. E, se havia esse risco, como esperar que houvesse objetividade e imparcialidade nas manifestações periciais? Comungar com as intenções persecutórias dos inquisidores poderia ser o singelo detalhe a afastar uma suspeita de afinidade com o judaísmo ou com seus praticantes. É forçoso reconhecer, portanto, que mesmo quando alguma técnica científica (por mais rudimentar que fosse) era empregada na busca pela verdade no processo inquisitorial, o panorama racial poderia comprometer a imparcialidade de seus resultados.

Não se pode ignorar também o fenômeno de implantação de provas materiais. Além das distorções que a historiografia identifica nos registros da Inquisição em prol da confirmação da hipótese acusatória discriminatória, ou mesmo de “deturpações circunstanciais” na conduta ilibada dos santos inquisidores, há que se considerar o emprego

⁵⁵⁴ AZEVEDO, 1989, p. 137-138.

⁵⁵⁵ E assim corroborando a hipótese da pesquisa aqui relatada.

⁵⁵⁶ LIPINER, 1998, p. 246.

forjado de elementos probatórios em ilícitos com vestígios materiais. Carsten Wilke identifica uma dessas teratologias em um episódio em que houve a implantação do cadáver de uma criança em um cenário onde se pretendia sugerir a existência de um fantasioso ritual judeu de sacrifício. Ao contrário do que teria sucedido na Itália, em 1475, e em Castela, no anos 1490, o golpe falhou porque uma judia teria fingido que a criança era dela. Em seguida D. Manuel I teria proibido o recebimento de acusações de assassinato ritual⁵⁵⁷.

A prova testemunhal é inegavelmente uma das maiores causas da prosperidade do sistema inquisitorial. A relação entre tortura, segredo e prova testemunhal fez a Inquisição tornar-se tanto temida quanto excepcionalmente eficaz aos olhos da opinião pública. Azevedo diz que era de se saber que toda a máquina de repressão assentava nos testemunhos dos próprios perseguidos uns contra outros⁵⁵⁸. Clara percepção de que o procedimento persecutório “desenvolveu-se” para que esse gênero de provas tivesse um papel de retroalimentação das premissas acusatórias. É uma característica que, como se asseverou, geralmente atinge um modelo probatório correspondista.

No entanto, uma falibilidade que nos chega como evidente não perturbou o Santo Ofício português. O historiador citado acima explica que a Inquisição acreditava, com absoluta convicção, que a preponderância de cristãos-novos entre as testemunhas⁵⁵⁹ ocorria porque esses “delinquentes, amedrontados pela delação, escondiam suas práticas; de sorte que, em geral, só pelos depoimentos de cúmplices, confidentes voluntários ou presos, se conheciam as culpas”⁵⁶⁰.

Portanto é forçoso reconhecer, no tocante a esse espécie de provas, a concorrência de pressuposições étnicas em relação aos descendentes de judeus. Assumia-se, como asseverado por José Lúcio, que os cristãos-novos muito provavelmente praticariam o judaísmo, que esconderiam seus hábitos característicos e que entregariam seus confidentes por medo. Todas essas suposições seriam facilmente falseáveis, não fosse o aporte da indisposição étnica dos inquisidores. O panorama que se observou construído em meio aos procedimentos inquisitórios, por consequência, foi o de réus oferecendo testemunhos levianos às cegas, sem

⁵⁵⁷ WILKE, 2009, p. 41.

⁵⁵⁸ O segredo dos testemunhos foi um fator determinante para o modelo investigatório inquisitorial. Governistas humanitários tentaram mitigar o preceito ao longo da Inquisição moderna, mas o método nunca tardou a voltar. AZEVEDO, 1989, p. 72.

⁵⁵⁹ Salvo, supostamente, nos lugares que a Inquisição alcançava pela primeira vez. Ali se esperava que os cristãos-velhos primeiro e mais frequentemente apresentassem testemunhos de condutas destoantes dos paradigmas tridentinos.

⁵⁶⁰ AZEVEDO, 1989, p. 136.

saber quem antes os oferecera contra eles. A prática ganhou o nome de “dar neste e naquele”, sempre com o propósito de alcançar uma melhor sorte no processamento.

Vale ressaltar, contudo, que não foi sempre que as provas testemunhais se traduziram abstratamente em prejuízo aos perseguidos pela Inquisição portuguesa. José Lúcio de Azevedo reconhece que, entre as predileções que tendiam a “cercar de proteção os perseguidos, duas lhes eram de capital importância: a que estabelecia nas causas o recurso em apelação à Santa Sé, e outra que mandava que não se procedesse contra nenhum indiciado somente pelas declarações de pessoas presas”⁵⁶¹. Não se pode dizer que foram as situações mais frequentes, mas certamente mostram um dos poucos caminhos para uma atuação dialética e contraditória no processo inquisitorial. De modo que a prova testemunhal não desafiava sempre a melhor sorte do réu, algo que não se pode dizer em relação à tortura.

Instrumento inquisitorial característico e emblemático de obtenção de provas, a tortura não parece ter apresentado distorções procedimentais especificamente motivadas por pretensões persecutórias étnicas. Na verdade, a trajetória histórica da tortura no período em análise parece ter sido uniforme em relação aos diversos gêneros de acusados sujeitos aos trabalhos do Santo Ofício. Já havia precedentes de suplícios na justiça civil e no direito comparado hispânico.

Contudo, não se importou a metodologia de Castela, considerada mais bárbara por práticas como a introdução de uma tira de pano pela garganta do suplicante, onde se gotejava a água de seguidos canecos. Ainda assim a Inquisição lisboeta registrou métodos inegavelmente cruentos nos primeiros tempos daquele tribunal, fruto do período de incipiente regulamentação normativa. É o caso da prática de untar os pés dos acusados com manteiga e submetê-los ao calor de um braseiro.

No regimento inquisitorial de 1640, a questão ganhou regramento no Livro II, Título XIV: “De como se há de proceder com os réus que houverem de ser postos a tormento, e na execução deles”⁵⁶². Dois tormentos eram previstos. O de pole era a regra geral. Consistia em suspender o acusado no teto com pesos nos pés e subitamente soltá-lo, até que estivesse a poucos centímetros do chão. A brusquidão do movimento de soltura e a parada, associada ao estiramento entre a corda amarrada nas mãos e os pesos nos pés, causava um tormento terrível. No casos dos réus que “por fraqueza ou indisposição” não puderem sofrer a pole,

⁵⁶¹ AZEVEDO, 1989, p. 97.

⁵⁶² SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 799.

eram submetidos ao potro⁵⁶³. O potro era uma cama de ripas onde o indivíduo tinha as mãos e os pés amarrados em roldanas situadas nas duas extremidades do móvel. A tortura consistia em girar essas roldanas em sentido contrário, tensionando o corpo e estirando os músculos até próximo ao rompimento.

Ora, não se está a dizer que os métodos que prevaleceram após o regramento específico de 1640 fossem de qualquer maneira menos violentos. Contudo, sua aplicação certamente seguia parâmetros mais restritos, sendo possível identificar certa preocupação com isso. Basta dizer que Felipe V, acionado por cristãos-novos torturados e por seus familiares, apresentou recorrentes indagações aos órgãos inquisitoriais. Sobre exageros no potro e na pole, por exemplo, afirmou-se uma delimitação de até quatro voltas de corda no potro e até quatro arrancos na pole⁵⁶⁴.

Mas se não havia distinção procedimental na aplicação dos suplícios a partir do critério étnico, é possível encontrar motivos, nos fragmentos normativos de sua aplicação, para que tenha se verificado uma presença maior de cristãos-novos nas sessões de tortura. Veja-se o item 1, Título XIV, do Regimento de 1640:

E sendo confidente, se dirá, que vistos os indícios, que dos autos, prova da justiça Autor, e sua confissão, resultam de não acabar de confessar suas culpas (declarando por maior as diminuições, porque se lhe mandar o tormento, como será, se tiver diminuto em pessoas, ou cerimônias, dizendo, que por não dizer de todas as pessoas, nem de todas as cerimônias, que fez) e concluirá a sentença do negativo, dizendo, o que assim mandam sem prejuízo do provado, e por ele confessado⁵⁶⁵.

O fato de o dispositivo dar ênfase ao termo “cerimônias” é um indicativo do gênero de acusados que se esperava alcançar a fase de suplícios. Embora adultério, sodomia e outras várias espécies de desvios fossem também perseguidos, não se mencionou elementos característicos deles para a verificação da completude das confissões. E considerando ainda não ser esperado um número significativo de mouros ou ainda de outras formas de heresias nas terras lusas daquele período, a referência ao judaísmo parece velada. As cerimônias, componentes do que se assumia característico do modo de agir e pensar dos cristãos-novos – ainda que a maioria dos efetivos criptojudeus não mais as praticassem à época – eram um critério a ser verificado sob pena de tortura. Parece um claro direcionamento do método.

⁵⁶³ À exceção das mulheres, pois, em relação a elas “se deve atentar por sua honestidade”. Eram submetidas a pole e, se por fraqueza ou indisposição também não pudessem sofrer esse tormento, informava-se o Conselho para aí se determinar o que fosse de justiça.

⁵⁶⁴ AZEVEDO, 1989, p. 140.

⁵⁶⁵ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 800.

Nesse direcionamento, o cristão-novo confirmava o que se esperava dele, alimentando o procedimento. Como lembra Frédéric Max, os submetidos à tortura indagavam aos gritos: “– O que é que vocês querem que eu lhes diga? Digam-se o que é preciso que eu confesse!” Se a tortura fosse igualmente empregada pela justiça secular, pelo menos o acusado saberia [...] o que queriam dele”⁵⁶⁶.

Adiante, é fácil reconhecer que confissão se estabeleceu no coração do sistema inquisitório. Mesmo na modernidade é difícil encontrar um jurista que não guarde, em sua memória, a confissão do contexto inquisitorial dissociada do título de rainha das provas.

Já nos ocupamos de demonstrar a consonância desse instituto com uma estrutura de autoafirmação de poder. Ainda assim, problematizar todas as dimensões da confissão no panorama inquisitorial demandaria uma pesquisa não comportada pelo presente trabalho. Neste, apenas nos interessa indagar: o que a confissão como prova serviu para a perseguição aos cristãos-novos através da consciência judaizante atribuída a eles? Diversas fontes nos levaram a concluir que o valor absoluto da confissão, enquanto prova, foi tão determinante para as perseguições aos acusados de judaísmo quanto a qualquer outra falta⁵⁶⁷.

Contudo, há uma peculiaridade interessante. A confissão dos judaizantes, em decorrência da mentalidade étnica que se atribuída aos cristãos-novos, parece muito mais inespecífica. O senso comum de que um judaizante teria tais e tais condutas levava os réus interessados nos benefícios da confissão a trazerem relatos genéricos aos procedimentos inquisitoriais. São discursos que parecem se repetir com muita semelhança em vários processos⁵⁶⁸. Essa situação, aliás, corrobora as já mencionadas suspeitas de que a quantidade de cristãos-novos que efetivamente viviam em criptojudaísmo é bem menor do que a registrada pelo Santo Ofício.

De toda feita, não se pode dizer que a confissão era menos ou mais crucial em relação aos judaizantes do que aos apóstatas, sodomitas ou a quaisquer outros delinquentes. Afinal, ela retroalimenta a premissa correspondista, a tarifação de provas e toda estrutura de

⁵⁶⁶ MAX, 1991, p. 44.

⁵⁶⁷ “Por isso, instruído pelos editais do Santo Ofício, periodicamente afixados, e por conversações do cárcere e da rua, referia que, encontrando-se com este e aquele, mutuamente se haviam declarado crentes na lei de Moisés; que guardava os jejus rituais; se abstinha de trabalhar e vestia camisa lavada aos sábados; não comia carne de porco, nem lebre, nem peixe de pele; às sextas-feiras preparava os candeeiros para o seguinte dia; todas as quais exterioridades eram para os inquisidores a prova, e constituem na realidade a essência do judaísmo. Muitos confessavam mais e até mesmo inverso do que faziam, e se gabavam depois, quando livres [...]”. AZEVEDO, 1989, p. 135.

⁵⁶⁸ Fernando de Moraes Penso, nascido em Lisboa, teria, por temor, confessado suas culpas e recebido a punição de degredo para o Brasil. Aqui chegando, teria escrito aos inquisidores afirmando que, não obstante ter confessado, jamais tinha realmente se afastado das leis católicas. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Lisboa. *Processo 6.307*.

afirmação e confirmação das verdades persecutórias. É ela que faz com que o sistema penal inquisitório não se afigure como obviamente desarrazoado em perseguir o perigo de violação mais do que a própria violação. Pois em cada processo em que se observa a confissão, esse perigo revela-se efetivamente realizado numa conduta deturpadora da ordem. Sempre que o réu confessa, o Santo Ofício mostra que tinha razão em processá-lo. E quando o assunto são os ilícitos que se esperam pela mancha hereditária dos conversos, nada fortalece mais o trabalho dos inquisidores.

Há ainda outra constatação sobre a peculiaridade nas confissões retiradas dos cristãos-novos perseguidos no promíscuo panorama de imputações étnicas. O já referendado António Ribeiro Sanches, assim como seu contemporâneo mais célebre, Cesare Beccaria⁵⁶⁹, problematizou as fragilidades da confissão enquanto prova. Todavia é Sanchez que estabelece a discussão no plano específico de Portugal, escrevendo, inclusive, em um período em que o Santo Ofício luso ainda operava (1748). Sanchez mergulha no protagonismo dos cristãos-novos enquanto réus da Inquisição e descreve com clareza de detalhes a percepção que esses X.N. têm do sistema persecutório. No tocante à confissão, Sanchez relata como os descendentes de sangue impuro são ensinados, desde novos, a portarem-se caso eventualmente venham a responder perante a mesa do Santo Ofício. O valor da confissão é explicado e ensina-se quais mentiras, de acordo com a experiência de outros réus, revelaram-se capazes de melhor satisfazer as pretensões acusatórias dos inquisidores⁵⁷⁰. Em um trecho Sanchez comenta:

Sucede às vezes que este miserável Réu, e inocente, é persuadido, e aconselhado com lágrimas a confessar; e como não sabe o quê, e ouviu que judaizar era açoutar Imagens, meter o pão ou um pastel debaixo do rabo de um animal e dá-lo a um pobre e Cristão velho e outras superstições do vulgo, isso é o que então confessa aquele miserável e se acusa de Judaísmo: como já se ouviram publicadas estas culpas nos autos de fé, não se deve duvidar delas, e ainda que falsas e ridículas serviram pela misericórdia dos inquisidores para salvar a vida de semelhantes miseráveis⁵⁷¹.

O quão elucidativa não é essa passagem? É o próprio espelho do contexto de atribuição da mentalidade judaizante ao cristão-novo tal qual é feita a atribuição da culpa a um criminoso⁵⁷². Expõe a fragilidade do sistema inquisitório na premissa valorativa da confissão, como tornou-se ponto comum das críticas jurisprudências, especialmente a partir do

⁵⁶⁹ BECCARIA, 2005, p. 123.

⁵⁷⁰ SANCHES, [1748] 1973, p. 5.

⁵⁷¹ SANCHES, [1748] 1973, p. 11.

⁵⁷² WILKE, 2009, p. 83.

século XVIII. Mas, mais importante, mostra que essa falibilidade não afeta a eficiência do sistema enquanto instrumento de perseguição, pois confirma suas premissas e alcança o resultado punitivo – mas certamente o corrompe enquanto instrumento de pretensa realização da justiça.

É precisamente o que o alinha aos interesses que impõem a discriminação aos cristãos-novos. A confissão alimenta o paradigma étnico através da pretensa verificação das expressões da consciência judaizante atribuída aos batizados em pé. Ela grita ao mundo: “Vejam, os judaizantes estão mesmo entre nós e agem por tais e tais expressões comportamentais astuciosamente identificadas pela Santa Inquisição”. A confirmação de uma verdade que, pelo determinismo causado por uma dada pertinência sanguínea, se presume cultivada no claustro psíquico dos perseguidos. São todos dissimulados e perniciosos por causa do sangue que corre em suas veias, o que é essencialmente o mesmo que legitima reis, terras e cargos no Antigo Regime.

O que traz uma perspectiva curiosa do papel das provas do sistema inquisitorial português: em última instância elas servem a conferir legitimidade a uma premissa estrutural do Antigo Regime. Através dos registros processuais, ao sistema; através dos autos de fé, à sociedade portuguesa. Nesse contexto, uma confissão que confirma o nexos entre dada conduta, gesto, comportamento (ou objeto) e a premissa judaizante parece conveniente aos escusos interesses ideológicos que patrocinam a Inquisição tanto no caso do confesso penitente quanto do relaxado ao tribunal.

3.4.2 Corruptelas normativas e interpretações perniciosas em desfavor dos conversos e seus descendentes

É curioso como um instrumento persecutório tão repleto de ritos e regras como o sistema inquisitorial tenha se flexibilizado constantemente para alcançar a punição esperada para cristãos-novos. As diligências empreendidas para averiguação parecem não ter limites claros quando havia algum clamor público pela responsabilização de alguém por um ato atentatório à fé. Embora a busca pela hígidez ortodoxa seja sempre evocada oficialmente, a redenção dos inquisidores frente à opinião pública, pela imagem de truculenta e excessiva severidade da Inquisição, só era alcançada quando um converso era punido⁵⁷³. Pois a punição

⁵⁷³ “Cabe também ao historiador a compreensão do Direito como uma forma de codificação das normas sociais. A apreensão dos códigos legislativos como preceitos elementares da vida em sociedade objetivando a defesa da

sempre foi endereçada ao restabelecimento da ordem social que se dizia ameaçada pelos desvios de fé. A entrega jurisdicional através da pena era, portanto, a máxima afirmação de que a estrutura inquisitorial era necessária, ainda que seu estabelecimento tivesse ônus. Claro efeito de prevenção geral positiva.

Essa tendência acompanhou a Inquisição de Portugal desde seu prelúdio. José Lúcio de Azevedo ilustra isso com um episódio ocorrido em fevereiro de 1539. Foi quando se encontrou pregada nas portas da Sé e outros templos de Lisboa uma proclamação de falsidade da fé católica e exaltação de um novo messias. A busca pelo blasfemo foi intensa até se alcançar um cidadão. Este indivíduo era, contudo, um cristão-velho. Por isso procedeu-se a diligências mais complexas, profundas e certamente atípicas. Foi quando se fez a fantástica descoberta de que entre os ancestrais mais antigos do acusado confluía o sangue hebreu. A justiça estava servida⁵⁷⁴.

Se, por um lado, a existência de um procedimento de racionalização freava o furor de violência das turbas, por outro notava-se a existência de corruptelas das normas eventualmente favoráveis aos acusados. Pois o processo inquisitório “desenvolveu-se” no sentido de tornar o exercício defensivo dificultoso ou mesmo inviável. O que era especialmente verdade em relação à natureza das acusações sofridas pela gente da nação. Nesse sentido, observa-se que algumas previsões favoráveis ao réu, no sistema inquisitorial português, tinham a aplicação extremamente mitigada. Exemplo notório se tem em relação àqueles que não abraçavam a oportunidade de confissão e continuavam a negar as imputações. Não há surpresa que assim tenha prevalecido em relação aos marranos, pois já vimos quão fantasiosas eram as acusações de comportamento herético e o quão distantes eles estavam do verdadeiro judaísmo ou de qualquer autêntica expressão das heresias existentes. É importante observar os reflexos de tal realidade sobre a defesa dos acusados.

3.4.2.1 Obstáculos ao exercício defensivo dos marranos

Uma constatação importante de Lina Gorenstein refere-se à relação entre o tempo de prisão e a informação cedida pelos acusados. A *contrario sensu*, o volume ou a natureza do

ordem oferece ao historiador a possibilidade de melhor compreender os rigores das interdições e obrigações de uma determinada sociedade. Quebrar uma proibição, menosprezar sua sacralidade, transgredir seus princípios, implicam sanções severas. A infração, não importa sua qualidade, é exemplarmente punida a fim de premunir o harmonioso funcionamento da comunidade contra heterodoxias perturbadoras”. PIERONI, 2003, p. 26.

⁵⁷⁴ AZEVEDO, 1989, p. 93.

conhecimento dos cristãos-novos sobre as tradições judaicas não pareceram interferir, dentre as amostragens da pesquisadora, no tempo de prisão. Ela conclui:

Uma vez que o que interessava realmente ao Santo Ofício eram principalmente as denúncias, não haveria motivo para esconder o conhecimento de história judaica e de outras práticas e nem mesmo a festa do casamento. O confessar essas e outras práticas, cerimônias e conhecimento da história judaica não agravaria a situação dos réus – confessar, arrepende-se e denunciar a todos que as haviam denunciado e todos os parentes próximos com que haviam sido dadas por hereges – era o que era necessário para que a sentença fosse promulgada. O tempo que cada réu ficou preso e a sentença que receberam dependiam em primeiro lugar da velocidade com que confessavam e de quem denunciavam. Aquelas que pediram audiência e confessaram logo, metodicamente, foram as que menos tempo ficaram presas, independentemente de quantas práticas e cerimônias haviam confessado⁵⁷⁵.

Considerando que o conteúdo das acusações era oculto dos réus e que não havia nenhuma mínima taxatividade dos comportamentos subsumíveis aos delitos inquisitórios, o ato confessional muitas vezes era inacessível aos acusados, mesmo quando voluntário.

Um cristão-velho não teria que se preocupar com a possibilidade de ser considerado celebração do *Pessach* o dia em que deixou a porta de sua casa aberta, durante uma refeição. Mas os descendentes de conversos, para terem a mínima chance de confessar, precisavam tanto se lembrar de ter praticado esse ato quanto saber que o gesto de deixar a porta aberta poderia ser interpretado como o convite ritualístico à entrada do profeta Elias.

Em outras palavras, o cristão-novo estava cercado por todos os lados. Se era um católico verdadeiro, teria que buscar, em sua memória, as condutas que pudessem se encaixar em um espectro sem limite de atos considerados heréticos. E mesmo se fosse realmente um judeu secreto, suas práticas rituais talvez não condissessem com aquelas esperadas pelos inquisidores, tamanho o disparate entre as fontes autênticas e a cultura portuguesa.

Nota-se também que a própria abrangência das confissões esperadas se tornou um obstáculo seletivo. O bígamo saberia o que sua confissão deveria englobar, mas o acusado de condutas contra a fé dificilmente conseguiria especificar o que os inquisidores esperavam dele. Seu tempo no cárcere se estenderia até que a confissão abrangesse, em sua totalidade, as pessoas, lugares e condutas esperadas, ainda que tivesse a mais colaborativa das intenções. Em outras palavras, a mentalidade racial incrustava, nos inquisidores, a expectativa de uma forma de pensar cujo comportamento respectivo dificilmente conseguia ser imediatamente

⁵⁷⁵ Entre os casos que relata, o de uma cristã nova – Joana Ayes – que confessou rapidamente, ficou presa por apenas três meses, sem confisco de bens, enquanto Catarina da Silva Pereira, que evitou a confissão, ficou por mais de três anos no cárcere. GORENSTEIN, 2008, p. 135.

correspondido pela confissão do cristão-novo. Na sua absoluta maioria, os X.N. não eram judeus disfarçados que tramavam contra a ordem católica.

Adiante, a mitigação dos instrumentos defensivos também é desfavorável para os conversos em razão da natureza das acusações. Como observado no item 2.3, parte do preconceito direcionado aos cristãos-novos era alimentado por presunções quase folclóricas do que se esperava de um criptojudeu. Não poder contradizer os depoimentos específicos e não dialogar com acusadores e testemunhas contribuía para manter a Inquisição operante a partir de boatos absurdos. Tome-se como exemplo o cristão-novo que inadvertidamente vestisse uma roupa nova na sexta-feira. Se esse fato fosse interpretado, pela Inquisição, como indício de observância ao *Shabat*, dificilmente o acusado lograria sucesso em um curso defensivo destinado a mostrar que a motivação da vestimenta nova era outra. A impossibilidade de se alcançar o claustro psíquico através do sistema persecutório atuava em desfavor do acusado, donde prosperam as analogias que o flagelavam através do correspondismo⁵⁷⁶. Tudo por causa do paradigma étnico que alicerceava a perseguição inquisitória.

Ao acusado restariam praticamente dois caminhos: a *contraditória*, em que se apresentava alegações de inimizade com o acusado para desqualificar suas imputações, e a *coarctada*, quando se invocava um alibi. Contudo, ambos os meios de defesa eram pressionados pelo próprio sistema e pelos julgadores das causas concretas a tornarem-se inócuos. A *contraditória* porque se ocultavam os acusadores, de modo que as alegações de inimizade perdiam a aparência de veracidade diante do grande número de possíveis desafetos que se tinha de elencar, e a *coarctada* porque o sigilo do procedimento abarcava as circunstâncias da possível conduta delituosa. Identificar a exata ocasião para a qual a defesa precisava buscar um alibi não era outra coisa senão um impossível exercício de futurologia⁵⁷⁷.

O cristão-novo era efetivamente imbuído de uma culpabilidade pelo modo de vida, e era seu ônus se desvencilhar dela em prol de uma culpabilidade pelo fato. Mas os instrumentos autorizados pelo sistema não possibilitavam que ele o fizesse⁵⁷⁸. Portanto, trata-se de um ônus impossível tanto pelas provas – que já verificamos serem diabólicas – quanto

⁵⁷⁶ Indaga Pieroni: “Humanidade perigosa? Ameaçadora? Ou simplesmente diferente?”. PIERONI, 2003, p. 27.

⁵⁷⁷ AZEVEDO, 1989, p. 136.

⁵⁷⁸ “O réu é considerado culpado *a priori*, já que é preciso ‘ter por culpado o acusado para arrancar sua culpa’. Ao acusado só resta confessar tudo, sem conhecimento de nada. E mesmo que ele jure conforme a ortodoxia, de mil maneiras sabidas ou decoras, isso ainda é sinal de dissimulação e malícia, com as quais o inquisidor está bem familiarizado. A Inquisição espera que o suspeito tire, uma a uma, todas as máscaras, até a pele da alma, o que justifica a tortura, único instrumento capaz de chegar ao cerne mesmo da culpa, talhada em carne viva”. NAZÁRIO, 2005, p. 79.

pela estrutura procedimental. Em resumo, as normas de proteção ao acusado do sistema inquisitório, quando existentes, eram minguadas no exercício diuturno. E além de tudo, as premissas normativas eram particularmente desfavoráveis aos conversos. Contudo, houve tentativas de se promover alguma proteção a eles.

Durante as cerca de três centúrias de atuação do Santo Ofício português, observou-se o digladio das influências políticas sobre a legislação atinente ao processamento de cristãos-novos. De um lado estavam a nobreza, o clero e a parte da burguesia formada por cristãos-velhos, defensores do Antigo Regime e interessados no controle social permitido pelo sistema inquisitorial. Do outro estavam as famílias mais abastadas de cristãos-novos, apoiadas por judeus de outros países e com forte influência sobre Roma. A tendência legislativa foi pendular ao longo dos anos, mas a prosperidade dos tribunais, revelada pelo progressivo aparelhamento e pelo numeroso registro X.N. entre os acusados, sugere a prevalência das diretrizes desfavoráveis a eles.

Um exemplo notável de como o ordenamento jurídico português se esquivava das normas que eventualmente beneficiavam os cristãos-novos foi o breve de Paulo III em 8 de janeiro de 1549 (mesmo ano de sua morte). Em seu último ato de proteção aos conversos, impôs o direito de os acusados saberem o nome de seus acusadores. Uma medida que evidentemente beneficiaria a defesa, incrementaria o contraditório e, com sorte, evitaria algumas injustiças. Contudo, por motivos que José Lúcio de Azevedo chama de “agora difíceis de compreender”, o diploma jamais foi enviado para aqueles que deveriam recebê-lo, nunca tendo ganhando vigência. Soube-se dele apenas posteriormente, inclusive pela referência no Breve *Dudum cum*, de Pio IV, onze anos mais tarde⁵⁷⁹.

3.4.2.2 Enviesamento de diligências

No fracasso das iniciativas de proteção, vingavam os institutos jurídicos discriminatórios. As investigações sobre a pureza de sangue, especialmente aquelas patrocinadas por particulares, proliferaram tão rápido quanto o desejo dos portugueses por relevância social. Um atestado de ancestralidade pura era, àquele tempo, tão ou mais importante que uma ficha criminal limpa entre os menos abastados, ou um título de nobreza entre os mais. E como tanto o poder secular quanto o eclesiástico interessavam-se pelas raízes genealógicas e pelo controle social através delas, nenhum deles se importou em devassar as

⁵⁷⁹ AZEVEDO, 1989, p. 117.

vidas de cristãos em busca de traços judaicos. Aquela ausência da noção de vida privada, que mencionamos outrora, contribuiu para que familiares e amigos fossem abordados diante da menor das suspeitas, e propriedades, devassadas. Episódios de tensão decorreram dali, pois mesmo as famílias mais colaborativas poderiam entrar no radar da famigerada Inquisição.

Tais medidas de auditoria, todavia, dificilmente eram aquelas que mais preocupavam os criptojudeus. Em um artigo publicado na revista “*Ultramares*” em 2015, Yllan de Mattos problematiza a mui suspeitosa predileção dos inquisidores por medidas constrictivas de patrimônio em relação aos cristãos-novos. Ele polemiza a questão citando um ponto que já abordamos nas pesquisas de Anita Novinsky, quando a historiadora afirma que a Inquisição portuguesa sempre emitia ordens de prisão acompanhada de confisco de bens quando se tratava de cristãos-novos. Mas quando o investigado era um cristão-velho, essa constrição raramente era cominada⁵⁸⁰. Mattos lembra a distinção entre o sequestro de bens, medida cautelar voltada ao asseguramento da execução, e o confisco, pena de natureza patrimonial. De fato, parece que Novinsky confunde os dois termos, mas a percepção que mais nos interessa também é identificada por Mattos: o regramento processual da Inquisição determinava que o sequestro seria cabível sempre que a imputação fosse passível de condenação ao confisco.

Considerando que o crime de heresia tinha a cominação de confisco⁵⁸¹; considerando que cristãos-novos e velhos dividiam o mesmo meio social e em regra estariam sujeitos a cometer o mesmo gênero de delitos; considerando que Anita Novinsky identificou que todas as emissões de ordem de prisão contra cristãos-novos vinham especificadas com confisco de bens, é possível identificar um indício robusto de utilização do instrumento cautelar de sequestro contra cristãos-novos através do enquadramento na imputação de heresia, como instrumento discriminatório étnico. Está aí uma clara transfiguração da sua utilidade.

Mas a exploração do confisco como forma de perseguição aos batizados em pé não deve ser entendida como comprovação do mito de que a Inquisição portuguesa tenha se enriquecido sobremaneira às custas do patrimônio dos acusados⁵⁸². Ou muito menos de que fossem majoritariamente ricos os inquisidores. Na verdade, o número de indivíduos abastados era diminuto e estes, como nos tempos atuais, desenvolveram expertise em “resguardar” o

⁵⁸⁰ MATTOS, 2015, p. 70.

⁵⁸¹ Conforme se denota no Art. 1º do Livro III do Regimento Inquisitorial de 1640, concebia-se heresia como um gênero do qual o judaísmo é espécie. SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 829.

⁵⁸² Não obstante, Geraldo Pieroni registra que “nos vários memoriais que os cristãos-novos apresentavam à Santa Sé, em Roma, era evidenciada, como forma de denúncia, a intenção arbitrária dos inquisidores no procedimento ávido de confiscarem todos os bens dos acusados de judaísmo”. PIERONI, 2003, p. 45.

próprio patrimônio. Foi notório, por exemplo, o fluxo de capitais destinados a Flandres e Itália, com fins de ocultação. Aos marranos menos afortunados isso seria inconveniente, pois traria a presunção de que a falta de patrimônio para confisco era resultado de alguma manobra dissimuladora. Nessa presunção repousava a justificativa para a urgência e agressividade das diligências confiscatórias⁵⁸³. O item 3, título V, do Regimento de 1640, determinava que “se a prisão for com sequestro de bens, tratarão os inquisidores, com a brevidade possível, de fazer com o preso inventário deles”⁵⁸⁴.

Contudo, o confisco dificilmente era a diligência que mais preocupava os conversos. Eles tinham a consciência de que o acautelamento segregatório e os atos procedimentais dali decorrentes – incluindo a tortura – eram, pelo contexto étnico, mais afeitos a eles⁵⁸⁵. Primeiro porque, conforme já afirmado, geralmente a prisão cautelar era imposta mediante a confluência de três testemunhos. A exceção vinha dos casos em que o depoente era parente de primeiro grau ou cristão-velho tido como “pessoa de crédito”. Nestes casos bastava um único testemunho⁵⁸⁶. Ou seja, na possível incorrência de uma prisão já havia uma presunção que era desfavorável aos conversos. Em segundo lugar, a intromissão no cárcere colocava em desfavorável evidência a condição de X.N..

Detido o cidadão por qualquer motivo de heresia formal, a qualificação que se fazia apresentava um evidente aspecto discriminador. Pois dentre as três admoestações impostas ao preso⁵⁸⁷, manda o item 2, do Título VI, do Regimento de 1640, que a primeira seja de genealogia:

Nela será perguntado por seu nome, por sua idade, qualidade de sangue, que ofício tinha, de que vivia, onde é natural e morador, quais foram seus pais, e avôs de ambas as partes, quais tios teve, assim paternos, como maternos e que irmãos, o estado que uns, e outros tiverem, se são casados, e com quem, que filhos, ou netos, tem vivos, ou defuntos, e de que idade são, se é cristão matizado, e crismado, onde, e por quem o foi, e quem foram seus padrinhos; e se depois que chegou aos anos de discricção, ia às igrejas; se ouvia missa, e se confessa e comungava, e fazia as mais obras de Cristão⁵⁸⁸.

⁵⁸³ AZEVEDO, 1989, p. 131.

⁵⁸⁴ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 775.

⁵⁸⁵ PIERONI, 2003, p. 63.

⁵⁸⁶ AZEVEDO, 1989, p. 136.

⁵⁸⁷ Aos réus presos se faziam três admoestações, em sessões diversas, antes do libelo, para que confessassem as próprias culpas e declarassem os cúmplices. Confessando antes de acusados pelo promotor, depois da acusação, antes ou depois do julgamento, já condenados e até ao caminho do suplício, escapavam à morte, recebendo penas graduadas pela tardança da confissão. AZEVEDO, 1989, p. 134.

⁵⁸⁸ SANTO OFÍCIO, [1640] 1996, p. 776.

Em que a herança genealógica contribuiria para o processamento inquisitorial? Não era tida pelo sistema criminal inquisitório como outra coisa senão um pressuposto de agravamento da culpa e um parâmetro de verificação da reprovabilidade social sobre o agente. Também aqui o sistema se revela afeito à ideia do cristão-novo como um antagonista. A realização dos X.N. como inimigos é ainda aferível pela perspectiva das punições aplicadas pelo Santo Ofício português.

3.4.2.3 O manejo das penas para realização dos interesses étnicos

O sistema jurídico inquisitorial mantém a lógica da dicotomia puro/impuro das demais jurisdicionais criminais. Também aqui, diante da mácula, é “necessário apagar a mancha, afastar o incriminado”⁵⁸⁹. Mas a Inquisição tem um leque mais amplo de inimigos que o poder secular. Luiz Nazário lembra que “enquanto a justiça julgava e punia crimes reais, a Inquisição julgava e punia crimes imaginários que ela própria criara com sua doutrina”. E completa dizendo que a Inquisição se constituía com um “tribunal do foro íntimo, instalando-se no interior dos indivíduos para esquadrihá-los e classificá-los, restaurando as identidades e extirpando as diferenças”⁵⁹⁰.

E, assim pensando, se o direito penal secular era um instrumento de poder sobre condutas reais, a Inquisição conferia um comando também mais amplo a se estender sobre o foro íntimo. Isso não escapou à percepção dos lusos. Tanto foi consciente a utilização da Inquisição como instrumento de controle social que a atividade inquisitorial se fez mais ou menos expressiva no império português conforme um dado centro geográfico ganhasse relevância política⁵⁹¹.

Diante do panorama de engenharia social, as penas dos processos inquisitoriais tornaram-se grandes direcionadoras da história de Portugal, pois as políticas punitivas foram determinantes para inúmeros aspectos da metrópole e de suas colônias, como a formação cultural, os parâmetros morais vigentes e até as linhas de estratificação, conforme visto. Tudo coroando o efeito conjunto simbólico da Inquisição no território luso. Nada disso, contudo, ocorreria se no centro da perseguição inquisitorial não estivesse uma parcela tão expressiva de cidadãos, composta pelos marranos.

⁵⁸⁹ PIERONI, 2003, p. 18.

⁵⁹⁰ NAZÁRIO, 2005, p. 81.

⁵⁹¹ Como se observa nas colônias, incluindo na região das Minas Gerais durante o período de extração de ouro e diamante.

Em poucas linhas, as penas inquisitoriais variavam basicamente entre penitências, degredo, galés, multa, confisco, admoestação, tortura, açoites e prisão. Conforme a natureza do delito e do acusado, elas oscilavam vertiginosamente dentro desses eixos, comportando ainda a colaboração do poder secular para a aplicação de outras. O judaísmo, delito mais esperado pela mentalidade étnica estabelecida em Portugal, comportava as punições mais severas⁵⁹², inclusive o relaxamento ao braço secular que levava à execução. Apresentava-se no contexto das heresias que, por sua vez, poderiam dar nome a um sem-número de comportamentos⁵⁹³.

Como o judaísmo foi o delito mais processado pelos tribunais, não é de se espantar que as penas mais notoriamente aplicadas a essa falta se tornassem a própria expressão das perseguições aos cristãos-novos. A primeira a merecer menção é a pena de prisão.

O acautelamento pessoal não era majoritariamente uma pena, como passa a ser na modernidade, mas um necessário pressuposto da investigação. Compõe o jogo psicológico imposto ao acusado que, pelo segredo, pelas averiguações dos inquisidores e pelo tormento, invariavelmente levaria à verdade correspondista. E, mesmo enquanto pena, a prisão não se insere num contexto maior de ressocialização, ou prevenção. É puro retributivismo pelo qual o condenado deveria sofrer. Aqui é preciso lembrar a conclusão a que chegamos, de que a Inquisição prestigiou um direito penal do perigo. De forma que a reparação do prejuízo ou a retribuição pelo dano material não constituem parâmetros punitivos. No caso do cristão-novo, essa, como as demais penas aflitivas, significava que ele deveria sofrer pelo modo de vida que se esperava dele.

Em geral, as prisões se distinguiam em públicas e médias para delitos pequenos e secretas para faltas graves. Os acusados de judaísmo iam para as últimas, onde eram submetidos ao tédio e à inação. Nas prisões portuguesas registrou-se uma quantidade significativa de acusados cristãos-novos, a ponto de gerar amontoamentos. Em face dessa situação os inquisidores adotaram como prática a introdução de “carneiros”: infiltrados nas celas com o dever de extrair informações sobre comportamentos e práticas judaizantes, comparsas e planos insidiosos⁵⁹⁴. Tal metodologia demonstra bem o quão longe o Santo

⁵⁹² Nos primeiros anos de sua criminalização, “a acusação de judaizar acarretava cremação caso o réu não abjurasse, ou estrangulamento, caso se reconciliasse com a igreja. O criptojudaísmo tornou-se uma prática mortalmente perigosa”. NAZÁRIO, 2005, p. 77.

⁵⁹³ “A heresia e a apostasia eram delitos de primeira instância; os demais, embora agrades, eram crimes secundários”. PIERONI, 2003, p. 37.

⁵⁹⁴ MAX, 1991, p. 41.

Ofício estava disposto a ir para ser um tribunal do foro íntimo, especialmente em perseguição à gente da nação.

Também em relação ao degredo é preciso tecer notas sobre direcionamentos étnicos peculiares. Geraldo Pieroni descreve a ideia por detrás do degredo nos seguintes termos:

Poluído pelo crime, maculado pela transgressão, o território da comunidade – espaço mítico de sacralização do Estado-Igreja – tornou-se maldito, e somente uma reparação exemplar poderá sanar as chagas infectas do pecado. Assim funcionava simbolicamente o degredo: reparação purificadora⁵⁹⁵.

O que o degredo trazia de reparação purificadora para Portugal, trazia de determinação social, econômica e cultural para suas colônias. No afã dos estratos dominantes em manter o *status quo* do Antigo Regime e dos privilégios reinantes, impedindo ainda que os cristãos-novos ascendessem socialmente pelo controle absoluto da classe burguesa e assim bloqueando o influxo de ideias reformistas, o afastamento pelo degredo era tão ou mais interessante que a execução ou o aprisionamento dos cristãos-novos.

No plano das intenções, a ideia era coerente e atendia às necessidades coloniais de Portugal, especialmente em relação ao Brasil. Pois a “penitência purificatória permitia a limpeza do Reino e ao mesmo tempo contribuía para o povoamento desta terra longínqua”⁵⁹⁶. E se essa percepção podia ser assimilada pela opinião pública, é plausível reconhecer, como o autor citado, que mais esse instituto punitivo tenha se convolado em instrumento de controle étnico por meio do engodo de purificar almas e proteger a fé⁵⁹⁷.

Vale registrar, contudo, que não apenas a ação direta do Santo Ofício português, através dos processos inquisitoriais, foi responsável pela projeção dos marranos ao exterior e a atividades afeitas às oportunidades do Novo Mundo. Tal situação se identifica também pelo temor inspirado pelas atividades da Inquisição. E por tudo que se consignou, não é em nada estrambótico que haja registros historiográficos sobre cristãos-novos buscando a emigração ou, pelo menos, a escapatória do território luso, através de atividades que remetiam o indivíduo ao exterior. O professor lisboeta João Figueiró-Rêgo ilustra isso com a particular situação dos homens da nação no trato tabaqueiro:

⁵⁹⁵ PIERONI, 2003, p. 23.

⁵⁹⁶ PIERONI, 2003, p. 19.

⁵⁹⁷ Vale lembrar a observação feita na seção 1.4.3, quando se relatou que 52,7% das causas de degredo para o Brasil foram as condenações por judaísmo e que, quando os culpados eram cristãos-novos, o degredo se tornou a principal pena imposta.

Nesse sentido deve mencionar-se que, para muitas parentelas conversas, transpor a fronteira era, na maioria das vezes, um acto sub-reptício emoldurado pelo temor da denúncia e pelo medo de ser preso, o que, a seu modo, poderá encontrar paralelo nos roteiros usados para o descaminho do tabaco; mais, até, do que a primeira vista se possa pensar: É que ambas as circunstâncias configuravam rotinas de fuga e tinham muitos pontos em comum, tanto no conhecimento das particularidades geográficas, como na necessidade de dominar infraestruturas organizadas e de, através destas, iludir a vigilância⁵⁹⁸.

Frente às perspectivas trazidas pelo tempo dos descobrimentos e depois do colonialismo, a gente da nação encontrou oportunidade de adaptação e abrigo. Não deixariam de ser, contudo, até o fim do século XVIII, um alvo gratuito das piores intenções que gravitavam entre a opinião pública no império português.

Para prestar uma derradeira homenagem à suntuosa obra “Autos de fé como espetáculos de massa”, convém transcrever uma passagem que bem descreve o processo imposto à imagem do cristão-novo português submetido à Inquisição ao longo de três séculos:

Temos, de um lado, uma imagem do Diabo antropomórfica e, do outro, um ódio pronto para ser expresso. Mas uma imagem antropomórfica do Diabo não é ainda suficiente. Uma imagem do Mal, mesmo próxima, não sente, e a satisfação sádica tem necessidade da dor física da vítima que era antes uma ideia do Mal, depois uma imagem e, finalmente, uma carência do corpo. Só a projeção realiza, magicamente, essa operação – à medida que inscreve, num corpo qualquer e em qualquer corpo, os signos do Mal, para que possa ser combatido⁵⁹⁹.

Em tudo que o cristão-novo luso se tornou, a partir da trajetória histórica de seus ancestrais e do desenvolvimento de Portugal, é verdadeiramente trágico que essa população, vítima das circunstâncias de seu tempo, afigure-se na condição de uma “imagem do mal” a dar corpo para o “ódio pronto para ser expresso”. Nessa terrível alegoria, fomos bem-sucedidos em verificar que o processo inquisitorial foi o mais proeminente instrumento daquela “satisfação sádica” de um ódio étnico.

⁵⁹⁸ FIGUEIRÓA-RÊGO, 2013, p. 188.

⁵⁹⁹ NAZÁRIO, 2005, p. 73.

CONCLUSÃO

A tese de que o sistema jurídico inquisitorial português se aparelhou para cumprir com diretrizes étnicas foi confirmada. Foi possível verificar que a perseguição promovida contra os cristãos-novos, entre os séculos XVI e XVIII, não se fundamentou somente em uma justificativa religiosa ou serviu apenas à manutenção da ordem moral. Muito diferentemente disso, a pesquisa realizada permitiu observar como a Inquisição portuguesa, através do seu processo judicial característico, serviu aos interesses dos estratos dominantes da sociedade lusa. Para isso, implementou uma perseguição que teve por base a presunção de uma mentalidade, atribuída a todos os descendentes de conversos, de que criam no judaísmo em segredo e tramavam contra a prosperidade do mundo católico. A atuação do Santo Ofício português tornou-se, então, vocacionada a policiar e reprimir as expressões dessa mentalidade quando observáveis através dos hábitos e costumes que a opinião pública da época convencionou serem característicos do modo de vida dos criptojudeus.

A fim de relatar os estudos que permitiram chegar a tal conclusão, dividiu-se o presente trabalho científico em três capítulos. O primeiro destinou-se a explicar o desenvolvimento histórico da Inquisição, desde seus precedentes até o surgimento do tribunal português; o segundo dedicou-se a descrever a perseguição promovida contra os cristãos-novos e verificar suas razões; e o terceiro se propôs a ilustrar o direcionamento étnico do processo inquisitorial luso, confirmando as hipóteses desenvolvidas.

Em realização da escolha metodológica, foram inicialmente buscadas as origens dos enfrentamentos entre a hegemonia cristã europeia e os primeiros desvios sociais acostados em questões religiosas. Esses primeiros movimentos heréticos revelaram o despertar de consciência da Igreja Católica para a necessidade de mecanismos que possibilitassem a manutenção da primazia eclesiástica.

Próximo ao século X, as heresias ganharam volume em movimentos mais organizados e encorpados por reivindicações de cunho social ou político. A resposta do Estado secular passou a se emparelhar com as investidas da Cúria, muito mais bem estruturada e com institutos mais robustos que os aparelhos públicos, ainda pulverizados ao longo da Europa. Foi quando primeiro parece ter se alcançado um entendimento mútuo entre poder laico e eclesiástico, sobre a utilização da Inquisição como instrumento de controle social. Naquele momento, contudo, ela ainda se submetia inteiramente aos desígnios de Roma.

Após uma breve exposição sobre a origem e a estrutura do Santo Ofício, empenhamo-nos em detalhar a Inquisição Moderna, situando-a no contexto político da Península Ibérica, especialmente na formação do Estado espanhol. Evidenciou-se ali um consciente e malicioso uso da religião para a construção da cidadania. Foi possível compreender que, antes de Portugal, foi a Inquisição hispânica que primeiramente figurou como instrumento de perseguição dos opositores ao processo de formação da identidade nacional ou daqueles que, pela escolha de um modo de vida, ameaçavam o *establishment*.

Passando para o Santo Ofício português, apresentaram-se os dados mais relevantes sobre a atuação inquisitorial lusa. Isso permitiu reconhecer a predominância dos cristãos-novos entre os processados e tecer as primeiras ilações sobre as diretrizes persecutórias e as relações de poder estabelecidas entre os estratos sociais daquele meio.

No segundo capítulo, enveredou-se pela problemática situacional dos marranos na Península Ibérica. Procurou-se entender as bases para um ódio tão patente contra os judeus e, para tanto, mergulhou-se na história e nos elementos culturais mais notórios daquele povo. Chegou-se também à conclusão surpreendente de que a perseguição aos judeus foi instrumentalizada por reinos cristãos através de um processo de confessionalismo, no bojo do qual a ortodoxia religiosa serviu ao processo de centralização política.

Notou-se que, a partir dos parâmetros tridentinos da ortodoxia católica, estabeleceram-se os padrões de moralidade da sociedade ibérica, impondo deveres e expectativas sobre seu povo. Surgiu, de modo relativamente delimitado, uma forma de pensar típica dos portugueses. Envolvia uma identidade que reunia traços de nacionalidade e religiosidade cristã. Mas um traço dessa identidade era uma percepção étnica discriminatória em relação aos judeus. Com a conversão geral forçada, os cristãos-novos tornaram-se herdeiros não só do sentimento antijudaico, mas também dos traços característicos que lhes foram impostos – tinham, assim, identidade própria. No centro dessa identidade estava a imposição de uma suposta forma de pensar que definia os comportamentos esperados de um cristão-novo.

Observou-se que, a partir da convergência entre os valores do Antigo Regime – especialmente pelo papel determinístico do sangue – e o difundido preconceito contra os judeus, atribuiu-se um modo de pensar aos cristãos-novos. Os descendentes dos conversos eram determinados pelo sangue infecto dos judeus e isso os fazia insidiosos, hipócritas e sub-reptícios. Cria-se que preservavam a fé na lei mosaica no interior do claustro psíquico e que tramavam secretamente contra o povo e a religião cristã.

Conforme registrou-se, a imposição dessa forma de pensar foi convenientemente apoiada pelos estratos sociais dominantes do Portugal seiscentista. A nobreza, o clero e parte da burguesia viam nos judeus uma via de penetração de ideias subversivas que poderiam comprometer o *establishment* que os beneficiava. Queria-se evitar a intromissão das novas propostas políticas, modelos econômicos e perspectivas filosóficas/religiosas que, ao tempo, floresciam em toda a Europa. Ao mesmo passo, continha-se o movimento de ascensão social desvinculado das premissas nobiliárquicas do Antigo Regime, algo que começava a se observar com a decadência da economia medieval e surgimento do embrião capitalista. A imposição de mecanismos de discriminação e controle sobre os cristãos-novos não se revelou apenas um eficiente obstáculo para tais mudanças, mas uma justificativa bem aceita entre a população lusa para que os poderes secular e eclesiástico avocassem uma vigilância estrita sobre a moral e sobre as liberdades individuais dos cidadãos.

A Inquisição régia portuguesa veio atender a tais anseios. Estabeleceu-se como um tribunal com jurisdição sobre o foro íntimo, a exercer sua vocação persecutória sobre condutas e comportamentos que a opinião pública paulatina e arbitrariamente convencionava serem expressões do pensamento criptojudeu característico. Através das fontes investigadas, observou-se o substrato fático dessas perseguições principalmente em três gêneros de fatos relevantes: erros contumazes sobre rituais ou doutrinas católicas, hábitos atribuídos aos costumes judaicos e prática de certas ocupações ou posse de certos bens próprios dos judeus.

A partir de tais elementos é que se promoveram as investigações relatadas no terceiro e último capítulo. Ali, foram alcançadas as mais profundas considerações jurídicas sobre o panorama persecutório inquisitorial. Fez-se inicialmente necessário estabelecer alguns parâmetros de referência para a percepção do fato juridicamente relevante inquisitorial enquanto delito e para a compreensão do fenômeno de criminalização de condutas. Para tanto, promoveu-se uma breve remissão aos institutos jurídicos que se mostraram adequados a permitir uma leitura coerente do contexto jurídico inquisitório. Mediante a necessária cautela, evitou-se que a pesquisa ultrapassasse suas balizas metodológicas, perseguisse os assuntos interregnos além do estritamente indispensável ao escopo analítico, ou incidisse em anacronismos.

Foi então possível entender que o processo inquisitorial português estabeleceu um parâmetro de reprovabilidade baseado no modo de vida atribuído aos cristãos-novos, como uma forma de realizar as diretrizes étnicas. Formou-se um sistema processual marcado por características hoje identificadas pela ciência processual como inerentes a modelos

discriminatórios. Identificou-se a consolidação de um sistema vocacionado a combater o inimigo; afeito ao emprego de analogias; orientado pela criminalização do perigo em detrimento do efetivo dano; cambiante do conceito de bem jurídico pela ideia de violação de um dever e aspirante das penas como meio para eliminação de um inimigo. Tudo através de um processo penal que se retroalimentava de suas próprias verdades, sempre alcançadas mediante as provas tarifadas servientes a premissas correspondistas.

Além dessas constatações, identificou-se nas legislações e nos processos inquisitoriais uma infinidade de conceitos abertos ou indeterminados, associados em interpretações absurdas e enviesadas. Um pouco específico processo de criminalização de condutas convive com a criminalização velada ou indireta da condição de cristão-novo, que sofre os efeitos da rotulação e da criminalização secundária e terciária, sem constituir um estado criminológico em si.

No desfecho do relatório, promoveu-se uma análise sobre os mais relevantes institutos processuais do sistema inquisitório português, onde foi possível verificar satisfatoriamente que não apenas as bases normativas eram enviesadas, mas também e principalmente a procedimentalização conduzia os acusados ao desfecho conveniente aos interesses determinantes daquela estrutura social discriminatória.

Várias dificuldades práticas foram impostas à pesquisa relatada, especialmente em decorrência do cenário pandêmico que ora se supera. O acesso às fontes, obras bibliográficas e às autoridades referendáveis foi obstaculizado ou dificultado. A necessidade de adaptação a uma nova realidade, com novas tecnologias e novos hábitos, tornou o procedimento de elaboração mais dificultoso e lento.

Ainda assim é motivo de orgulho ter segurança de que a metodologia escolhida permitiu extrair das fontes um trabalho científico ímpar. As metas esperadas foram alcançadas e aquilo que se pode chamar de hipótese foi satisfatoriamente verificado através de uma conclusão coesa e robusta.

Se Ferrajoli está correto em assumir que as principais diretrizes principiológicas do processo penal moderno vieram da alteração paradigmática que se operou a partir do século XVIII e se o direito natural à imoralidade e vários outros somente puderam ser reconhecidos a partir de um contexto anterior, em que se promoviam irracionais violações à dignidade humana pelo desprezo a tais direitos, então é seguro reconhecer que a investigação promovida conseguiu se enveredar pela perturbadora natureza étnica do processo penal inquisitorial

português, identificável na base de muitos dos questionamentos garantistas tecidos na modernidade.

Pois a perseguição aos cristãos-novos trouxe alguns dos paradigmas que precisavam ser mudados frente às concepções humanistas pós-Revolução Francesa. Foi um presságio não observado do mal que se impôs aos judeus através do antissemitismo culminante nas barbáries da Segunda Guerra. O enviesamento étnico do sistema persecutório se deu tanto contra os cristãos-novos portugueses seiscentistas quanto em prejuízo dos judeus da Alemanha no século XX. Em ambos os contextos, a determinação dos institutos penais constituiu um eficaz termômetro dos caminhos buscados por aquelas nações. Ademais, a pesquisa desenvolvida nos permitiu perceber que tão ou mais pernicioso que o surgimento de uma definição discriminatória dos marranos foi o desenvolvimento de uma noção de identidade entre aqueles que, por exclusão, achavam-se santos. Essa consciência talvez seja a maior contribuição deste trabalho para a posteridade.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica IX*. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

ALAMÁ FERNÁNDEZ, Guillermo Vicente. *La supresión de la Inquisición en las Cortes de Cádiz*. Historia del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, abr. 2017.

ALEXANDRE IV. Bula Quod super nonnullis. 27 set. 1258. In: MARTINEZ, Ana Carolina. *Feitiçaria, magia e heresia na bula papal Quod super nonnullis de Alexandre IV (1258)*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (licenciatura em história) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Introdução Afonso d'Escragnoille Taunay; vocabulário A. P. Canabrava. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2011.

ARAÚJO, Sérgio Luiz Souza. *Teoria geral do processo penal*. Belo Horizonte: Mandamentos, 1999.

ARAÚJO, Sérgio Luiz Souza; PINHO, Guilherme Rosa; DUTRA, Ludmila Corrêa. Vineam domini sabaoth: a convocação do Latrão IV. *Revista FSA*, Teresina, v. 12, n. 5, p. 87-101, set./out. 2015.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Évora. *Processo 11.065*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 23 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Lisboa. *Processo 1.506*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 23 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquisição de Lisboa. *Processo 6.307*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 23 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo 8.424*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/06989* – *m0001* a *m0086*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08024* – *m0001* a *m0222*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0292* – *m0063* a *m0069*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/CX1642/17444*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 20 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/10474* – *m0001* a *m0064*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08025* – *m0001* a *m1128*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14581* – *m0001* a *m0004* (Vila Rica, 1726). Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/12957* – *m0001* a *m0064*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/028/08015* – *m0001* a *m0402*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0305* – *m0135* a *m0137*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0302* – *m0477* a *m0483*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). *Processo PT/TT/TSO-IL/030/0292* – *m0063* a *m0069*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2299703>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. O medievo português em tempos de livre crença: relações entre judeus e cristãos em Portugal antes do monopólio católico iniciado em 1497. *Mirabilia*, v. 3, p. 212-241, dec. 2003.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Ruim cristão e mau judeu: a Inquisição no Brasil colônia e o processo contra João Nunes Correia. *Prohal Monográfico: Revista del Programa de Historia de América Latina*, v. I, p. 1-31, 2008.

AZEVEDO, José Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1989.

AZEVEDO, Leandro Villela de. *As obras inglesas de John Wycliffe inseridas no contexto religioso de sua época: da Suma Teológica de Aquino ao Concílio de Constança, dos espirituais franciscanos a Guilherme de Ockham*. Tese (doutorado em história social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

BAIÃO, António. *A Inquisição em Portugal e no Brazil: subsídios para a sua história*. Lisboa: Calçada do Cabra, 1906.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Tradução Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BARATTA, Alessandro. *Crimonologia crítica e crítica do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BARROS, Marco Antonio de. *A busca da verdade no processo penal*. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

BARROS, Maria Filomena Lopes de; TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Cristãos(ãs)-novos(as), mouriscos(as), judeus e mouros. Diálogos em trânsito no Portugal moderno (séculos XVI-XVII). *Journal of Sefardic Studies*, 1, p. 1-45, 2013.

BATAILLON, Marcel. *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1952.

BATISTA, Vera Malaguti. *Introdução crítica à criminologia brasileira*. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BECCARIA, Cesare Bonesana. *Dos delitos e das penas*. 3. ed. Tradução Lucia Guidicini e Alessandro Berti Contessa; revisão Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BECKER, Howard Saul. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica Karine Kuschnir. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BEJA, Fino, Mons. *A Igreja e o Estado*. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco, 1941.

BELING, Ernst von. *Die lehre vom verbrechen*. Tübingen: J. E. B Mohr, 1906.

BENNASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Con la colaboración de Catherine Brault-Noble, Jean-Pierre Dedieu, Claire Guilhem, Marie-José Marc y Dominique Peyre. Traducción Javier Alfaya. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

BERTIN, Claude. *Os grandes julgamentos da história: os processos da intolerância*. Os Templários e Calas. São Paulo: Otto Pierre, 1978. v. 7.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. ed. para o português elaborada pelo autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século VI*. ed. brasileira revista pelo autor. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Missionários do Imaculado Coração de Maria (Claretianos). 147. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002.

BIRNBAUM, Johann Michael Franz. Ueber das erforderniß einer rechtsverletzung zum begriffe des verbrechens, mit besonderer rücksichtauf den begriff der ehrenkränkung. *Archiv des Criminalrechts*, 1834.

BISPO, Isis Carolina Garcia. *Bernardim Ribeiro e a novela sentimental críptica marrana*. Monografia (licenciatura em história) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do mundo*. Tradução Neuza Capelo. 2. ed. Curitiba: Fundamento, 2007.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. Tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORROMEO, Agostino (a cura di). *L'Inquisizione*. Atti del Simposio internazionale – Città del Vaticano, 29-37 ottobre 1998. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003.

BOSCH GIMPERA, Pedro (dir. científico); PERICOT GARCÍA, Luis; BATISTA ROCA; José M.^a; SERRA RÁFOLS, José de; CASTILLO YURRITA, Alberto del. *Las razas humanas: su vida, sus costumbres, su historia, su arte*. Los pueblos de América; los pueblos de África; los pueblos de Europa 6. ed. Barcelona: Instituto Gallach, 1967. t. II.

BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Tradução Igor Salomão Teixeira. Campinas: UNICAMP, 2016.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. *Bens de hereges: Inquisição e cultura material*. Portugal e Brasil (séculos XVII-XVIII). Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Santo Ofício, promoção e exclusão social: o discurso e a prática. *Lusíada História*, Lisboa, série II, n. 8, p. 223-242, 2011.

BRASIL. *Collecção das leis do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866. Parte II.

BRUCCULERI, Angelo, S. J. *A involução da civilização*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.

BRUCCULERI, Angelo, S. J. *O verdadeiro aspecto do comunismo*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.

CABRAL, Luiz Gonzaga, S. J. *Jesuítas no Brasil* (século XVI). São Paulo; Caveiras; Rio; Recife: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925.

CALMON, Pedro. *História da civilização brasileira*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2002.

CALÓGERAS, João Pandiá. *Formação histórica do Brasil*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2009.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial em Portugal e Brasil colônia: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CARNELUTTI, Francesco. *Metodologia do direito*. Tradução Wilson Prado. São Paulo: Pillares, 2012.

CARTER, Joseph. *Freedom to know: a background book*. New York: Parents' Magazine Press, 1974.

CAVALHEIRO, Luís Fernando Costa. "Vós tendes por pai ao diabo": preconceito racial nos sermões de autos de fé da Inquisição portuguesa (1612-1640). *Labirinto*, Porto Velho, ano XVII, v. 27, n. 1, p. 168-192, jul./dez. 2017.

CAVALHEIRO, Luís Fernando Costa. *Uma palavra vale mais que mil imagens: as representações dos judaizantes nos sermões de autos de fé da Inquisição portuguesa (1612-1620)*. Monografia (licenciatura e bacharelado em história) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

CLARAVAL, S. Bernardo de. *Os graus da humildade e da soberba*. Tradução Carlos Nougué. Porto Alegre: Concreta, 2016.

CLARAVAL, S. Bernardo de. *Sermones sobre el adviento y la navidad*. Madrid: Ivory Falls Books, 2017.

CLEMENTE V. *Bula Clementina saepe contingit*. 1306. In: *Corpus Iuris Canonici*. Decretalium Collectiones. Clem., 5.11.2, p. 1200.

CÓDIGO de Direito Canônico. 10. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

CONTRERAS, Jaime; HENNINGSSEN, Gustav. *Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): analysis of a historical databank*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1986.

CORRÊA, Caetano Dias; DAL RI JÚNIOR, Arno. O delito contra a autoridade divina nas tradições bíblica e corânica. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 78, p. 41-60, jan./jun. 2021.

CUNHA, Rogério Sanches; PINTO, Ronaldo Batista. *Processo penal: doutrina e prática*. Salvador: JusPodivm, 2009.

DAL RI JÚNIOR, Arno; PAULO, Alexandre Ribas de; CASTRO, Alexander de; SONTAG, Ricardo. *Iluminismo e direito penal*. Florianópolis: Boiteux, 2009.

DANIEL-ROPS, Henri. *L'Église des temps barbares*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1950.

DAWSON, Christopher. *A formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval*. Tradução Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *A formação da Europa*. Tradução João Dias Pereira. Braga: Livraria Cruz, 1956.

DELLON, Charles. *A Inquisição de Goa*. Descrita por Charles Dellon (1687). Estudo, edição e notas Charles Amiel e Anne Lima. Tradução Bruno Feitler. São Paulo: Phoebus, 2014.

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1995.

DUTRA, Ludmila Corrêa. *A confissão como objeto de análise da práxis inquisitorial: o exercício do poder a partir do fazer falar*. Dissertação (mestrado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução Gilson Cesar Carsoso de Souza. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de Mahoma a la era de las reformas*. Traducción Jesús Valiente Malla. Barcelona: Paidós, 1999. v. 3.

ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Tradução equipe da Editorial Grijalbo. São Paulo: Grijalbo, 1977.

ENGLAND. *Magna Carta*. 1215. Disponível em: <https://www.archives.gov/exhibits/featured-documents/magna-carta>. Acesso em: 3 abr. 2022.

ESPAÑA. *El Decreto de la Alhambra 1492*. Edicto de la expulsión de los judíos de España. 1492. Disponível em: <https://www.fau.edu/artsandletters/pjhr/chhre/pdf/hh-alhambra-1492-spanish.pdf>. Acesso em: 10 maio 2020.

ESPAÑA. Real Decreto [de supresión de la Inquisición]. 13 jul. 1834. *Gaceta de Madrid*, Madrid, n. 150, 17 jul. 1834.

EYMERICO, Nicolau. *Manual da Inquisição*: para uso das inquisições de Espanha e Portugal. Compêndio da obra intitulada “Diretório dos inquisidores”, de Nicolau Eymerico, inquisidor-geral de Aragão – 1525. Tradução Affonso Celso de Godoy. Curitiba: Juruá, 2009.

FALAS do trono: de Dom Pedro I, Dom Pedro II e Princesa Isabel. Prefácio João Bosco Bezerra Bonfim e Pedro Calmon. Organização e revisão Joaquim Campelo Marques, Cristiano Ferreira e SEGRAF. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 2019.

FEITLER, Bruno. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leôncia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 29-45.

FEITLER, Bruno. A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. *Tempo*, v. 12, n. 24, p. 127-148, 2008.

FEITLER, Bruno. O catolicismo como ideal: produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna. *Novos Estudos*, n. 72, p. 137-158, jul. 2005.

FEITLER, Bruno. O secreto do tribunal indiano da Inquisição portuguesa: entre Goa, Lisboa e Rio de Janeiro. *Fontes*, n. 9, p. 36-50, 2018.

FEITLER, Bruno. Ofícios e estratégias de acumulação: o caso do despenseiro da Inquisição de Lisboa Antonio Gonçalves Prego (1650-1720). *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 468-489, jul./dez. 2016.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição em Minas Gerais no século XVIII*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão*: teoria do garantismo penal. Tradução Ana Paula Zomer Sica, Fauzi Hassan Choukr, Juarez Tavares e Luiz Flávio Gomes. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von. *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen rechts*. Gießen: Georg Friedrich Heyer, 1840.

FIGUEIREDO, Jackson de. *Pascoal e a inquietação moderna*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, 1922.

FIGUEIRÓA-RÊGO, João de. Os homens da nação e o trato tabaqueiro – notas sobre redes e mobilidade geográfica no contexto europeu e colonial moderno. *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa; Ponta Delgada, n. XIV, p. 177-199, 2013.

FLICK, Uwe. *Introdução à metodologia de pesquisa*: um guia para iniciantes. Tradução Magda Lopes; revisão técnica Dirceu da Silva. Porto Alegre: Penso, 2013.

FONTES, Manuel DaCosta. O justo juiz cristão e a Inquisição em duas orações criptojudaias de Rebordelo. *Hispania*, v. 80, n. 1, p. 1-8, mar. 1997.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2019.

FRADE, Florbela Veiga. Formas de vida e religiosidade na diáspora: as esnogas ou casas de culto: Antuérpia, Roterdão e Hamburgo (séculos XVI-XVII). *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n. 7, p. 185-219, 2007.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII) – conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FURTADO, Matheus Silveira. *A heráldica do poder: símbolos e significados no escudo de D. Afonso Henriques*. Monografia (licenciatura/bacharelado em história) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. *Los orígenes de la Inquisición española: el tribunal de Valencia*. Barcelona: Edicions 62, 1976.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Schwarcz, 2012.

GONÇALVES, Aroldo Plínio. *Técnica processual e teoria do processo*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

GONÇALVES, José Henrique Rollo; MENEZES, Sezinando Luiz; SILVA, Saulo Henrique Justiniano. Naquele dia levantarei a tenda desmoronada de David: considerações acerca do messianismo judaico e a consolidação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal no século XVI. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano VI, n. 16, p. 327-342, maio 2013.

GONZAGA, João Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

GORENSTEIN, Lina. O criptojudaísmo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 115-138, dez. 2008.

GRAZIANI, Erick Tsaropoulos. As visitas da Inquisição a Lisboa em 1587. *Revista Outras Fronteiras*, Cuiabá, v. 1, n. 2, p. 162-182, jul./dez. 2014.

GREEN, Toby. *Inquisição: o reinado do medo*. Tradução Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

GREGÓRIO IX. *Bula Licet ad capiendos*. 20 abr. 1233. In: NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

GRIGULEVICH, Iosif. *Historia de la Inquisición*. Traducción M. Kuznetsov. Moscú: Progreso Editorial, 1976.

GUERREIRO, Dário Miguel. *Édito de expulsão dos judeus e dos mouros de Portugal – e as suas repercussões*. Trabalho apresentado à unidade curricular História da Cultura Portuguesa I, licenciatura em Património Cultural e Arqueologia, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade do Algarve, Faro, abr. 2014.

GUIRAUD, Jean. *L'Inquisition médiévale*. Paris: Bernard Grasset, 1928.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*. 3. ed. rev. e atual. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

HALEVI, Shimon. *A árvore da vida (Cabala)*. Tradução Luís Carlos Lisboa. São Paulo: Editora Três, 1973.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução Daniel Miranda e William Oliveira; org. e revisão técnica Arthur Ituassu. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The philosophy of history*. With prefaces by Charles Hegel and J. Sibree. Translation J. Sibree. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001.

HENNINGSEN, Gustav. *El “banco de datos” del Santo Oficio: las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)*. Copenhagen: Dansk Folkemindesamling, 1978.

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

HOLZERN, Andreas. *Katholische konfessionalisierung: ein epochenphänomen der frühneuzeit zwischen spätmittelalter und aufklärung*. In: NEUHAUS, Helmut. *Die frühe neuzeit als epoche*. München: Oldenbourg, 2009.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HUNGRIA, Néilson. *Comentários ao Código Penal*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1976. v. I.

IBÁÑEZ, Alberto G. *La leyenda negra: historia del odio a España*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2018.

INOCÊNCIO IV. *Bula Ad extirpanda*. Promulgação de leis e constituições contra heréticos. Perugia, 15 maio 1252. In: RUST, Leandro Duarte. *Bulas inquisitoriais: Ad extirpanda (1252)*. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 7, p. 200-228, dez. 2014.

INQUISIÇÃO: um punhal sobre a Espanha. Tradução Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayanot, 1992.

INQUISIDOR-GENERAL DE ESPAÑA. *Records of the Spanish Inquisition*. Translated from the original manuscripts. Boston: Samuel G. Goodrich, 1828.

JAKOBS, Günther. *Direito penal do inimigo*. Tradução Gercélia Batista de Oliveira Mendes; org. e introdução Luiz Moreira e Eugênio Pacelli de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica Fidei depositum. In: *Catecismo da Igreja Católica*, 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 25 jan. 2018.

KAMEN, Henry. *A Inquisição na Espanha*. Tradução Leônidas Gontijo de Carvalho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

KAMEN, Henry. *La inquisición española: mito e historia*. Traducción Juan Rabasseda y Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2013.

KAMEN, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa Moderna*. Traducción María José del Rio. Madrid: Alianza Editorial, 1967.

KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a historical revision*. London: Yale University Press, 2014.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Tradução Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus maleficarum: o martelo das feiticeiras*. Tradução Paulo Frós. 22. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2011.

LACOMBE, Américo Jacobina. *Ensaio brasileiro de história*. São Paulo: Editora Nacional, 1989.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Histoire du Languedoc*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. Tradução José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

- LAURENZO COPELLO, Patricia. *El resultado en derecho penal*. Valencia: Tirant lo Blanch, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Tradução Jaime A. Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *São Luís*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- LEA, Henry Charles. *A history of the Inquisition of the Middle Ages*. New York: Harper and Brothers, 1888.
- LEA, Henry Charles. *History of the Inquisition of Spain*. [S. l.]: Musaicum Books, 2020.
- LEMERT, Edwin M. *Human deviance, social problems and social control*. New York: McGrall-Hill, 1967.
- LEON, A. *A questão judaica*. Tradução António Leite de Oliveira. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1949.
- LIMA, Douglas Mota Xavier de. Lisboa – 1439: a construção política da regência de D. Pedro. *Plethos*, 4, 1, p. 172-186, 2014.
- LIMA, Renato Brasileiro de. *Manual de processo penal*. 7. ed. Salvador: JusPodivm, 2019.
- LIMA, Roberto Kant de; EINBAUM, Lúcia; PIRES, Lenin (org.). *Conflitos, direitos e moralidades em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. v. 1.
- LIPINER, Elias. *O tempo dos judeus segundo as ordenações do reino*. São Paulo: Nobel, 1982.
- LIPINER, Elias. *Os batizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*. Lisboa: Vega, 1998.
- LIPINER, Elias. *Terror e linguagem: um dicionário da Santa Inquisição*. Lisboa: Contexto, 1999.
- LIZ, Isa Maria Moreira. *A defesa da Inquisição: uma análise do discurso católico-revisionista na contemporaneidade*. Trabalho de conclusão de curso (bacharelado e licenciatura em história) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- LLORENTE, Juan Antonio. *Historia crítica de la Inquisición de España: obra original conforme a lo que resulta de los archivos del Consejo de la Suprema, y de los tribunales de provincia*. Barcelona: Imprenta de Oliva, 1835-1836. 8 t.
- LOPES JR., Aury. *Direito processual penal*. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 2020.
- LOPES JR., Aury. *Fundamentos do processo penal: introdução crítica*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

LOTZ-HEUMANN, Ute. Confessionalization and literature in the empire, 1555-1700. *Central European History*, Cambridge, v. 40, p. 35-61, 2007.

LOTZ-HEUMANN, Ute. The concept of “confessionalization”: a historiographical paradigm in dispute. *Memoria y Civilización*, v. 4, p. 93-114, 2001.

LOYOLA, S. Inácio de. *Os exercícios espirituais de Inácio de Loyola*. Tradução Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2004.

LÚCIO III. Bula Ad abolendam. Constituição Apostólica de Lúcio III. Verona, 4 nov. 1184. In: RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: Ad abolendam (1184) e Vergentis in senium (1199). *Revista de História*, São Paulo, n. 166, p. 129-161, jan./jul. 2012.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Apresentação e tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

LUTHER, Martin. *Dos judeus e suas mentiras*. Porto Alegre: Revisão, 1993.

LUZ, Milton. *A história dos símbolos nacionais: a bandeira, o brasão, o selo, o hino*. Brasília: Senado Federal, 2005.

MACEDO, José Rivair. *Os estudos medievais no Brasil: catálogo de dissertações e teses – filosofia, história e letras*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

MACHADO, Estevam Henrique dos Santos. *A espada em forma de cruz: honra, serviço e fidelidade na busca por hábitos das ordens militares na primeira metade do século XVIII em Pernambuco*. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

MACHADO, Marta Rodriguez de Assis. Edmund Mezger e o direito penal do nosso tempo. *Revista Direito GV*, v. 1, n. 1, p. 153-159, maio 2005.

MALATESTA, Nicola Framarino dei. *A lógica das provas em matéria criminal*. Tradução Walesca Giroto Silverberg. São Paulo: Conan, 1995.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução Thainara Castro. Brasília: Kiron, 2011.

MARCOCCI, Giuseppe. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. *Lusitania Sacra*, 23, p. 17-40, jan./jun. 2011.

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

MARTINS, Natália Ribeiro. Entendendo os processos inquisitoriais: as práticas religiosas da gente da nação na América portuguesa (XVII-XVIII). In: CORRÊA, Bruno Carvalho; RODRIGUES, Carmem Marques; SOUZA, Débora Cazalato; NASCIMENTO, Fabiana Léo Pereira; GALVÃO, Gabriela Silva; SILVA, Paloma Porto; LANARI, Raul Amaro de Oliveira (org.). II Encontro de Pesquisa em História da UFMG (EPHIS). *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 2013. v. III. p. 504-515.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Tradução Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2010.

MATTOS, Yllan de. “O Santo Ofício age com malícia e velhacaria, [...] prende as pessoas por amor ao dinheiro”: as críticas e os críticos processados pela Inquisição portuguesa (1605-1750). *Revista Ultramares*, n. 7, v. 1, p. 61-91, jan./jul. 2015.

MAX, Frédéric. *Prisioneiros da Inquisição*. Tradução Susie Fercik Staudt. Porto Alegre: L&PM, 1991.

MAXIMILIANO, Carlos. *Heremênutica e aplicação do direito*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1965.

MCGRATH, Alister. *Heresia: uma história em defesa da verdade*. Tradução José Carlos Siqueira. São Paulo: Hagnos, 2014.

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

MELO, Bruno Kawai Souto Maior. *A jacobeia entre significados e representações: reformas religiosas e embates faccionais na monarquia portuguesa (c. 1720 – c. 1769)*. Tese (doutorado em história) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

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

MEZGER, Edmund. *Derecho penal: libro de estudio – parte general*. Traducción Conrado A. Finzi; revisión Ernesto R. Gavier. Buenos Aires: Editorial Bibliográfica Argentina, 1958.

MEZGER, Edmund. *Tratado de derecho penal*. Traducción José Arturo Rodríguez Muñoz; introducción Francisco Muñoz Conde. Buenos Aires: Hammurabi, 2010.

MIGUEL I. *Manifesto de sua magestade fidelissima el rei nosso senhor o senhor D. Miguel I*. Lisboa: Impressão Regia, 1832.

MIGUEL I. *Manifesto de sua magestade fidelissima, elrei nosso senhor, o senhor Dom Miguel Primeiro*. Londres: G. Schulze, 1831.

MIR PUIG, Santiago. *Estado, pena y delito*. Buenos Aires: B de F, 2006.

MIRABETTE, Júlio Fabbrini; FABBRINI, Renato N. *Manual de direito penal*. 26. ed. São Paulo: Atlas, 2010. v. 1.

MIRANDA, Herminio C. *Os cátaros e a heresia católica*. Rio de Janeiro: Lachâtre, 2002.

MONTERDE GARCÍA, Juan Carlos. Disposiciones abolicionistas del Tribunal del Santo Oficio (1808-1834). In: *Inquisición – XV Jornadas de Historia en Llerena. [Anais...]*. Sociedade Extremeña de Historia, Llerena, 2014. p. 135-148.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. *Queimação de Judas: catarismo, Inquisição e judeus no folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura; Secretaria de Assuntos Culturais; Fundação Nacional de Arte; Instituto Nacional de Folclore, 1981.

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUCHNIK, Natalia. Being against, being with: marrano self-identification in inquisitorial Spain (sixteenth-eighteenth centuries). An essay. *Jew History*, 25, p. 153-174, 2011.

MUÑOZ CONDE, Francisco. *Edmund Mezger y el derecho penal de su tiempo: estudio sobre el derecho penal en el nacionalsocialismo*. 4. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2003.

MUÑOZ CONDE, Francisco. Introducción. In: MEZGER, Edmund. *Tratado de derecho penal*. Traducción José Arturo Rodríguez Muñoz; introducción Francisco Muñoz Conde. Buenos Aires: Hammurabi, 2010. p. 7-20.

MYERS, David G. *Psicologia*. Tradução Daniel Argolo Estill e Heitor M. Corrêa. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

NAZÁRIO, Luiz. *Autos de fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Humanitas, 2005.

NOVINSKY, Anita Waingort. Do outro lado da vida: a construção do discurso marrano. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 175-187.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

O DIREITO. Revista mensal de legislação, doutrina e jurisprudência. Rio de Janeiro: João José do Monte, v. 27, 1886.

O'GRADY, Joan. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. Tradução José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1994.

O'SHEA, Stephen. *A heresia perfeita: a vida e a morte revolucionária dos cátaros na Idade Média*. Tradução André Luiz Barros. Rio de Janeiro: Record, 2005.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Lisboa, n. 4, p. 151-182, 2004.

OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. O delito da palavra. As proposições na Vila de Pombal e freguesias limítrofes (séculos XVI-XVIII). *Erasmus: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, v. 3, p. 112-124, jun. 2016.

OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. *Sob os auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a prevaricação e o disciplinamento (1564-1822)*. Tese (doutoramento em história moderna) – Universidade de Lisboa, 2013.

OS AUTOS do Processo de Vieira na Inquisição – 1600-1688. Edição, transcrição, glossário e notas Adma Muhana. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PACELLI, Eugênio. *Curso de processo penal*. 23. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

PADILLA MORENO, Juan. *Bergson: la intuición como método de conocimiento*. Barcelona: RBA, 2015.

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

PAIVA, José Pedro. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640). *Manuscrits: Revista d'història moderna*, Barcelona, n. 25, p. 45-57, 2007.

PERNIDJI, Joseph Eskenazi. *A saga dos cristãos-novos*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Tradução António Manuel de Almeida Gonçalves. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997.

PERNOUD, Régine. *Os Templários*. Tradução Maria do Pilar Delvaux. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1996.

PÉRSICO, Lucrecia. *La Inquisición*. Madrid: LIBSA, 2008.

PIERONI, Geraldo. *Banidos: a Inquisição e a lista dos cristãos-novos condenados a viver no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degradados no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PINHO, Guilherme Rosa. *Ad extirpanda: A Inquisição de Inocêncio IV*. Dissertação (mestrado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

PINHO, Guilherme Rosa. Cânones do Concílio Regional de Reims (1157): origens do banimento inquisitorial. *Duc in Altum – Cadernos de Direito*, Recife, v. 9, n. 19, p. 145-169, set. 2017.

PINHO, Guilherme Rosa. *Concílio Regional de Narbona: o in dubio pro reo na Inquisição medieval*. Tese (doutorado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

PINTO, Felipe Martins. A Inquisição e o sistema inquisitório. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, p. 189-206, jan./jun. 2010.

PINTO, Felipe Martins. *Introdução crítica ao processo penal*. Belo Horizonte: Del Rey, 2012.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos marranos: história do anti-semitismo II*. Tradução Ana M. Goldemberg Coelho e Jacó Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1984.

PORTO, Narayan Pereira. *Feitiçaria paulista: transcrição de processo-crime da justiça eclesiástica na América portuguesa do século XVIII*. Dissertação (mestrado em filologia e língua portuguesa) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

PORTUGAL. [Edito de expulsão dos judeus de Portugal]. Que os judeus e mouros sorros se saiam destes reynos e nom morem, nem estem nelles. 25 dez. 1496. *Ordenações Manuelinas*, Livro II, Título XLI. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>. Acesso em: 10 maio 2020.

PORTUGAL. [Ordenações Filipinas]. *Codigo Philippino, ou, ordenações e leis do mandado d'el-rey D. Philippe I*. 14. ed. segundo a 1 ed. de 1603 e a 9 ed. de Coimbra de 1824, adicionada com diversas philologicas, historicas e exegeticas, em que se indicão as diferenças entre aquellas edições e a vicentina de 1747... desde 1603 ate o presente. Por Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

PORTUGAL. De como as comunas dos judeos ham de pagar o serviço real. 1352. *Ordenações Afonsinas*, Livro II, Título LXXIV. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/>. Acesso em: 10 maio 2020.

QUEIROZ, Tereza Aline Pereira de. *As heresias medievais*. São Paulo: Atual, 1988.

QUIDORT, João. *Sobre o poder régio e papal*. Tradução Luís A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

REGRA Primitiva da Ordem do Templo. Tradução, introdução e notas Manuel J. Gandra. Mafra: Centro Ernesto Soares de Iconografia e Simbólica, 1998.

REINHARD, Wolfgang. *Konfession und konfessionalisierung: der stand der diskussion*. Budapest: Gondolat, 2017.

REINHARD, Wolfgang. Pressures towards confessionalization? Prolegomena to a theory of the confessional age. In: DIXON, C. Scott (ed.). *The German Reformation*. Oxford: Blackwell, 1999. p. 169-192.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. “Por temer o Santo Ofício”: as denúncias de Minas Gerais no tribunal. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 32, n. 58, p. 203-224, jan./abr. 2016.

RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de mafoma: mouriscos, criptoislamismo e Inquisição no Portugal quinhentista*. Niterói: EDUFF, 2021.

RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Simbologias de um poder: arte e Inquisição na Península Ibérica*. São Paulo: Annablume, 2010.

RIBEIRO, Daniel Valle. Igreja e carolíngios: nova idéia de Estado. *Veritas*, Porto Alegre, v. 40, n. 159, p. 379-390, set. 1995.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução Marco Antônio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução Constança Marcondes Cesar; revisão técnica Marina Appenzeller. Campinas: Papirus Editora, 1994. Tomo I.

ROCHA, Igor Tadeu Camilo. O Regimento Inquisitorial de 1774: modernização e dirigismo cultural nos tribunais de fé no reformismo pombalino. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, v. 30, n. 2, p. 198-219, jul./dez. 2017.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de profissionalização e sua importância para a compreensão histórica do Ocidente na primeira modernidade. *Revista Tempo*, Niterói, v. 23, n. 1, jan./abr. 2017.

RODRIGUES, Rui Luis. Reflexões sobre o humanismo português no alvorecer da época confessional. *Revista Angelus Novus*, São Paulo, ano II, n. 2, p. 51-80, 2011.

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio da história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1941. v. III.

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio de história da Igreja*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1949-1950. v. I e II.

ROMAN EMPIRE. Edictum mediolanense. Freedom of worship granted to all christians. AD 313. In: LASSARD, Yves. *The Roman Law Library*. 2013.

ROMIER, Lucien. *A history of France*. Translated and completed by A. L. Rowse. London: MacMillan & Co.; New York: St. Martin's Press, 1953.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: da Antiguidade ao Renascimento científico*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010. v. 1.

ROSA, Margareth de Abreu. *Inquisição moderna: os tormentos como meio de prova nos autos de devassa da Inconfidência Mineira*. Tese (doutorado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

ROTH, Cecil. *Los judios secretos: historia de los marranos*. Traducción Juan Novella. Madrid: Altalena, 1979.

ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu – crepúsculo: 1492-1962*. Tradução Emanuele Corinaldi. São Paulo: Fundação Fritz Pinkus, 1964.

ROTH, Cecil. *Pequena história do povo judeu – diáspora: 425-1492*. Tradução Emanuele Corinaldi. São Paulo: Fundação Fritz Pinkus, 1963.

ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*, v. 11, n. 20, p. 172-188, jan./jun. 2010.

ROXIN, Claus; ARZT, Gunther; TIEDEMANN, Klaus. *Introducción al derecho penal y al derecho penal procesal*. Traducción, notas y comentarios Luis Arroyo Zapatero y Juan-Luis Gómez Colomer. Barcelona: Ariel Derecho, 1989.

SABATINI, Rafael. *Torquemada et l'Inquisition espagnole*. Traduction A. et H. Collin Delavaud. Paris: Payot, 1937.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. *A filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?* 2. tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALIM, Emilio José. *Ciência e religião: ensaio de apologia do catolicismo*. Petrópolis: Vozes, 1956. v. 1.

SANCHES, António Ribeiro. *Christãos-novos e christãos-velhos em Portugal [1748]*. 2. ed. Porto: Paisagem, 1973.

SANTO OFÍCIO. Regimento da Santa Inquisição – 1552. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 573-614, jul./set. 1996.

SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal recopilado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Dom Pedro de Castilho, bispo inquisidor-geral e vice-rei dos reinos de Portugal – 1613. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 615-692, jul./set. 1996.

SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal, ordenado por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor bispo Dom Francisco de Castro, inquisidor-geral do Conselho de Estado de Sua Majestade – 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 693-884, jul./set. 1996.

SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e do Gabinete de Sua Majestade, e inquisidor-geral nestes reinos e em todos os seus domínios – 1774. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 885-972, jul./set. 1996.

SANTO OFÍCIO. Regimento do Santo Ofício encomendado ao inquisidor-geral, D. Frei Ignácio de São Caetano, do Conselho da Rainha, seu confessor e ministro assistente no despacho. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 973-1010, jul./set. 1996.

SANTOS, Nelson Santana. *Entre os meandros da tolerância: cristãos-novos, judeus e as especificidades da institucionalização do judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil holandês (1630-1654)*. Dissertação (mestrado em ciências da religião) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.

SANTOS, Nelson Santana. *Entre consciências vigiadas e identidades híbridas: a trajetória de Antônio Henriques e os percursos culturais e identitários dos cristãos-novos face à atuação da Inquisição portuguesa no âmbito da diáspora atlântica sefardita (1603-1662)*. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019.

SARAIVA, António José. *Inquisição e cristãos-novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. *A questão judaica*. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Ática, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução J. Guinsburg. 5. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

SCHEINDLIN, Raymond P. *O livro de ouro da história do povo judeu*. Tradução Miriam Groeger. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

SCHETINI JÚNIOR, Ademir. *Cristãos-novos e criptojudaísmo na Bahia setecentista*. Dissertação (mestrado em história) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

SCHILLING, Heinz. *Religion, political culture and the emergence of early modern society – essays in German and Dutch history*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

SCOTT, Ana Silvia. *Os portugueses*. São Paulo: Contexto, 2012. (Coleção Povos e Civilizações).

SCRUTON, Roger. *Como ser um conservador*. Tradução Bruno Carschagen; revisão técnica Márcia Xavier de Brito. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2015.

SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma: diálogos*. Tradução, introdução e notas José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SILVA, Adelgício José da. *O imigrante judeu na obra de Erico Verissimo: seu papel na formação da sociedade brasileira*. São Paulo: Humanitas, 2012.

SILVA, Marco Antônio Nunes da; SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos (org.). *Estudos inquisitoriais: história e historiografia*. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2019.

SILVA, Marcos. Aspectos fundamentais para o estudo do marranismo. *Ponta de Lança*, São Cristóvão, v. 2, n. 3, p. 73-92, out. 2008/abr. 2009.

SILVA, Marcos; BISPO, Isis Carolina Garcia. *Os arcanos profundos do criptojudaísmo: o papel da Cabala na resistência cultural dos sefarditas à perseguição inquisitorial*. São Cristóvão: UFS, 2015.

SILVA, Ronaldo Manoel. “Este delito tem pena de morte por direito”: André de Freitas Lessa, um sodomita na teia da Inquisição (Olinda, 1593-1595). *Revista Espacialidades*, v. 10, n. 1, 2017.

SILVA, Ronaldo Manoel. *Para além da ilicitude: o cotidiano de pessoas comuns a partir de documentos da Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Brasília: Senado Federal, 2022.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. A disciplina da vida colonial: os regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 497-572, jul./set. 1996.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. *A Inquisição*. São Paulo: FTD, 1998.

SISTO IV. Bula Exigit sinceræ devotionis affectus. 1. nov. 1478. In: FITA COLOMÉ, Fidel. Nuevas fuentes para escribir la historia de los judíos españoles. Bulas inéditas de Sixto IV e Inocencio VIII. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 15, 1889.

SOARES, Sigefredo Marques (org.). *Atlas de geografia*. Belo Horizonte, 1938.

SOARES, Sigefredo Marques (org.). *Enciclopédia antropológica*. Belo Horizonte, 1950. v. 8.

SOARES, Sigefredo Marques. *Aspectos geo-sociais do Brasil: I fatores geo-étnicos; II fatores geo-sociais*. Dissertação (Cátedra) – Colégio Municipal de Belo Horizonte, 1953.

SOUSA, Cleusa Teixeira de. A ação para além da política social de D. Manuel I: o Decreto do Édito de expulsão dos judeus de Portugal (1496). In: XI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Imagens e Narrativas. [Anais...]. Pirenópolis, 2015. p. 97-114.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. Antes que houvesse clérigos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 3, p. 87-110, set./dez. 2014.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STOCO, Tatiana de Oliveira. A pena na medida da culpabilidade. *Revista do Instituto de Ciências Penais*, v. 5, p. 115-138, 2020.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 158, p. 525-537, dez. 2007.

SUANNES, Adauto. *Os fundamentos éticos do devido processo penal*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. *Novos cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

[TALMUD]. NEUSNER, Jacob (ed.). *The Jerusalem Talmud*. A translation and commentary. Translated by Jacob Neusner and Tzvee Zahavy. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2010.

[TALMUD]. RODKINSON, Michael L. (ed.). *The Babylonian Talmud*. Original text edited, corrected, formulated, and translated into english by Michael L. Rodkinson. 2. ed., re-edited, revised and enlarged. Boston: The Talmud Society, 1918.

TARDIF, Maurice. *Saberes docentes e formação profissional*. Tradução Francisco Pereira. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. *Judaísmo e Inquisição: estudos*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

TEIXEIRA, Sálvio de Figueiredo. *Compromisso com o direito e a justiça*. Apresentação Arnaldo Oliveira; prefácio Ricardo Arnaldo Malheiros Fiuza. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

TESTAS, Guy; TESTAS, Jean. *A Inquisição*. Tradução Alfredo Nascimento e Maria Antônia Nascimento. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a revolução*. Tradução Yvonne Jean. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

TURBERVILLE, A. S. *La Inquisición española*. Traducción Javier Malagón y Helena Pereña. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

ULLMANN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. Maryland: Library of Congress, 1966.

UNTERMAN, Alan. *Dictionary of Jewish lore and legend*. London: Thames and Hudson, 1991.

URQUISA MARQUES, Carlos Henrique Alvarenga. *Tortura: de método a crime*. Dissertação (mestrado em direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

VARGAS, José Cirilo de. *Do tipo penal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

VENDRAMIM, Leondenin. *Do imaginário à Santa Inquisição*. São Paulo: [publicação particular], 2004.

VERRILL, Alpheus Hyatt. *L'Inquisition*. Paris: Payot, 1932.

VIEIRA, António, S. J. *Os judeus e a Inquisição*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

VOLTAIRE. *Cartas iluministas: correspondência selecionada e anotada*. Tradução André Telles e Jorge Bastos. São Paulo: Zahar, 2011.

WEHLING, Arno. Apresentação. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, ano 157, n. 392, p. 495-496, jul./set. 1996.

WELLS, H. G. *História universal*. Tradução Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1972. v. 4.

WELZEL, Hans. *El nuevo sistema del derecho penal: una introducción a la doctrina de la acción finalista*. Traducción y notas José Cerezo Mir. Buenos Aires: B de F, 2001.

WILKE, Carsten Lorenz. *História dos judeus portugueses*. Tradução Jorge Fernandes Campos da Costa. Lisboa: Edições 70, 2009.

WOJTOWICZ, Robert T. *The original rule of the knights templar: a translation with introduction*. Thesis (master of arts) – Western Michigan University, Kalamazoo, 1991.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Em busca das penas perdidas: a perda da legitimidade do sistema penal*. Tradução Vânia Romano Pedrosa e Amir Lopes da Conceição. 5. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *En torno de la cuestión penal*. Buenos Aires: B de F, 2005.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo. *Direito penal brasileiro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011. v. I.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. *Manual de direito penal brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2018.

ZIEMANN, Benjamin. Säkularisierung, konfessionalisierung, organisationsbildung. Aspekte der sozialgeschichte der religion im langen 19. Jahrhundert. *Archiv für Sozialgeschichte*, 47, p. 485-508, 2007.