

*Não se fazem mais excomunhões que prestem nos dias de hoje: libertinos, Reformismo Ilustrado e a defesa da tolerância religiosa no mundo luso-brasileiro (1750-1803)*

*Make no more excommunication providing in the present day: Libertines, Enlightened Reformism and defense of religious tolerance in the luso-brazilian world (1750-1803)*

DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320161409>

---

Igor Tadeu Camilo Rocha

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, Brasil

igortcr@gmail.com

---

**Resumo:** Este artigo procurou investigar proposições em defesa da tolerância religiosa na documentação inquisitorial produzida sob o Reformismo Ilustrado no mundo luso brasileiro, tendo como hipótese de que as reformas institucionais tocantes à Inquisição, Igreja e cleros regular e secular criaram, de forma indireta, condições para que a defesa da tolerância religiosa fosse difundida mais amplamente. Concentramos nossa análise entre a segunda metade do século XVIII e primeira década do XIX e nas proposições presentes nas falas dos *libertinos*, cotejando-as com debates e condições presentes no contexto de amplas mudanças institucionais em Portugal e suas colônias. Procuramos, assim, mapear as possíveis aproximações entre concepções religiosas que remetem a uma religiosidade popular com outras concepções de tolerância de matriz iluminista, e em que medida elas foram influenciadas pelo contexto e discurso de modernização por parte da Coroa.

**Abstract:** This paper aimed to investigate propositions in defense of religious tolerance in inquisitorial sources produced under the Enlightened Reformism in luso-brazilian world, having as hypothesis that the institutional reforms touching the Inquisition, the Catholic Church and regular and secular clergy have created, indirectly, conditions for the defense of religious tolerance were widespread more widely. We focus our analysis between the second half of the eighteenth century and the first decade of the nineteenth and in the "heretic propositions" present in the speeches of the Libertines, comparing them with debates and present conditions in the context of broad institutional changes in Portugal and its colonies. We seek thus to map the possible similarities between religious conceptions that refer to a popular religion and other matrix of Enlightenment conceptions of tolerance, and to what extent they were influenced by the context and discourse of modernization by the Portuguese monarchy.

**Palavras-chave:** Tolerância religiosa, Inquisição, Ilustração.

**Keywords:** Religious Tolerance, Inquisition, Enlightenment.

"Não se fazem mais excomunhões que prestem nos dias de hoje".

(Proposição presente no processo de Nicolau Tolentino Sales, que será analisada mais adiante)<sup>1</sup>.

No ano de 1779, Diogo de Moraes Calado e Francisco José de Almeida, presos nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa<sup>2</sup>, se apresentaram em mesa inquisitorial para testemunharem contra Luiz Mourão, que era estudante no 3º ano de leis na França e também formado em teologia. Almeida disse em seu testemunho que Mourão recebia muitas visitas em sua casa nas terras francesas, citando os nomes dos estudantes

<sup>1</sup>*Processo de Nicolau Tolentino Sales*. Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Processo 13436. Daqui em diante, IAN/TT.

<sup>2</sup> Os mesmos estudantes coimbrãos fizeram parte do círculo de Antônio de Moraes e Silva e Francisco de Melo Franco, tais como Manuel Joaquim Henriques de Paiva, Antônio Pereira de Caldas, do Brasil; João Laureano Nunes Leger, Francisco José de Almeida, José Maria da Fonseca, Jerônimo Francisco Lobo, Vicente Júlio Fernandes, Nuno de Freitas, Diogo José de Moraes Calado, José Antônio de Melo e Antônio Caetano de Freitas, nascidos em Portugal e ainda Antônio da Silva Lisboa, de Luanda, Angola. DINES, Alberto. *A Inquisição como farsa*. In: FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. Coleção Memória. p. XX-XXII.

Diogo José e Antônio Caetano de Freitas. Nos tais encontros, todos comiam livremente carne em dias de jejum católico, apesar de Mourão os advertir sempre para o fazerem com cautela, já que poderiam ter problemas com o Santo Ofício, ainda que acrescentasse constantemente à advertência que tal tribunal já não era tão terrível quanto no passado. Nessas visitas, continuava Almeida, Mourão mostrava grande erudição em relação aos "livros heréticos", e nas discussões:

(...) e conversações, nunca lhe notou sentimentos de Irreligião, pois propondo ele Réu vários argumentos, e referindo-lhe [a]o que sobre muitos pontos da Religião Católica diziam os hereges, e ele mesmo lhe dava solução e dizia que tinha lido muito heréticos quando estivera em França, onde se formou em Teologia<sup>3</sup>.

Já no segundo depoimento, de Diogo de Moraes Calado, aparece a informação de que o medo do Santo Ofício teria levado Mourão e seus pais a saírem de Portugal para a França por terem "alguma ascendência judaica"<sup>4</sup>. Lá, continua Calado, "o abade" Mourão conviveu com outros estudantes presos pela Inquisição, e também mencionou que comiam carne em dias proibidos e que leram diversos livros heréticos, dos quais mencionou as cartas do Marquês D'Argens, as *Cartas Persas* (1721), de Montesquieu, e o *Emílio* (1762), de Rousseau<sup>5</sup>. O estudante contou ainda que em uma conversa com seu colega Francisco José de Almeida sobre pontos de religião, o também estudante Francisco Cândido disse que sua "maior teima" seria sobre a "existência de Deus", enquanto Mourão dizia não ter sentimentos contrários à religião católica, exceto em relação à severidade dos procedimentos do Santo Ofício<sup>6</sup>. Casos como os do abade Mourão nos informam haver, no último quartel do século XVIII, debates a respeito de uma maior tolerância e liberdade religiosas entre portugueses que caíram nas malhas da Inquisição, juntamente com críticas aos dogmas católicos expressos em comportamentos e proposições relacionados a percepção e memória sobre as ações dos tribunais de fé, muitas vezes sem o medo e a reverência que eles inspiraram

---

<sup>3</sup> (...) e converçassoens, nunca lhe notou sentimentos de Irreligião, pois propondo a elle Reo varios argumentos, e refirindolhe o que sobre muntos pontos da Religiaõ Catholica dzição os hereges, e elle mesmo lhe dava solução, e dezia, que tinha lido muntos hereticos, quando estivera em França, onde se formou em Teologia. Nas citações longas de documentos inquisitoriais, optamos por citar no rodapé a transcrição *ipsi litteris*, enquanto no corpo do texto, a fim de facilitar a leitura, atualizamos a grafia. *Processo de Luiz Mourão*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo: 05636. Fl. 1v..

<sup>4</sup>Ibidem. Fls. 3 e 3v.

<sup>5</sup> Ibidem. Fls. 1, 5v-6v.

<sup>6</sup>Ibidem. Fl. 3.

tradicionalmente. Tratam-se de informações ricamente documentadas na documentação inquisitorial no referido período.

Sabemos que na Península Ibérica houve um grande impedimento para que a defesa de uma maior tolerância religiosa fosse mais amplamente difundida, que derivou da política de unidade entre o catolicismo romano e as coroas das monarquias absolutas, tendo sua grande expressão nos Tribunais do Santo Ofício. Diante disso, o caso acima mencionado nos traz certos questionamentos, que se multiplicam quando analisamos as falas de brasileiros e portugueses que caíram nas malhas inquisitoriais acusados de "libertinagem". Por exemplo, sobre como foi possível que pessoas que corriam risco de serem presas e condenadas pela Inquisição de Portugal manifestassem, com alguma publicidade, questionamentos que envolviam pontos importantes da religião católica e sua ortodoxia, tendo muitas vezes alguma coloração política. Tal indagação leva-nos a refletir sobre qual era a ameaça percebida por esses "libertinos" no Santo Ofício, entre a segunda metade do século XVIII e início do XIX. O que poderia ter levado Mourão a pensar que os tribunais do Santo Ofício já não eram mais tão terríveis, e em que medida isso trouxe algum tipo de influência em suas ideias? Por sua vez, as referências que aparecem da leitura e debates sobre obras e pensadores do Iluminismo possibilitam pensar a respeito da efetiva influência desse contexto intelectual, juntamente com outros elementos de matrizes distintas das dos debates das Luzes, que sustentavam suas proposições, em especial as que tocam no tópico da tolerância religiosa.

Para tentar responder a algumas dessas indagações, partimos da hipótese de que as diversas reformas empreendidas em Portugal e em seus domínios durante o Reformismo Ilustrado<sup>7</sup>, que tiveram objetivo de modernizar o reino de Portugal e

---

<sup>7</sup>O Reformismo Ilustrado, compreendido entre os reinados de D. José I e D. João VI, não pode ser simplificado como somente um período cronológico. Trata-se de um contexto de profundas mudanças que incidiram em diversos âmbitos institucionais, econômicos, políticos e também nas mentalidades em Portugal e no mundo luso-brasileiro. Um marco para o Reformismo Ilustrado foi o início do consulado pombalino, quando Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ascendeu como ministro com plenos poderes no reinado de D. José I. A partir desse momento Portugal assumiu um papel de consumidor de ideias da Ilustração, filtradas por elementos específicos da mentalidade luso-brasileira. De maneira similar ao ocorrido em Itália e Espanha, em Portugal as Luzes assumiram feições iminentemente católicas, em que se buscou conciliar elementos como fé e ciência, tradição e inovação. Mas, como sublinha Luiz Carlos Villalta, essa ideia de se conformar catolicismo e Ilustração não impediu que nos contextos português e luso-brasileiro, entre letrados e populares, se comportasse a defesa de conteúdos contrários à Igreja ou à fé cristã. Chamamos a atenção aqui que o Reformismo Ilustrado

fortalecer sua monarquia, teriam criado condições que, indiretamente, favoreceram o surgimento de ideias e práticas heterodoxas, dentre elas várias que se referiam à tolerância religiosa. Para tanto, nesta pesquisa, que deu origem a minha dissertação de mestrado<sup>8</sup>, foram analisados de forma qualitativa trinta e um documentos inquisitoriais de acusados de *libertinagem* datados entre 1756 e 1803, mapeando-se uma defesa da tolerância religiosa, e observando a percepção que esses indivíduos mostravam ter da Inquisição portuguesa, a fim de se detectar as articulações entre os debates do contexto intelectual do Iluminismo com outros tópicos presentes nas mentalidades e religiosidade tradicionais portuguesa e luso-brasileira, sendo que neste artigo pretendemos mostrar algumas dessas análises. Partimos do pressuposto de que o Reformismo Ilustrado em Portugal trouxe impactos fundamentais em diversos estratos das sociedades portuguesa e luso-brasileira, com destaque para as condições de circulação, formulação e disseminação de ideias mais radicais da Ilustração que tocam em pontos como a crítica à monarquia absolutista, à posição do clero e da Igreja Católica na vida social e nas esferas cultural e política e, no limite, contribuíram para o desgaste das instituições do Antigo Regime português. Essas, muitas vezes, continham elementos que remetiam a uma discussão mais letrada, conjugadas com pontos já presentes em um substrato cultural popular muito anterior às Luzes. Sublinho que, dentro desse referido campo de ideias radicais, visamos aprofundar a discussão a respeito da tolerância religiosa<sup>9</sup>.

---

conjugou mudanças institucionais diversas e a valorização de aspectos caros à Ilustração, como o saber científico, o racionalismo, o empirismo com o projeto de fortalecimento da Coroa frente aos setores que impunham resistência ao absolutismo, reforçando-se a unidade entre a mesma Coroa e Igreja católica. Esse projeto, todavia, não impediu que muitos agentes, entre os quais os libertinos investigados nesta pesquisa, fossem além daquilo que foi permitido pelas autoridades ao se valorizar ideias da Ilustração no contexto luso-brasileiro, algo observável na defesa de ideias mais ou menos radicais, críticas ao absolutismo e à religião. C.f. NEVES, Guilherme Pereira das. Do império Luso-Brasileiro ao império do Brasil. *Ler História*, Lisboa, (27-28). p. 83; FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993. p. 430-431; VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa*. Tese. (Doutorado em História Social). FFLCH-USP, São Paulo, 1999. p. 111; RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 116-117; CARVALHO, Flávio Rey. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Editora Anablume, 2008.

<sup>8</sup>Em razão do secretismo exigido pelos procedimentos editoriais, esta informação foi suprimida.

<sup>9</sup>C.f. VILLALTA, Luiz Carlos. *As imagens, o Antigo Regime e a "Revolução" no mundo luso-brasileiro (c. 1750-1812)*. *Escritos: Fundação Casa Rui Barbosa*. Ano 4, n.4, 2010. P. 117-168; Idem. *Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802)*. In: MEGIANI, Ana Paula Torres; ALGRANTI, Leila

## As reformas pombalinas e o Santo Ofício

É ponto pacífico da historiografia sobre a Inquisição de Portugal que, após a morte do inquisidor geral D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo, em 1750, juntamente com a ascensão do Marquês de Pombal como ministro plenipotenciário de D. José I, esses tribunais de fé passaram por fortes mudanças. Elas se articularam com um quadro reformista mais amplo que enformou a prática política em Portugal sob o Reformismo Ilustrado. Até então, pode se dizer que o absolutismo português se assentava no paradigma corporativo, assentado fortemente na "economia do dom", que envolvia a concessão, pela monarquia, de benefícios aos seus súditos, que constituíam redes clientelares de forma ampla e hierarquizada, formando bases das relações políticas. A administração monárquica era jurisdicionalista, centrada no fazer justiça, entendendo-se "fazer justiça" como a liberalidade régia de atribuir um bem que não era cabível por justiça cumulativa ou distributiva<sup>10</sup>. Mas, a partir de 1750, já na governança pombalina, o que ganhou evidência foi o empenho por um "governo político", ditado por motivos de Estado e por meio do qual este último tomou para si o papel de organizar a sociedade e de impor-lhe uma ordem. Passou-se a uma "administração ativa", que procurava se libertar a razão de Estado dos constrangimentos corporativos<sup>11</sup>. O reinado de D. Maria I (1777-1816), em linhas gerais, não rompeu radicalmente, nem em aspectos teóricos nem em práticos com o pombalismo, mesmo que em alguns âmbitos tenha constituído uma reação contra ele<sup>12</sup>. A Inquisição, sob o reinado mariano, manteve tal tendência de continuidade com o pombalismo, embora tenham, posteriormente, surgido preocupações novas, como o perigo percebido no contexto da Revolução Francesa<sup>13</sup>. Dessa maneira, podemos entender que as reformas nos tribunais de fé portugueses fizeram parte de um panorama de centralização do poder no Estado

---

Mezan (Orgs.). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Alameda/FAPESP/Cátedra Jaime Cortesão, 2009. p. 511-550.

<sup>10</sup>HESPANHA, Antônio Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 129-131.

<sup>11</sup>BOTO, Carlota. Iluminismo e educação em Portugal: o legado do século XVIII ao XIX. *Revista da Faculdade de Educação* 22.1, 1996, p. 186-189.

<sup>12</sup>Por exemplo, quanto a uma reparação aos que foram perseguidos durante a governança pombalina. VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes: reforma, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. 1ª ed. p. 142-166.

<sup>13</sup>MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. 1ª edição. A Esfera dos Livros, editora. Lisboa, 2013. p. 381-404

e de um fortalecimento da Coroa frente ao clero e à Igreja, em que se instrumentalizou o Santo Ofício para promover reformas que retirassem Portugal de um atribuído atraso em relação às potências europeias.

Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva chegam a afirmar que o incisivo controle do Santo Ofício por parte da Coroa de Portugal, alcançado durante o período pombalino, deu-se conforme fora idealizado por D. João III, no século XVI, e jamais alcançado plenamente, em especial após a ascensão do cardeal D. Henrique ao posto de inquisidor geral, em 1539. A partir de então, a Inquisição portuguesa gozou de um grande poder e de relativa independência em relação ao soberano<sup>14</sup>. Curiosamente, esse argumento se aproxima muito dos utilizados na Introdução do *Regimento de 1774*, escrita pelo Cardeal da Cosme da Cunha, em que afirmava que o objetivo deste normativo era fazer com que o Santo Ofício reencontrasse os ideais de sua pré-fundação. A diferença está no tom acusatório que o texto emprega contra os jesuítas. Ele se refere ao período que vai da mencionada ascensão do cardeal D. Henrique à confirmação do referido Regimento como um "funesto período dos dois ultimo [*sic*] séculos em que as ordenações destes Reinos, os estatutos da Universidade de Coimbra, e a moral Cristã, haviam padecido tantas e tão perniciosas alterações", por efeito dos "mesmos estratagemas da terribilidade jesuítica", que perverteram leis fundamentais da fundação dos tribunais, especialmente seu caráter régio. O Regimento de 1774 foi apresentado ao rei pelo Conselho Geral em 1773, depois terminado e mandado observar pelo inquisidor geral em agosto de 1774, sendo aprovado por D. José I em setembro seguinte. Todos os seus títulos e parágrafos foram validados por carta régia e impressos sem o tradicional emblema da Inquisição de Portugal, presentes no Regimento de 1640, até então em vigor. As armas reais de Portugal, presentes em sua folha de rosto, sinalizaram no plano simbólico a submissão dos tribunais de fé à Coroa, aspecto central reforçado pelo referido regimento<sup>15</sup>.

Voltando à Introdução Regimento de 1774, que segundo Luiz Antônio de Oliveira Ramos foi o ápice das reformas pombalinas no Santo Ofício de Portugal<sup>16</sup>, vemos outras duras críticas dirigidas aos jesuítas que sinalizam pontos importantes das

---

<sup>14</sup> Ibidem. p. 333-334.

<sup>15</sup> Ibidem. p. 353.

<sup>16</sup> RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. A Inquisição Pombalina. In: *Sob o signo das Luzes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Temas Portugueses), 1988. p. 41-64.

políticas pombalinas sobre os tribunais de fé. Afirma-se, por exemplo, que a Inquisição portuguesa tornou-se, sob a tutela dos jesuítas, uma "congregação de eclesiásticos independentes, e despóticos, em um corpo acéfalo e absoluto no meio de uma Monarquia", e também "um monstro tal e tão espantoso que causou tanto medo a Portugal e seus domínios e tanto horror à Europa inteira, como tem sido notório em todo o universo"<sup>17</sup>. Assim, os inicianos teriam, "com sua malícia", cometido "um crime contra a religião cristã por subverter", nos três regimentos anteriores ao de 1774 (respectivamente, o de 1546, o de 1613 e o de 1640), "todos os direitos Natural, Divino, e Positivo: todos os Princípios Morais, e toda a Caridade Cristã; e até os ditames da mesma humanidade", ao estabelecer "Estilos" do Santo Ofício que, segundo o Cardeal, nada mais eram que toda sorte de abusos encobertos com "o impenetrável véu de um supersticioso mistério, o qual persuadia que ninguém se podia atrever a perscrutar, sem cometer um crime contra a Religião"<sup>18</sup>. Assim, se acusa os jesuítas de revestir todo o processo inquisitorial com uma aura obscura e supersticiosa através do mecanismo do segredo, que servia, de acordo com sua crítica, para se cometer livremente abusos, além de espalhar uma religião supersticiosa e fanática. Além disso, o Cardeal acusou os jesuítas de, por meio da "distinção maliciosa de Cristãos Novos e Cristãos Velhos ilaquear todos os habitantes destes reinos uns com os outros (...) que os não deixou dali em diante gozar dos pacíficos frutos da sociedade civil, e da união Cristã"<sup>19</sup>. Dessa maneira, na Introdução do *Regimento de 1774*, ficam muito claras algumas características centrais das reformas pombalinas em relação ao Santo Ofício, a começar por uma forte oposição aos jesuítas, acusados de serem responsáveis por diversos abusos e por uma má fama de Portugal e seus domínios na Europa. A referência à fundação histórica da Inquisição e seus propósitos iniciais, bem como a subversão dos mesmos pelos inicianos, não é fortuita: ao se atribuir esse desvio de objetivos fundacionais à independência adquirida pelos tribunais, sob tutela jesuítica, reforça-se o discurso de submeter os tribunais de fé mais fortemente à autoridade da

---

<sup>17</sup>*Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774)*. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. 1996. p. 969-970.

<sup>18</sup> *Ibidem*. p. 970-971.

<sup>19</sup>*Ibidem*. p. 971.



Coroa para que se possa corrigi-lo e reabilitá-lo; por sua vez, a ideia de se reabilitar a Inquisição, modernizando-a e abolindo seus abusos, se alinha a um tópico importante presente nos debates das Luzes Ibéricas, no caso, o da "regeneração", entendida como a necessidade de Portugal e seus domínios restituírem seu antigo destaque, que seria alcançado por reformas graduais e conduzidas verticalmente pelo poder oficial<sup>20</sup>.

Além disso, há uma forte crítica aos Estilos do Santo Ofício, em especial o segredo e a distinção de cristãos velhos e cristãos novos. Sublinhamos a proximidade entre os argumentos defendidos na Introdução do *Regimento de 1774* com os da *Dedução Cronológica e Analítica* (1767), de José Seabra da Silva, tanto no teor crítico contra o clero regular, sobretudo os jesuítas, mas também na defesa do ideal de uma religiosidade moderada, contrária ao fanatismo e à irreligião. Trata-se de uma concepção que também norteou as reformas na censura sob o pombalismo, em 1768<sup>21</sup>.

Mas, antes do *Regimento de 1774*, algumas medidas que incidiram no Santo Ofício já indicavam algumas tendências do reformismo quanto a eles. Um dos primeiros e decisivos passos de Pombal para afirmar seu poder sobre o Inquisição foi o de colocar pessoas diretamente subordinadas a ele em posições chave na hierarquia inquisitorial<sup>22</sup>. O objetivo do Marquês de Pombal era reabilitar o Santo Ofício do declínio, acentuado após o terremoto de 1755, mas que acompanhava um contexto maior de crises econômicas e políticas de Portugal ao final do reinado de D. João V. Para isso, o Santo Ofício devia ser submetido ao Estado de maneira que ambos lucrassem: o Santo Ofício se reabilitaria e o Estado o dominava, de forma a poder contar com seu aparato para usá-lo contra possíveis oposições<sup>23</sup>. Com a criação da Real Mesa Censória, em 1768,

---

<sup>20</sup>NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822). In: JUNIOR, João Feres; JASMIN, Marcelo (org.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro, 2002. p.138

<sup>21</sup> Não utilizamos a *Dedução Cronológica e Analítica* nesta pesquisa. A referência que tomamos foi o trabalho de João Paulo Martins sobre a obra. MARTINS, João Paulo, Política e história sob o Reformismo Ilustrado pombalino (Mestrado em História). Programa de pós-graduação em História UFMG/FAFICH. Belo Horizonte, 2008.

<sup>22</sup>Por exemplo, a de influenciar a escolha de D. José de Bragança, em 24 de setembro de 1756, à posição de inquisidor geral, sem que ele tivesse qualquer experiência ou histórico na Inquisição. Ao ele se seguiram, segundo Ramos, "várias individualidades submissas à orientação de Sebastião de Carvalho e Melo", como D. Paulo de Carvalho e Melo, irmão do Marquês de Pombal, o próprio Cardeal Cosme da Cunha, além de D. José de Bragança. C.f. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. Cit., p. 334; RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Op. Cit. p.43.

<sup>23</sup>Entre as primeiras medidas tomadas para reabilitar o Santo Ofício, no intuito de reforço da autoridade do Marquês de Pombal e o reforço da submissão da Inquisição ao Estado, destaca-se o alvará de 20 de maio de 1769, que equiparou o Santo Ofício a qualquer outro tribunal régio. Além disso, foi retirado

substituindo-se a censura trina realizada pelo Santo Ofício, pelo Desembargo do Paço e pelos tribunais eclesiásticos existentes em cada um dos bispados, a Inquisição praticamente perdeu seu papel na censura de livros<sup>24</sup>. Mas a mudança que incidiu de maneira mais aguda no Santo Ofício foi a lei de maio 1773, que acabava com a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, complementada por outra, de 15 de dezembro do mesmo ano, que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e seus descendentes ficassem inábeis a receber ofícios e dignidades da Coroa. Há de se acrescentar que os processos contra cristãos novos e judaizantes se encerraram antes de 1773<sup>25</sup>. Nota-se, ainda, uma queda nos requerimentos de familiatura, obviamente devido à perda de importância social do estatuto de limpeza de sangue, que implicou uma queda da Inquisição como instituição chave para acesso social<sup>26</sup>.

---

qualquer poder de polícia da Inquisição, função dada à Intendência Geral de Polícia, em 1768. Nesse alvará, ainda se acrescentava que o despacho inquisitorial deveria ser dado em nome do rei, como que a sua jurisdição emanasse do soberano, e não da delegação papal que o inquisidor-geral recebia. Ao alvará de maio de 1769, seguiu-se o alvará de 12 de dezembro do mesmo ano, proibindo a venda e circulação de livros de autores que denegrissem a imagem do Santo Ofício. Além disso, buscou-se reestabelecer as relações diplomáticas com a Santa Sé de Roma, mas vincando-se bem as posições de Portugal e da Santa Sé, isto é, reafirmando-se a soberania da Coroa. Indicativo disso foi o pedido feito ao papa de se modificar a redação da bula que se promovia o inquisidor geral a seu cargo, deixando clara a submissão deste à Coroa. O escolhido, nesse processo, foi D. João Cosme da Cunha. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 351-353; MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. p. 99.

<sup>24</sup>Uma perda relativa, visto que quem incorresse em crimes de alçada inquisitorial que envolvesse a leitura de livros defesos continuava sob alçada do Santo Ofício.

<sup>25</sup>De acordo com Saraiva, as reformas pombalinas no Santo Ofício se assentaram em dois eixos: o já referido eixo de que os tribunais inquisitoriais seriam régios, e não eclesiásticos, e um segundo, que se ajustava com opiniões de ilustrados, tais como Ribeiro Sanches, Verney e D. Luís da Cunha, de que as leis inquisitoriais, especialmente a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, era a "causa de haver tantos judeus em Portugal", não sua consequência. Isso, segundo o autor, levou Pombal a tomar medidas concretas para se eliminar essa distinção, além de suprimir a perseguição aos judeus e cristãos novos. Entre as medidas que Saraiva destaca para esse fim, estão o alvará de maio de 1768, em que se manda destruir e anular as listas de cristãos novos que teriam contribuído para pagar o preço da compra dos perdões gerais ou outros benefícios comprados diretamente da Coroa, e aquelas que visavam acabar com o grupo dos "puritanos". Na prática, acompanhando essas medidas, entre 1764 e 1768, cessaram completamente, nos tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora, as perseguições contra judeus e cristãos novos. SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos Novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 6ª edição. p. 204-205.

<sup>26</sup>Sobre a importância dos estatutos de sangue e das familiaturas para a formação de redes de sociabilidade nas elites locais, evidenciando-se a centralidade da prova de "limpeza de sangue" para se galgar cargos e posições de destaque no mundo luso-brasileiro: C.f. LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, distinção e honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas setecentistas*. Curitiba: Editora Prismas, 2014. p. 95-149; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 101-136.

O plano do Marquês de Pombal para o Santo Ofício se ajustava ao seu projeto maior para Portugal e domínios. Pretendia-se ajustar o país às tendências externas, modernizando-o, além de reforçar a secularização do Estado, diminuindo o poder eclesiástico e os privilégios do clero, assim como se reafirmar a soberania da Coroa perante a Santa Sé. Tal projeto ajustava-se com um contexto de mudanças sociais e políticas da Europa e com as Luzes, em que o peso da Igreja Católica decaía, bem como formas religiosas mais reguladas substituíam a piedade barroca. Dentro do projeto reformista ilustrado, não se pretendia simplesmente liquidar a Inquisição, mas, sim, enfraquecer a Inquisição que existia até ali, fazendo-a instrumento de promoção dessas mudanças<sup>27</sup>.

Esse direcionamento da ação inquisitorial pode ser exemplificado no *Regimento de 1774*, no seu título sobre a feitiçaria. Nele, adota-se a doutrina segundo a qual não se tem mais aplicação a este foro qualquer argumentação teológica de que é possível haver pacto com o demônio<sup>28</sup>. Já no *caput* do Título XI, referente a feiticeiros e práticas divinatórias, isso fica claro quando se recorre a vários dos grandes teólogos católicos para se argumentar que tal forma de pacto é impossível segundo a "sã Teologia", concluindo-se que:

Porquanto o argumento Teológico de que pode haver alguns casos, nos quais os referidos Espíritos diabólicos que nada podem por si mesmos, pos[s]am atormentar as criaturas humanas se Deus lhes permitir, não tem aplicação ao foro dessa legislação.

E completa:

[...] porque quem tal cresse incorreria em absurdos tais como seriam, um o de querer dar ao demônio os atributos que só pertencem ao Deus de Jacob; outro o de confundir os milagres da Onipotência Divina com as operações do Inferno; outro o de supor, com ofensa da Divina bondade, que esta poderia permitir a uma vil feiticeira, ou infame Astrólogo, que com figuras de tintas ou de carvão; com cozimentos de ervas; com blasfêmias, e outras semelhantes superstições; pudessem privar as gentes da fazenda, da saúde, e até da mesma vida: (...) Porquanto a tudo o referido acresce ter-se claramente visto, que de nenhum dos dois pactos a que se atribuem aqueles poderes houve até o dia de hoje prova alguma.<sup>29</sup>

<sup>27</sup>MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 349.

<sup>28</sup>SIQUEIRA, Sônia Aparecida. Op. Cit. p. 564.

<sup>29</sup>*Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XI, Caput.* Op. Cit.. p. 949.

Nos subseqüentes capítulos, sobre os processos e penas, fica bem claro que, na maioria dos casos, a feitiçaria deveria ser tratada como produto de ignorância, sendo necessário "curá-la" por meio da instrução<sup>30</sup>.

Dentre as reformas empreendidas pela Inquisição em Portugal a partir da segunda metade do século XVIII, destaca-se a mudança dos principais alvos de vigilância com vista à manutenção do ideal de pureza de fé, a qual envolvia também uma pureza social, moral e política dos súditos do rei de Portugal. Ocorreu que, com o fim da perseguição aos "inimigos tradicionais", que eram os cristãos novos, judaizantes e suspeitos de judaizar, a defesa da ortodoxia dirigiu-se a outros agentes, que eram os ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores que, como entendia-se no período, com suas ideias e práticas heterodoxas, abalariam os alicerces da sociedade portuguesa do Antigo Regime<sup>31</sup>. A respeito do termo "libertino", vemos que o mesmo traz uma gama variada de significados. Na contemporaneidade, o primeiro significado de "libertino" é o de "um indivíduo livre de qualquer peia moral", além de "devasso, dissoluto, depravado, licencioso", caracterizando principalmente um indivíduo imoral e sexualmente dissoluto<sup>32</sup>. Mas, no Antigo Regime português, o mesmo termo tinha significado distinto e um tanto mais amplo. No segundo volume do dicionário de Antônio de Moraes e Silva, o termo designa "aquele que é licencioso na vida", como também o indivíduo que "sacudiu o jugo da revelação" e que presume que "somente a razão pode guiar, com certeza, no que respeita a Deus e à vida futura"<sup>33</sup>. A definição de Moraes e Silva indica uma confirmação da tese de Luiz Carlos Villalta, de que na segunda metade do setecentos, "libertino" possuía uma acepção tripla: em primeiro

---

<sup>30</sup>No caso de obstinação e pertinácia, dever-se-ia observar se os réus acreditam ou não, de fato, na feitiçaria. Em caso afirmativo, e insistindo na crença, o réu deveria ser tratado como louco e levado ao Hospital Real de Todos os Santos. Punições como o degredo, cárceres ou mesmo a pena capital só seriam aplicadas no caso de comprovadamente se tratar de charlatanismo, em que o réu, embora ciente da falsidade da feitiçaria, lançaria mão dela para fins que causassem danos a outras pessoas ou à sociedade. Ibidem, *Título XI, Cap. I e II*. p. 951-954.

<sup>31</sup>RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. p. 176.

<sup>32</sup>C.f. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Libertino. In:\_\_\_\_\_. *Dicionário eletrônico Aurélio*: com corretor ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1996]. 1CD-ROM.

<sup>33</sup> SILVA, Antônio de Moraes. Libertino. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario da lingua portugueza: recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Tipographia Lacerdina, 1813. p. 221. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/diccionario/edicao/2>. Acessado em: 05/10/2015.

lugar, a de “livre pensador”, que remetia à pessoa que não se curva ao dogma, não obedece às autoridades e universaliza sua crítica, curvando-se somente aos ditames da razão ilustrada; um segundo significado era o de monarcômaco, ou seja, de uma pessoa que se opõe a todo tipo de tirania e supressão de liberdades, identificados, sobretudo, na figura da monarquia absoluta; por fim, o caráter licencioso e imoral em matéria de costumes e sexualidade, que surge como um aspecto que dialoga com ambos, já que a crítica moral contida nessa forma de comportamento é, por vezes, associada, tanto à crítica das verdades religiosas e dogmas, como também à dissolução moral que faria parte da corrupção espalhada pelos libertinos, a fim de destruírem trono e altar<sup>34</sup>. “Libertino”, nesse contexto, também assumia uma coloração política, na medida em que se difundiu a ideia de uma “tríplice conspiração” urdida contra o altar, o trono e a sociedade civil, empreendida a partir de diferentes espaços de sociabilidade, como, por exemplo, as lojas maçônicas de Portugal e da América portuguesa<sup>35</sup>.

### O fim do segredo e o processo de dessacralização do Santo Ofício

Retomamos o processo do abade Mourão. Como vimos nas culpas apresentadas contra ele ao Santo Ofício, Mourão e sua família saíram de Portugal em direção à França por medo dos tribunais da Inquisição, já que possuíam ascendência judaica e, ao mesmo tempo, adotava livremente vários comportamentos e falas heterodoxas, entre as quais o questionamento quanto a severidade dos tribunais inquisitoriais. Registrou-se que Mourão advertia seus amigos para serem cautelosos, devido ao próprio Santo Ofício, mas dizia que esses tribunais de fé não eram mais tão terríveis quanto foram no passado. Nota-se nesse documento indícios de haver um temor natural em relação aos tribunais inquisitoriais, que lhe demandava alguma cautela nas suas conversações, mas há também indícios no processo, que é de 1779, de que havia uma impressão de que os tribunais de fé já não eram tão terríveis quanto no passado próximo. Mas a qual passado Mourão se referia? Podemos aqui inferir que seria um passado, com base na documentação, que corresponde à época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo, época do

---

<sup>34</sup>C.f. BARATA, Alexandre Mansur. *Sociabilidade Ilustrada & Independência no Brasil*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2006. p. 31-80; VILLALTA, Luiz Carlos. Leituras Libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. p. 78-97.

<sup>35</sup> C.f. NEVES, Lúcia Bastos Pereira. Op. Cit. p. 131-132.

fausto e magnificência dos autos de fé da Inquisição Barroca<sup>36</sup>. Sendo assim, podemos também inferir que a Inquisição do final da década de 1770 não passava a Mourão o mesmo que possivelmente ela passou aos seus pais, e as razões para o declínio desse temor e a sua relação com as proposições dos libertinos em defesa da liberdade e tolerância religiosas surgem como uma questão fundamental nesse momento.

Uma explicação da qual partimos para investigar o declínio do temor em relação aos tribunais inquisitoriais é fim segredo processual, que foi abolido apenas ao longo Reformas pombalinas. Francisco Bethencourt, analisando as representações sobre as Inquisições da Idade Moderna que circularam na Europa protestante, constatou que, no centro dos debates sobre a arbitrariedade do julgamento do Santo Ofício, estavam dois elementos jurídicos: o segredo judicial, por impossibilitar aos acusados de saber os nomes de seus acusadores, denunciante, testemunhas de acusação, além do delito pelo qual eram presos, e também a prisão a partir de testemunhos singulares<sup>37</sup>. Houve, entre portugueses cristãos novos e cristãos velhos, já nos anos 30 e 40 do século XVI, ações junto à Santa Sé e à Coroa e, a partir de 1583 junto à Castela, para se proibir o processo secreto e para possibilitar aos réus obter breves individuais que lhes permitisse sair da prisão ou serem julgados por outras instâncias, como os núncios e os bispos<sup>38</sup>. Os mecanismos de defesa, devido ao segredo, eram reduzidos, e o réu era

---

<sup>36</sup>A "Inquisição Barroca" é um termo utilizado por Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva para se referir a um período de funcionamento do Santo Ofício português, que vai desde seu reestabelecimento, após sua breve supressão, em 1681, até o final da gestão do Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo, em 1750. Tal época da Inquisição portuguesa, de acordo com os autores, teve como característica central um maior número dos autos-de-fé, maiores e mais teatralizados em relação ao que havia anteriormente, que objetivavam reafirmar a grandiosidade da Inquisição recém restaurada, contando, para tanto, mais frequentemente com a presença real, em especial durante o reinado de D. João V. Ainda segundo os autores, a Inquisição Barroca também foi marcada pelo definitivo enraizamento institucional e social do Santo Ofício português e pelo deslocamento dos ideais de "pureza de fé" para o de "pureza social" e por um gradual declínio repressivo, C.f. BRAGA, Maria Luiza Braga. *A Inquisição na época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo (1707-1759)*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. 1982. p. 247-248 e 182-190; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p 248-257 e 288-298.

<sup>37</sup>BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 340.

<sup>38</sup>O frade Valetim da Luz foi relaxado ao braço secular em maio de 1562, condenado por "luterano". Frade eremita da ordem de Santo Agostinho, fez parte de uma ala reformadora da ordem, que defendia que a Bíblia e os principais ofícios católicos fossem traduzidos para o português, e era absolutamente crítica em relação aos métodos inquisitoriais. Ele pregava publicamente essas ideias e foi denunciado por duvidar das Sagradas Escrituras, do purgatório, da veneração dos santos e do poder do papa, o que pesou na sua condenação como protestante. A repercussão de sua execução, bem como de outras pessoas de seu círculo, estimulou críticas do humanista português Damião de Gois, processado posteriormente pelo Santo Ofício devido à sua postura favorável aos judeus na sua crônica sobre o rei D. Manuel I. Pero Álvares, da alcunha "o judeu grande", apoiou com seus cabedais ações dos cristãos novos junto ao Papa

envolvido em um sistema em que denunciava e confessava para se proteger de penas mais duras, o que foi fortemente criticado no libelo *A origem da denominação entre cristãos-velhos e cristãos-novos em Portugal* (1748), do ilustrado português Antônio Nunes Ribeiro Sanches. O autor começa o libelo com um histórico do estabelecimento dessa distinção, que usa para sustentar seu argumento de que jamais houve qualquer projeto de perseguição aos adeptos do judaísmo que tenha sido pensado com interesse na utilidade do Reino ou da Igreja. Isso porque essa perseguição apenas fez com que os desvios de fé e a sedição entre os súditos da Coroa tenham se multiplicado invés de terem sido extirpados. Um dos grandes motores disso, segundo o autor, é o segredo processual do Santo Ofício. De acordo com Sanches, a engrenagem do segredo favorece a punição dos verdadeiros cristãos, pois os induz a confessar práticas heterodoxas à Inquisição, mesmo quando inocentes. Contrariamente, pessoas ímpias, já em maior contato com os procedimentos inquisitoriais, por já terem sido presas ou por terem parentes ou amigos próximos que caíram nas malhas inquisitoriais, cientes dos procedimentos e riscos, conseguiam administrar os procedimentos de confissão e denúncia para satisfazer as autoridades e, com isso, não eram condenadas. Por isso, continua Sanches, o verdadeiro fiel, de quem o véu do segredo judicial escondeu todos os procedimentos inquisitoriais, é muito mais vulnerável a sofrer as mais duras penas do Santo Ofício do que o ímpio, que já conhece os procedimentos inquisitoriais, talvez, desde a infância<sup>39</sup>.

Bartolomé Bennassar dedicou um capítulo inteiro de sua famosa obra a respeito da Inquisição espanhola para tratar do que chamou de "pedagogia do medo", termo que o autor usou para se referir a um conjunto de mecanismos que, como demonstra, foi o maior responsável pela Inquisição durar, com relativo poderio e estabilidade durante, aproximadamente, três séculos. Bennasar considera que as engrenagens do

---

Paulo III para que se impusessem limites à Inquisição, como a proibição do segredo judicial. Continuou esta campanha para que houvesse um "procedimento conforme a misericórdia e preceitos evangélicos" junto a D. Henrique, até que foi acusado de judaizar e, em 1541, preso. Foi queimado em Évora no auto-de-fé de dezembro de 1543. C.f. MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 82 e 52. Sobre o processo de Damião de Góis: C.f. Idem. Católico sou, não luterano: o processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In: SERRÃO, José Vicente. *Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, 2002. p. 20-42.

<sup>39</sup>SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Origem da Denominação e Cristão-Velho e Cristão Novo em Portugal*. Transcrição e prefácio de Raul Rêgo (1913-2002). Lisboa: Ed. Sá da Costa, Coleção Clássicos, 2010.

segredo foram um instrumento central, apesar de não único, de perpetuação ao longo de tanto tempo do temor generalizado em relação à Inquisição. Mas esse procedimento não foi uma inovação dos tribunais de fé. O segredo judicial do Santo Ofício acompanhou uma tendência da justiça do limiar da Idade Moderna, ao longo do desenvolvimento dos Estados nacionais, em que se entendia que todo o procedimento criminal, da denúncia até a sua sentença, demandava algum segredo<sup>40</sup>. A Inquisição espanhola, como explica Bennassar, somente aperfeiçoou esse mecanismo, comum em toda a Europa, exceto na Inglaterra, por se tornar um excepcional meio de se preservar e incentivar as delações. Isso acontecia devido ao acusado não saber nem por que estava preso, além de não poder receber visitas de seus familiares nos cárceres secretos do Santo Ofício e não ter como saber quantas ou quais testemunhas tinha contra si<sup>41</sup>. No *Directorium Inquisitorum*, de Nicolau Eymerich e traduzido e comentado por Francisco Peña, a justificativa para se manter o segredo processual se dá por conta dos riscos que o inquisidor, o processo e os delatores estariam sujeitos a retaliação das famílias dos delatados, especialmente as mais "ricas e generosas"<sup>42</sup>.

O segredo processual usado pela Inquisição e a forma com a qual ele absorvia os acusados levaram Antônio José Saraiva a compará-lo ao universo narrado por Franz Kafka, no romance *O Processo* (1925). A forma como o protagonista Joseph K é envolvido em um processo em que o personagem não sabe das culpas de que foi acusado, não tendo contato algum com seus acusadores ou juízes ao longo de todo o procedimento, serviu a Saraiva para afirmar que se "há um universo kafkiano com realidade histórica, esse é o universo inquisitorial português", que o autor comparou aos processos contra cristãos novos<sup>43</sup>. Apesar de eloquente, a comparação feita por

---

<sup>40</sup>VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial*. Ed. Campus. Rio de Janeiro, 1989. p. 191.

<sup>41</sup>BENNASSAR, Bartolomé. La pédagogie de la peur. In: *L'Inquisition Espagnole: XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Collection Marabout Université. Paris: Hachete, 1979. p. 123-124.

<sup>42</sup>EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores: Escrito por Nicolau Eymerich em 1376 e comentado por Francisco Peña em 1578*. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993. p. 223.

<sup>43</sup>*O Processo* (1925) é uma obra do escritor Franz Kafka, cujo protagonista, Joseph K., acorda certa manhã e é preso por razões que desconhecia, sendo sujeito a um julgamento absolutamente incompreensível, por um crime não revelado, e sustentando sua inocência até quase o final da obra, quando os acusadores o indagam sobre se ele era "inocente do quê?". Saraiva comparou a condição de Joseph K. a três casos exemplares de processos contra cristãos novos, com destaque ao do dramaturgo luso-brasileiro Antônio José da Silva, conhecido como "o judeu", que foi relaxado ao braço secular pela Inquisição em Lisboa, em 1739, por judaísmo. A similitude principal identificada pelo autor está na



Saraiva deve ser vista com alguma reserva por conta dos grandes riscos de anacronismo, comuns em alguns trabalhos que recorrem à documentação inquisitorial se fazendo aproximações demasiado próximas à realidade das experiências totalitárias do início do século XX<sup>44</sup>. Todavia, Saraiva acaba aproximando-se da explicação dada por Bennassar sobre o segredo porque ambos entendem que ele foi, no decorrer da existência dos tribunais do Santo Ofício, um mecanismo central de difusão do medo, já que envolvia os indivíduos em uma engrenagem que os levava a confessar independentemente de serem inocentes ou não: tratava-se de uma fábrica de culpados.

Como mencionamos, esse procedimento foi abolido pelas Reformas pombalinas no Santo Ofício<sup>45</sup>. No título referente às *Provas que não de se reputar para a convicção dos réus negativos ou diminutos*, confirma-se uma postura contrária ao segredo processual, atribuindo a esse procedimento todo um histórico de penas excessivamente violentas dadas pelos tribunais de fé, respaldadas pelos regimentos anteriores. Isso porque:

(...) publicada contra os Réus a prova da Justiça, suprimidos os nomes das testemunhas que os acusaram, expostos pôr este modo os Réus à defesa improvável de uma negativa vaga e genérica, ou à consternações de deporem às cegas, que se declararam com todas quantas pessoas lhe fornece a sua memória, para verem se este pôr modo dão, ou tacam nas pessoas que os acusaram.

---

descrição feita por Kafka da burocracia de um obscuro sistema jurídico, bem como de todo o segredo processual, situação que tornava o acusado na condição de previamente culpado, a mercê totalmente da vontade dos acusadores. O medo, a insegurança e a desconfiança, além da falta de contato do acusado com seus juízes e acusadores, são, segundo Saraiva, produtos dessa forma de funcionamento do processo que, segundo ele, era incompatível com uma verdadeira imparcialidade do juízo e levavam à condenação de inocentes. C.f. SARAIVA, Antônio José. Op. Cit., p. 57 e p. 85-100; KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução, organização e prefácio: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM (Coleção L&PM Pocket), 2006.

<sup>44</sup>Sobre esse tema, C.f. FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História e Historiografia*. Ouro Preto: Número 8, Abril 2012. p. 25.

<sup>45</sup>Importante salientar aqui que o "segredo" não foi visto de maneira negativa somente na linguagem regimental, pensando-se somente no processo e nos procedimentos investigativos da própria Inquisição. O "segredo" tem abordagens diferentes dentro da relação entre Inquisição e aqueles a quem perseguia. O segredo servia também como um mecanismo para se acusar grupos considerados heterodoxos. O "segredo" das "reuniões e sociedades secretas" dos maçons ou a clandestinidade das publicações, assim como as reuniões entre os libertinos foram amplamente mobilizados em tom acusatório pela Inquisição. Reunir-se ou publicar-se algo secretamente era algo passível de desconfiança ou suspeição de heterodoxia. O mesmo "segredo", na ótica dos libertinos, poderia ter uma conotação positiva como uma forma de autoproteção em um contexto em que eles eram vigiados constantemente. Nos ocupamos com o "segredo processual", mas é possível outras abordagens. C.f. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774)*... Op. Cit. p.,970.

E completa, afirmando que:

(...) sem se ter feito a devida reflexão, que não podem acreditar-se declarações vagas, e feitas pela consternação em que o mesmo S. Ofício tinha posto os Réus, com a negação dos nomes das pessoas que os acusaram, e que assim, consternados, o medo da morte lhes fazia fingir declarações que nunca houve<sup>46</sup>.

As implicações do fim desse procedimento podem ser entendidas em duas frentes importantes: primeiramente, um maior conhecimento da ação investigativa e processual do Santo Ofício, ampliando-se os mecanismos de defesa dos acusados, o que também lhes possibilitou antecipar-se às ações dos denunciantes ou mesmo das autoridades; em segundo lugar essa mudança procedimental contribuiu para um processo de desgaste da percepção que os heterodoxos tinham do poder e autoridade inquisitoriais, não mais revestidos pelo segredo. Assim, o fim do segredo processual contribuiu indiretamente para a corrosão de alguns dos mecanismos que disseminavam o medo em relação aos tribunais de fé no mundo luso-brasileiro. Verificamos isso nas proposições em que se nota uma defesa da tolerância religiosa articulada a uma menor reverência à Inquisição, entre outros elementos.

Um processo importante nesse sentido é o do gramático e dicionarista Antônio de Moraes e Silva, que foi denunciado pela primeira vez em 1779 por herético, maçom, libertino e apóstata, apresentando-se posteriormente ao Santo Ofício em 1785 e depois sofrendo mais um processo que durou de 1806 a 1810. Na primeira denúncia, o então estudante de geometria de 23 anos de idade Francisco Cândido Chaves contou ao inquisidor Manoel Antônio Ribeiro, na Inquisição de Coimbra, que, ao pedir comida em uma república localizada na Travessa de Sub-Ripas, onde viviam alguns estudantes brasileiros e de Lisboa, também frequentada por Moraes e Silva, percebeu que naquele local se comia livremente carne na quaresma e se discutiam diversos pontos de religião com demasiada liberdade, além de lá ser comum citarem autores como Voltaire e Rousseau, e a esse último se referiam como "profundíssimo filósofo". Chaves contou ainda algumas das proposições que ouvia de Moraes e os demais estudantes coimbrãos, que diziam que o Inferno era uma fábula assim como o purgatório, de que a alma era mortal porque, estando no corpo, havia de ocupar espaço e portanto, era corpórea e, por conseguinte, mortal; que alguns fatos da Escritura existiam somente para conter os

---

<sup>46</sup>Ibidem. *Livro II, Título IV, Caput.* p. 914.

homens na sociedade, e em muitas partes as Escrituras eram fabulosas e noutras continham fatos pecaminosos ou menos lícitos; diziam que as missas eram história para ganhar dinheiro, escarneciam das indulgências, de suas virtudes e também da autoridade pontifícia; falavam contra o clero regular e contra o estado eclesiástico e que também era errado tentar provar a virgindade de Nossa Senhora pela razão natural e que, para prová-la, dever-se-ia o fazer somente pela Escritura sagrada, que os estudantes negavam. Com essa primeira denúncia não se chegou a abrir algum processo, visto que o Conselho Geral do Santo Ofício não autorizou tal procedimento por haver somente uma testemunha, embora tenha determinado que os inquisidores procedessem de maneira a encontrar uma outra que concordasse com o denunciante<sup>47</sup>. Ao todo, foram mais 26 denunciados juntamente com Morais e Silva<sup>48</sup>.

Os inquisidores, com efeito, interrogaram outras pessoas, a começar pelo quintanista João Laureano Nunes Leger. Mas se destacam novamente as denúncias feitas por Francisco Cândido Chaves, em sua segunda apresentação ao Santo Ofício, desta vez mais diretas contra Morais e Silva. Chaves apresentou-se à Inquisição em 29 de maio de 1779, e relatou que, após sua primeira denúncia, alguns dos denunciados, entre os quais Morais e Silva, chamaram-no a um quarto e lhe disseram que desconfiavam do Santo Ofício e, por isso, vinham confessar que tinham um companheiro tolo de Universidade, que, no caso, era o próprio denunciante Francisco Chaves, a quem, por mera brincadeira, convidaram para a "seita dos Pedreiros Livres" e, por isso, caso fosse chamado, não desdissesse suas declarações. Chaves se apresentou novamente dias depois, com acusações ainda mais diretas a Morais e Silva, nas quais dizia que sobre o então estudante e futuro gramático que:

Ouviu-lhe dizer que o Santo Ofício era um tribunal estabelecido sem autoridade pois, com bulas falsas, viera a Portugal um italiano, Savedra, o instruíra, com auxílio dos padres da companhia [de Jesus]; era o Santo Ofício contrário à Escritura Sagrada pois Cristo mandava que ninguém fosse obrigado a crer na sua lei com violência e o Santo Ofício obrava mal em obrigar por força a seguir a religião cristã, pois devia ser livre a cada um seguir a religião que melhor se ajustasse à sua razão. Só, por política,

---

<sup>47</sup>BAIÃO, Antônio. *O dicionarista e gramático Antônio de Morais Silva*. In: \_\_\_\_\_. *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Volume II: Homens de letras e ciencias por ela condenados – Varia. Edição do Anuario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1912. pp. 102-105.

<sup>48</sup>DINES, Alberto. Op. cit. pp. XXIV-XXVI.

compreendia pois a Inquisição; para evitar as diferenças de crenças no mesmo país<sup>49</sup>.

Mas antes dessas novas denúncias feitas por Chaves, Morais e Silva já havia se apresentado à Inquisição de Coimbra. Mostrou conhecer os procedimentos e legislação inquisitoriais ao não negar as proposições, e sim confessá-las, de forma a não correr riscos de ser condenado como negativo. Reafirmou a troça que fez com Chaves em seu suposto convite ao seu denunciante para ser um pedreiro livre, deixando por alto que talvez a denúncia que o mesmo fez poderia ser produto de uma retaliação por causa da brincadeira. No dia seguinte à apresentação de Morais e Silva, Francisco Chaves se reapresentou à mesa da Inquisição de Coimbra e disse que Morais e Silva e outros estudantes haviam se reunido e decidiram se apresentar ao Santo Ofício antes de serem formalmente acusados, precavendo-se de prejuízos maiores. Todos combinaram, conforme a denúncia, a história sobre o convite para a "seita" dos pedreiros livres. E após sua apresentação, antes de ter sua prisão ordenada pelo Santo Ofício, Morais e Silva fugiu para a Inglaterra<sup>50</sup>.

A denúncia deixa a entender que, dentro do entendimento tanto do denunciante, quanto das autoridades ou do grupo de estudantes do qual fazia parte Morais e Silva, em Coimbra, era possível se conhecer os procedimentos do Santo Ofício ao ponto de combinarem suas respectivas ações para se evitar ou minimizar as chances de se cair nas suas malhas. Tal situação seria menos provável se os sobreditos estudantes denunciados fossem presos e inquiridos com base na acusação somente de um único denunciante, como fora possível ao longo da maior parte da história da Inquisição de Portugal. Nesse processo, há indícios claros de que uma das possibilidades que se abriu mais concretamente com o fim do segredo judicial do Santo Ofício foi que o conhecimento dos procedimentos inquisitoriais pudesse ser mais amplamente difundido entre os libertinos, de forma que lhes possibilitasse antecipar os movimentos das autoridades, protegerem-se ao premeditar o uso de mecanismos como o das apresentações, ou mesmo de combinarem depoimentos, desqualificar seus

---

<sup>49</sup>BAIÃO, Antônio. Op. Cit., p. 106.

<sup>50</sup>Ibidem. p. 117-126; BARATA, Alexandre Mansur. Op. Cit., p. 60-63; A respeito da perseguição a Antônio de Morais e Silva, C.f. NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros "afrancesados" na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais e Silva. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1990. pp. 357-371.

denunciantes, ou ainda, como fez Moraes e Silva, fugirem antes de ser presos, ao saber de antemão dessa possibilidade. Além do conhecimento sobre os procedimentos inquisitoriais, as proposições indicam que Moraes e Silva e os estudantes coimbrãos consideravam a Inquisição ilegítima, e tais asserções vinham acompanhadas pela defesa de uma tolerância religiosa, amparada na interpretação crítica das Escrituras Sagradas em diálogo com os debates iluministas, bem como na defesa da liberdade de consciência, e também nas críticas à coação religiosa. Sobre esse ponto, voltaremos mais adiante.

Vários outros estudantes do círculo de Antônio de Moraes e Silva foram processados pelo Santo Ofício, como já foi mencionado. Foi o que aconteceu com Manuel Galvão, formado em filosofia e natural da Bahia, acusado de libertinagens no ano de 1778. Dentre as culpas que lhe foram atribuídas no processo do estudante Francisco José de Almeida, constam algumas vivenciadas com seus colegas de universidade, como Joaquim Cavalcante, "Mello", "Moraes" e Joaquim José da Silva. Nos idos de 1777, segundo as culpas apuradas com seus colegas que estavam nos cárceres inquisitoriais, Galvão mantivera discussão:

(...) sobre pontos de Religião, especialmente, com o dito Melo, que fez Bacharel em Medicina<sup>51</sup> queixando-se da facilidade com que este [Manoel Galvão] despistava sobre o Materialismo, de que era loquaz, pelo sistema digo sequaz pela leitura do Sistema da Natureza, que dizia o mesmo Moraes<sup>52</sup> lera aquele, mas não lhe lembra o autor, e supõe ser Mirabó [sic]

Acrescentam-se, ademais, informações referentes à fuga de Moraes e Silva:

[a] facilidade do dito Joaquim José da Silva comer carne toda a Quaresma com uma mulher castelhana, que tinha em sua companhia, e persuadindo Diogo José ao dito Moraes, que não fugisse, dando-lhe para isso algumas razões, pelas quais não [o] devia fazer, respondeu, que se arrependia de lhe ter comunicado a sobredita sua resolução e passado algum tempo, desaparecendo o dito Moraes, suspeitaram, que tinha escondido, ao que o persuadiu o dito Diogo José, e que assim esperasse até se o buscavam, pelo Santo Ofício, para o prenderem, com o que se ausentaria<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Muito provavelmente Francisco de Mello e Franco, autor de *Reino da Estupidez* (1778) e *Medicina Theológica* (1793), que fora estudante em Coimbra à mesma época que Galvão e também fora acusado pela Inquisição, por libertino.

<sup>52</sup> Antônio de Moraes e Silva, já referido.

<sup>53</sup> "(...) sobre pontos da Religião, especialmente, com o sobredito Mello, que fez Baxarel em Medecina, queizandosse da facilidade com que este despistava sobre o Materialismo, de que era loquáz, pelo sistema digo sequaz pela leitura do Sistema da Natureza, que dezia o mesmo Moraes lera aquele, mas

Galvão, ao lado de outras pessoas, foi apresentado como um conhecedor do livro *Sistema da Natureza*, ou *Système de la nature ou des loix du monde physique & du monde moral* (1770), publicado pelo Barão D'Holbach, em francês, sob o pseudônimo de Mirabeau. Ele também foi descrito na denúncia como *loquáz* quanto às suas ideias materialistas. No mesmo contexto, tal leitura convive práticas consideradas heterodoxas, executadas com outros acusados. Voltando ao mesmo Manuel Galvão, Francisco José de Almeida disse em depoimento que Galvão proferiu:

(...) algumas proposições ímpias, de que se não pode lembrar, por que pouco assistia ao dito Galvão, e ao jogo em que eram companheiros, do dito, os dele réu, dos quais (...) não sabe se se declaram com o dito Galvão, dos sentimentos que tinham errados a respeito da Religião (...) do dito Galvão só se lembra ter ouvido disputar no Laboratório de Química, e casa de Manoel Joaquim na presença deste, com um estudante chamado Alexandre cujo sobrenome não sabe, natural de Almeria, que neste ano se doutorou em Filosofia, sobre a Imortalidade da Alma, que defendia o dito Alexandre, e o dito Galvão dizia, que não somente era mortal, mas material, questão, que passava em forma de argumento, rindo-se se o dito Galvão, ao qual contudo, não ouviu desdizer, nem protestar contra o erro da sua asserção, que acabou dizendo, que os homens de grande juízo, tinham mais (...) do que os de pouco, dando a entender, que tudo era matéria, em que se imprimiam as ideias, que faziam os mais atos de entendimento<sup>54</sup>.

Galvão, portanto, foi acusado de defender a materialidade e mortalidade da alma com base no sistema que teria conhecido na Baron D'Holbach. Por sua vez, a

---

não lhe lembra o autor, e sopoem ser Mirabó. [a] facilidade do dito Joaquim Joze da Silva comer carne toda a Quaresma com huma mulher castilhana, que tinha em sua companhia, e persuadindo Diogo Joze ao dito Morais, que não fugisse, dando lhe para isso algumas razoens, pelas quais não devia fazer, respondeo, que se arependia de lhe ter comonicado a sobredita sua rezolução, e pasado algum tempo, dezaparecendo o dito Morais, suspeitarão, que se tinha escondido, ao que o persuadio o dito Diogo Joze, e que assim esperasse athe se o buscavão pelo Santo Officio, para o prenderem, com o que se ausentaria". *Culpas contra Manuel Galvão*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, Processo número, 13367. Fls. 9-10.

<sup>54</sup> "(...) algumas prepoziçoens ímpias, de que senão pode lembrar, por que pouco assistia ao dito Galvão, e ao jogo em que erão companheiros, do dito, os delle reo, dos quais (...) não sabe se se declararão com o dito Galvão, dos sentimentos, que tinhão errados a respeito da Religião (...) do dito Galvão so se lembra ouvido huma occazião disputar no Laboratorio de Quimica, e caza de Manoel Joaquim na prezença deste, com hum estudante chamado Alexandre cujo sobrenome não sabe, natural de Almeria, que neste anno se doutorou em Filozofia, sobre a Imortalidade da Alma, que defendia o dito Alexandre, e o dito Galvão dizia, que não somente era mortal, mas material, questão, que passava em forma de argumento, rindo se o dito Galvão, ao qual, com tudo, não ouvio desdizer, nem protestar contra o erro da sua aserção, que acabou dizendo, que os homens de grande juízo, tinhão mais (...) do que os de pouco, dando a entender, que tudo era matéria, em que se emprimião as idéias, que fazião os mais actos do entendimento". *Ibidem*. Fl. 5.

questão da mortalidade da alma é uma proposição que também é encontrada em uma documentação bem anterior às Luzes.

Já no processo contra o frade Henrique de Jesus Maria, de forma mais sutil, vemos também que a defesa da tolerância religiosa ocorreu sob uma série de indicações de haver, tanto por parte do próprio acusado quanto de pessoas que testemunharam a seu respeito, um conhecimento do procedimento inquisitorial. Também há críticas à Inquisição com argumentos que guardam alguma semelhança aos defendidos por Morais Silva e os estudantes de Coimbra citados. De acordo com o processo, em 21 de dezembro de 1791, o frade José do Amor Divino compareceu perante a mesa Santo Ofício a fim de denunciar o frade Henrique de Jesus Maria por ser libertino e viver de forma escandalosa, dizendo proposições absolutamente contrárias ao dogma católico. O frade José do Amor Divino dissera que o frei Jesus Maria falava "em matéria de Religião com liberdade escandalosa, tanto q[ue] por alguma vez hũ seu condiscípulo lhe disse: = tu es peor q[ue] Vultaire! ". A gama de acusações contra esse frade "pior que Voltaire" é vasta. O denunciante o acusou de declarar que se sentia mal quanto à criação dos tribunais do Santo Ofício, porque isso era obrigar ao homem a seguir uma religião, e que o mesmo homem nascera livre, dotado de razão e, como esta razão era boa e dada por Deus, podia o homem a usar para escolher aquela religião que melhor lhe parecesse; para isto, deveria experimentar ora uma, ora outra. Também denunciou que o dito frade, ao ser convidado a pregar sobre a vida de São Francisco, disse que não iria pregar sobre as chagas desse santo, já que elas seriam "petas", e não queria descer do púlpito e ouvir de alguém que pregou mentiras. Foi também acusado de ter e ler "Justino Febronio" e alguns livros proibidos, entre os quais "alguns textos de Zoller e as cartas do Rei Frederico II, da Prússia"<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> "(...) F<sup>r</sup> Henrique de Jezus Maria Maria nesse tempo, ali também morador, e hoje assistente no Convento da Convalecença adiante de Lisboa no sitio de Benfica, fallar em matéria de Religião com liberdade escandalosa, tanto q. por alguma vez hu seu condiscípulo lhe disse: = tu es peor q. Vultaire! Que o dito F<sup>r</sup> Henrique de Jezus Maria gostava mt<sup>o</sup> de ler livros que convertesem pontos de religião, e disciplina; q. tinha e lia Justina Febronio; que sentia mal da creação dos Tribunais do Santo Officio, porq. era obrigar ao homem a seguir uma Religião; que o mesmo homem nascera livre, e dotado de razão, e como esta era boa, como dada por Deos, della podia o homem usar para escolher aquella Religião, q. melhor lhe parecece; e q. p<sup>a</sup> isto, devia experimentar ora huma, ora outra; (...)q. encontrando se com o dito com o mesmo F<sup>r</sup> Henrique de Jezus Maria na véspera do dia, em que q. este havia de pregar das chagas de S. Francisco em o convento de Santo Antonio do Campo de S<sup>ta</sup> Anna em Lisboa, lh dissera:= amanhã vou pregar da vida de S. Francisco; porq: isto de chagas he petta; e não quero, q. algum ouvinte, quando eu descer do púlpito me diga que eu preguei mentiras". *Sumário de Henrique de Jesus*

Foram indicadas várias testemunhas ao longo da denúncia, na maioria, discípulos de Jesus Maria, que moraram com ele no mesmo convento.

A primeira testemunha indicada na denúncia inquirida pelo Santo Ofício foi o frei José de São Romão, que reafirmou a liberdade com que Jesus Maria debatia pontos de religião, dizendo que o acusado defendia que para se ter conhecimento se a religião era verdadeira ou não, ditava a razão que se experimentassem outras a fim de as comparar com a lei católica e, por fim, seguir qual fosse melhor<sup>56</sup>. Já o frei Bernardo de Santa Bárbara declarou que o mesmo Jesus Maria se opunha à religião católica em pontos que dizia que "excediam a nossa razão, e que não havia razão natural que as provasse, mas porque a Igreja assim tinha determinado", tais pontos eram julgados como provados. Declarou também que conviveu por três anos com Jesus Maria, sem tê-lo jamais visto se confessar e que, mesmo assim, comungava, além de dizer que o mesmo Jesus Maria dizia a missa com velocidade de oito a nove minutos, além de não fazer qualquer preparação para ela, com conhecimento e escândalo de todo o Colégio de Santo Antônio da Pedreira da Universidade de Coimbra<sup>57</sup>. Houve ainda o depoimento do frei Joaquim de Santa Helena, que afirmou que Jesus Maria era bastante loquaz ao defender a predestinação, cara à doutrina calvinista<sup>58</sup>. Todas as testemunhas até aqui, após reiterarem as acusações do frei José do Amor Divino, concluíram que o frei Jesus Maria fazia as várias defesas heterodoxas somente por "força de seu gênio" e que cedia ao ser repreendido.

O inquisidor Miguel Martins de Azevedo incumbiu o comissário Veríssimo Manoel de Azevedo Serra de inquirir um novo grupo de testemunhas, como era praxe na Inquisição a fim de averiguar se o primeiro grupo era merecedor de crédito, e um novo grupo de testemunhas foi inquirido. Os religiosos que o compuseram<sup>59</sup> confirmaram conhecer todas testemunhas do grupo anterior e também que eram de

---

*Maria*. IAN/TT Inquisição de Lisboa. Processo 6239. Fl. 4; Com as reformas pombalinas da Universidade, no Curso de Cânones: adotou-se o compêndio *Instituições Eclesiásticas*, de Justino Febrônio, claramente regalista e afinado com a linha oficial do pombalismo. C.f. RODRIGUES, Manuel Augusto. Tendências regalistas e episcopalistas nas bibliotecas de Coimbra do século XVIII. *Revista de história das ideias*. Vol. 10 (1988). p. 319-326.

<sup>56</sup>*Sumário de Henrique de Jesus Maria*. Op. Cit., Fls.16v-18.

<sup>57</sup>*Ibidem*, Fls. 21-23v.

<sup>58</sup>*Ibidem*, Fl. 19v.

<sup>59</sup>O frei Francisco de Santo Tomaz, o frei Caetano de São Joaquim, o frei José do Livramento e o frei Manoel da Epifania.



boa vida e bons costumes e não eram conhecidas como mentirosas. O único testemunho que destoava dos demais foi o do frei Simeão da Conceição, que afirmou que os religiosos que depuseram para a primeira comissão nomeada, apesar de "serem de boa vida e bons costumes, não se deve dar crédito a eles em juízo ou fora dele por seguirem doutrinas diversas das que a Igreja ensina", tendo o costume de afirmar que "as doutrinas antigas são rançosas e que sempre as modernas prevalecem"<sup>60</sup>. Depois de mais inquirições, em que as testemunhas quase sempre reafirmaram tudo o que foi dito pelos demais depoentes, exceto o mencionado Simeão da Conceição, em de julho 1793, o frei Jesus Maria se apresentou para confissão e admitiu ter tido "opiniões que favorecem a impiedade", sendo elas a "predestinação absoluta", negar o poder papal, além de reafirmar ler livros proibidos (já citados). Confessou, ademais, que em 13 de janeiro de 1793 mofou de religiosos que faziam procissão na qual vão apenas com "panos de honestidade"; e que "fora da confissão teve conversações ilícitas com uma pessoa do sexo feminino, solicitado pecados desonestos". No sumário, é citada a falta de provas e se recomenda que o acusado seja asperamente repreendido e "assine uma emenda"<sup>61</sup>.

Vemos outros elementos de defesa da tolerância religiosa nas proposições confessadas pelo presbítero secular João Pedro de Lemos Montes, apresentado à mesa do Santo Ofício de Lisboa em 8 de maio de 1779. Nascido em Portugal, em Vila Flor, comarca de Moncorvo, arcebispado de Braga, formou-se nos sagrados cânones em Coimbra. Lá, teria conhecido o "jacobino" Manoel Felix de Negreiros, notório libertino condenado pelo Santo Ofício português, nos primeiros anos do reinado de D. Maria I, por ser um heterodoxo leitor de Voltaire e adepto de ideias republicanas e materialistas, as quais lhe valeram diversos cárceres ao longo de uma conturbada

---

<sup>60</sup> "(...)dice, que os ditos Padres são de boa vida, costumes, reputação, e verdade, e só declarava serem muito faladores, e fazerm pouco cazo em matérias de governo, e cerimônias da mesma Provincia, e que a seos ditos não se pode nem se deve dar credito em juízo, e fora d'elle pela razão de seguirem doutrinas diversas daquellas, que a Igreja nos ensina, dizendo que as doutrinas antigas são rançosas, e que si as as modernas prevalecem, não sabe, nem lhe consta que sejam mentirozos, nem costumados a faltar á verdade, nem levantar falsos testemunhos". *Sumário de Henrique de Jesus Maria*. Op. Cit., Fls.31v-32.

<sup>61</sup>Importante notar que o frei Henrique de Jesus Maria menciona não ter solicitado sexo à mencionada pessoa do sexo feminino em "confissão", o que poderia vir a fazê-lo incorrer no delito de "solicitação", delito do qual ele foi suspeito no documento, ao confessar-se em mesa. *Ibidem*, Fls. 44-45 e 49.

vida<sup>62</sup>. O fato de ter conhecido Negreiros é importante ao analisarmos as proposições e os artifícios usados por Lemos Montes para se esquivar de maiores problemas com a Inquisição. Na sua apresentação, o presbítero confessou um leque vasto de proposições em que se entrecruzam leituras proibidas, dúvidas heréticas, tolerância e ceticismo em matéria religiosa. Ele afirmou ter incorrido em heresia formal<sup>63</sup> por impulso de sua juventude. Disse ter lido autores proibidos, entre os quais Voltaire, além de Jean Jacques Rousseau e Baron d'Holbach<sup>64</sup>. A partir dessas leituras, conta, desenvolveu uma

---

<sup>62</sup> Manoel Félix de Negreiros, segundo Ramos, foi um herege dogmatista, condenado pela primeira vez na década de 1770 pelo Santo Ofício, e cuja trajetória de problemas com a Inquisição e com a Intendência Geral de Polícia durou até as vésperas da invasão napoleônica, na segunda década do século XIX. Segundo Ramos, Negreiros fazia parte de um grupo relativamente numeroso de maçons e libertinos, dentre os quais se destaca o Marquês de Marialva, amigo pessoal e protetor de Negreiros contra autoridades, por exemplo, o intendente geral de Polícia Diogo Inácio de Pina Manique. Essa proteção valeu a Negreiros não ter sido degredado para domínios no ultramar por ordem do príncipe regente D. João, a pedido feito diretamente por Pina Manique. Negreiros foi acusado e condenado por ser assíduo leitor de autores franceses, tais como o Baron D'Holbach, Voltaire, entre outros, e de ser adepto do "sistema materialista" e também por ser conhecido por seduzir pessoas para seus ideais "materialistas e republicano", especialmente as mais jovens. Entre a década de 1790 e princípios do XIX, acompanhando os desdobramentos da Revolução Francesa, a trajetória de Negreiros ficou marcada por diversas prisões por parte da Intendência Geral de Polícia, por ser julgado entusiasta do que se chamava de *La Grande Nation*, que seria a expansão da Revolução Francesa às demais nações europeias, o que suscitava preocupações graves às autoridades lusitanas. C.f. RAMOS, Luiz Antônio de Oliveira. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. *Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Victor de Sá*. Universidade do Porto. Porto, 1991. pp.83-91.

<sup>63</sup>De acordo com o teólogo John Dely, nem todo erro de heresia é imputável. Para o ser, deve ser caracterizada como "heresia formal". Para defini-la, afirma que a perspectiva sobre forma e matéria da filosofia escolástica foi apropriada pelo direito canônico. Segundo o autor, a qualquer indivíduo batizado que expresse uma opinião conflitante com o dogma católico é patente o elemento material da heresia. Cabe, na perspectiva do direito canônico, se perguntar se o indivíduo entende que sua opinião conflita com o dogma e/ou com as Escrituras. Ao indivíduo, tendo consciência de seu erro e do conflito de sua opinião com o dogma, ainda deve-se perguntar se tal conflito se deveu a má instrução na fé ou algum outro fator atenuante. A heresia formal, no caso, caracteriza-se pela união da *matéria* da heresia (isto é, o comportamento, opinião ou expressões conflitantes com o dogma) com sua *forma* (isto é, a adesão consciente, formal e pertinaz ao desvio de fé). DALY, John S. *Pertinácia: Heresia Material e Formal*, 1999, tradução por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, Disponível em: <http://wp.me/pw2MJ-4a> Acessado em 30 jul. 2014. De: "*Pertinacity: Material and Formal Heresy*", Disponível em: <http://stobertbellarmine.net/pertinacity.html> . Acessado em 30 de jul. 2014.

<sup>64</sup> "Que em mez de Junho do anno de mil settecentos settenta e sinco, tempo em que seachava ordenado de subdiácono, preocupandose de curiosidade, e menos advertido da ruína, em que podia precipitarse, entrara a ler algumas obras ímpias, e prohibidas de Voltaire, e Rossau, e bem assim mais alguns manuscritos do Philosopho Militar; e por força desta licção', e das persuasoens, a que ella o havia inclinado, proferira varias propozicoens hereticas, que atacavão quase todos os Dogmas da Religião Catholica Romana"; As obras defesas indicadas na apresentação foram: *Le militair philosophe ou difficultès sur la religion proposées* (1768), de R. P. Malebranche, disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86225z> . Acessado em 30 de jul. 2014. ; além de títulos como "Análise da Religião Católica", "Exame importante da religião", que provavelmente se trata do *Examen des prophéties que servent de fondement à la Religion Chrétienne. Avfc: un essai de critique sur lès prophètes & les prophéties em général* (1768), do Baron D'Holbach, disponível em < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84571g>>. Acessado em 30 de jul. 2014, ou *Examen importante de la*

série de dúvidas heréticas sobre os diversos dogmas da fé católica. Duvidava da Santíssima Trindade, na qual não via sentido, pois um Deus não poderia ser ao mesmo tempo três; ridicularizava esse dogma ao se referir à Trindade como "um Deus de três cabeças encastado num pedaço de pão", também em referência ao sacramento da Eucaristia. Igualmente duvidava da Graça de Deus e da Divina Providência, já que, se elas existissem e tocassem mesmo às pessoas criadas por Deus, essas últimas não incorreriam no mal e não seriam condenadas<sup>65</sup>. Duvidava do Inferno e do Purgatório por considerar que a existência dos mesmos fosse contraditória com a misericórdia divina. E tudo isso o conduzia a uma espécie de percepção religiosa que misturava ceticismo, universalismo e tolerância religiosa, quando afirmava que:

(...) duvidava de todo o culto [e] veneração com que os cristãos adoram a Deus, parecendo-lhe tudo uma invenção dos homens, e que se lhe pode dar o mesmo culto com que o adoram os sacerdotes chineses e japoneses, e o que cada um quisesse. Da mesma sorte, duvidava da Providência de Deus, parecendo-lhe, que se a houvera, haveria de haver igualmente uma união de Religião, e uma uniformidade de culto com que [Deus] devia ser adorado, inferindo daqui, que não havia tal Providência e que todas as Coisas sucediam no mundo por um mero mecanismo, e causal evolução da matéria<sup>66</sup>.

---

*religion chretienne* (1736), de Bolingbroke, além de *Sermon des cinquante* (1749), de Voltaire, também atribuído à Malebranche, o qual o apresentado se refere como "O sermão dos cinquenta filósofos". Salientamos que a identificação dessas obras é um tanto quanto imprecisa, devido às dificuldades na transcrição paleográfica de títulos em línguas estrangeiras aportuguesados pelo apresentado ou pelo escrivão. *Processo do padre João Pedro de Lemos Montes*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 06661. Fls. 8, 8v, 9 e 10 e 10v.

<sup>65</sup> "(...)declara primeiramente Que elle duvidara de Misterio da Santissima Trindade, não podendo crer que hum Deos tivesse tres Pessoas distinctas, e por isso proferira algumas vezes, que o nosso Deos era o Deos das tres cabeças encastado em pam; Que igualmente duvidara do Misterio da Encarnação, não podendo crer que hum Deos immenso, que não cabe em todo o Mundo, se uniu hipotatticamente á natureza humana, e se reduzise a caber no ventre de Maria Santissima. Da mesma sorte duvidara do Santissimo Sacramento da Eucaristia pela mesma razão de que sendo hum Deos Immenso, se reduzisse a estar no mesmo Sacramento de baixo das espécies de Pão e Vinho somente, e não estar em toda a parte. (...) Da mesma sorte duvidara da graça de Deos, e dos seus Auxilios, parecendo lhe, que se o homem não podia salvarse por si só, e sim que Deos lhe desse os auxilios necessários da sua graça se com effeito, não visse a salvarse não era por culpa sua, mas sim do mesmo Deos, por lhe não ter dado os ditos auxilios necessários (...)" *Ibidem*. Fls.12, 12v e 13.

<sup>66</sup>"Da mesma sorte duvidava de todo o culto veneração com que os christãos addorão a Deos, parecendo lhe tudo huma invenção dos homens, e que se lhe pode dar o mesmo culto com que o addorão os sacerdotes chineses e japoneses, e o que cada hum quizesse. Da mesma sorte, duvidava da Providencia de Deos, parecendo-lhe, que se a houvera havia de haver igualmente huma união de Religião, e huma uniformidade de culto, com que devia ser addorado, inferindo daqui, que não havia tal Providencia e que todas as Couzas succedião no mundo por hum mero mecanismo, e cazual evolução da matéria". *Ibidem*. Loc. Cit.

Um ponto importante que diferencia Lemos Montes, por exemplo, do frei Jesus Maria, foi o fato de ele haver "colado" ao longo de todo o documento sua adesão à heresia formal e libertinagem com a influência que teria recebido de Manuel Félix de Negreiros, de quem conseguia livros proibidos. Tais livros teriam sido, segundo ele, o ponto de partida de suas deduções heréticas. Esses acusados de libertinagem e outros "desvios de fé", no final do século XVIII, demonstravam ter conhecimento dos procedimentos do Santo Ofício e entendiam a delação de outros acusados poderia diminuir suas penas. Para não serem responsáveis pela condenação de pessoas próximas, sabiam que poderiam denunciar pessoas que conhecessem por crimes pelos quais elas já tivessem sido condenadas ou confessados à Inquisição. Um documento que descreve bem esse procedimento é o já citado *Origem Denominação e Christão-Velho e Christão Novo em Portugal*, de Ribeiro Sanches<sup>67</sup>. Segundo análise que Anita Novinsky fez da perseguição de Antônio de Moraes e Silva e do grupo de estudantes coimbrãos aqui também analisados, foi procedimento conhecido dos libertinos atribuir suas culpas também à leitura de livros defesos como forma de autodefesa, recurso que Lemos Montes deixa indícios claros de conhecer<sup>68</sup>. Ainda que não seja possível provar que os procedimentos narrados por Ribeiro Sanches ou analisados por Novinsky tenham, de fato, sido usados por Lemos Montes, é muitíssimo provável que tenham sido conhecidos por ele, especialmente considerando que ele afirmou frequentar os mesmos círculos letrados de libertinos de seu amigo Negreiros e do Marquês de Marialva. Caso tenha sido mesmo essa a intenção, ela logrou êxito, já que Lemos Montes, além de receber uma pena leve, ainda se manteve em um cargo eclesiástico: foi sentenciado num auto-de-fé privado, em 13 de setembro de 1779, à abjuração em forma, instrução na fé católica, a penitências espirituais e ao pagamento de custas e, depois de findado o processo, passou de diácono para presbítero<sup>69</sup>.

Nos processos contra o frei Jesus Maria e contra Antônio de Moraes e Silva, e também na apresentação do presbítero Lemos Montes, observamos haver conhecimento por parte desses libertinos dos procedimentos do Santo Ofício, embora não seja possível afirmar com absoluta veemência que, de fato, as apresentações,

---

<sup>67</sup>C.f. SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. Op. Cit., pp. 37-39.

<sup>68</sup> C.f. NOVINSKY, Anita. Op. Cit. pp. 357-371.

<sup>69</sup> *Processo do padre João Pedro de Lemos Montes*. Op. Cit. Fls. 8 v, 9,10v, 12 v e 13 v.

denúncias e depoimentos foram combinados ou, pelo menos, bastante calculados. O que é totalmente possível de se inferir é que os libertinos da segunda metade do século XVIII sabiam o suficiente das engrenagens do Santo Ofício e viveram dentro de um contexto em que os mecanismos de defesa contra os tribunais de fé já estavam bastante ampliados em comparação a períodos anteriores, o que parece ter influenciado fortemente suas ações. Evidentemente, não se pode afirmar que falsos testemunhos ou depoimentos combinados tenham sido uma novidade dos libertinos, muito menos que o eram os diversos procedimentos de autodefesa, como denunciar pessoas já condenadas, como indicam referida obra de Ribeiro Sanches e episódios como a Conspiração de Bragança<sup>70</sup>. Mas com o fim de procedimentos como os das prisões a partir de um único testemunho e com o fim do segredo processual, apareceu para os libertinos um leque maior de possibilidades de defesa contra a Inquisição. É evidente que nem Morais e Silva, nem Lemos Montes ou frei Jesus Maria foram absorvidos pelo processo inquisitorial nos moldes da descrição de Saraiva, na comparação com o processo kafkiano.

Outro elemento importante, segundo Bennisar, da "pedagogia do medo" está na "força do exemplo", referindo-se às penas públicas, em especial, o auto de fé. Especificamente quanto aos autos de fé, o autor ressalta que a sua função e característica central era a de imprimir na memória do expectador o temor ao Santo Ofício<sup>71</sup>. A execução do padre Gabriel Malagrida foi o último grande auto de fé público da Inquisição portuguesa, em 1761. Sua perseguição e morte repercutiram em toda a Europa, e versões do seu processo foram traduzidas e circularam em diversos idiomas<sup>72</sup>. No primeiro parágrafo do título XV do Regimento de 1774, há uma ordem expressa

---

<sup>70</sup>A Conjuração de Bragança consistiu em um episódio singular de resistência de uma comunidade de cristãos novos, em Bragança, contra o Santo Ofício, em 1597, marcada por uma mobilização conhecida, na documentação inquisitorial, como "conjuração dos falsários". Os cristãos novos, de forma a protestar contra os juizes da Inquisição, adotaram a tática de confissões e denúncias em massa, com o objetivo de obstruir a ação regular dos inquisidores na região conhecida como um "dos grandes focos de cripto-judaísmo de Portugal", denunciando-se, inclusive, cristãos velhos por práticas judaicas. Alguns dos cristãos-velhos foram, inclusive, relaxados ao braço secular após essas denúncias, e o embaraço internacional pelo qual a da Inquisição de Portugal passou se fez sentir até o Perdão Geral de 1604. C.f. MARCOCCI, Giuseppe. A Inquisição Portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão Abrunhosa. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 7, 2007. pp. 31-81.

<sup>71</sup> BENNASSAR, Bartolomé. Op. Cit. p.139

<sup>72</sup>Por exemplo, Voltaire escreveu sobre o processo no capítulo 38 de *Precis du siècle de Louis XV* (1762), relatando, com imprecisões, a condenação do jesuíta e de outros que fizeram parte do atentado contra o rei D. José I, ressaltando aspectos apresentados como ridículos, absurdos e com um excesso de horror. C.f. MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. Op. Cit. pp. 343-344

para que não haja mais autos de fé e no *caput* do título e, além de atribuir novamente a adoção dos autos à "malignidade jesuítica", afirma-se que os mesmos "fomentaram a ignorância que tinham introduzido nestes Reinos, com geral escândalo das Nações estrangeiras"<sup>73</sup>. Ao longo do título, define-se que, na maior parte dos casos, os autos de fé deveriam ser substituídos por leituras de sentenças em mesa e que eles só aconteceriam no caso de heresiarcas ou dogmatistas reconhecidamente danosos e sediciosos<sup>74</sup>.

Possivelmente foi aos autos de fé que o abade Mourão se referiu quando dizia que a Inquisição já foi mais terrível noutros tempos. Outro documento em que se faz notar uma impressão parecida com a de Mourão é a denúncia referente a Nicolau Tolentino Sales, datada de março de 1796. O comissário da Inquisição de Lisboa, o reverendo Veríssimo Manoel de Azevedo Serra, passou ao inquisidor João Justiniano Farinha algumas informações sobre Sales, depois de ser incumbido pelo mesmo inquisidor de verificar se o acusado "he libertino, costumado a proferir, e seguir Prepoziçoens hereticas, temerarias e escandalosas". No documento, consta que o comissário levantou informações junto ao mestre de ofício de salteiro Francisco Henriques e o latoeiro José Pedro de Abreu, que confirmaram, por escrito, uma conversa que tiveram com Sales na loja do salteiro Henriques, em uma quinta-feira santa do mesmo ano. Segundo os denunciantes, Sales tinha o hábito de frequentar quaisquer festividades e missões da Igreja, sempre com o objetivo de criticar e dar apelidos aos pregadores e sermonistas. Os denunciantes disseram que na referida quinta feira, Sales apareceu diante deles na loja de Henriques, localizada no cais do porto da cidade de Santarém. Lá:

(...) dissera que ouvindo o sermão da cinza no dia antecedente em São Domingos lhe parecia, que o Pregador tinha ido de propósito a combater os libertinos. E, dizendo-se-lhe que no tempo presente se falava muito neles, Respondeu o dito Nicolau, que sim, havia muitos e espertos, [e o] que eles combatiam com mais força eram três, negarem a Existência da Eucaristia, a immortalidade e a virgindade de Maria Santíssima, que diziam eles, seguindo umas regras de Geometria [,] serem falsas. E dizendo-se-lhe que tudo isso nascia da ignorância deles, Respondera o dito Nicolau que não nascia da

---

<sup>73</sup> *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XV: Do que se há de observar nos casos, em que pela circunstância que concorrerem, se fazer indispensável a pública demonstração dos autos de fé.* Op. Cit., p. 930

<sup>74</sup>Ibidem. §2. p. 931

ignorância, mas sim de serem muitos sábios, porque se os não fossem não falariam nesses pontos. E dizendo se lhe os devia denunciar ao Santo Ofício e que incorria em excomunhão, Respondera o dito Nicolau que lhe não importava isso, e que já não havia excomunhões e foi embora<sup>75</sup>.

Acrescentava ainda que "havia um Ente lá em cima e as coisas do mundo cá se governavam". Os denunciante afirmaram ter repreendido Nicolau ao ouvirem tais afirmações, dizendo que essas proposições seriam "fruto de ignorância", mas Sales lhes retrucou prontamente, dizendo que esses libertinos o faziam por serem muito sábios. E, por fim, quando os denunciante o advertiram que ele deveria denunciar esses ditos libertinos ao Santo Ofício, caso contrário incorria em excomunhão, dizia "não haver mais" em seu tempo "excomunhão que prestasse"<sup>76</sup>.

Embora não conste qualquer prosseguimento da denúncia, cumpre-nos ressaltar alguns pontos presentes nas proposições atribuídas a Sales. Primeiramente, chama a atenção que sua defesa dos libertinos, atribuindo-lhes grande sabedoria por questionarem os dogmas católicos, acompanhada por um comportamento bastante irreverente em relação às festividades católicas, seguidas tão somente com o fito de criticar e ridicularizar os pregadores. Além disso, deixa indícios de que fundamentava na geometria, ou conhecia pessoas que o faziam, dúvidas heterodoxas bastante

<sup>75</sup> "[...] não tem serteza do dia, o parecendo como custuma todos os dias hum estudate = Nicoláo = e não lhe sabe o sobrenome, e que hé filho de hum porfessor de Rethorica = pello apellido = Sales = e morador para o Sitio de Alfama. Hé o ditto Nicoláo muito conhecido, e ser do seu costume ouvir sermoens de todas as festividades ahinda, que seja longe hindo muitas vezes a Igreja da Ajuda, e outras para ouvir os Pregadores, e craticando-os, e pondo-lhes suas alcunhas. E no dia de quinta feira primeira da quaresma aparecendo o dito Nicoláo = dissera que ouvindo o sermão da sinza no dia antecadente em Sâm Domingos lhe parecia, que o Pregador tinha hido de perpozito de combater os libertinos. E dizendo-se-lhe que no tempo presente se falava muito nelles. Respondeo o dito Nicoláo, que sim havia muitos, e espertos (?), que elles combatião com mais forza erão[?]trés, negarem a Existência da Eucaristia, a imortalidade, e a virgindadede Maria Santissima, que dizião elles seguindo humas regras de Geometria serem falsas. E dizendo-se-lhe, que tudo iSso nascia de ignorância delles. Respondéra o dito Nicoláo, que não nascia de ignorância, más sim de serem muito sábios, porque se os não fossem não falarião neSses pontos. E dizendo-se lhe os devia denunciar ao Santo Offiçio, e que incoria em excomunhão, Respondera o dito Nicoláo, que lhe não importava iSso, e que já não hávia excomunhões, e se foy embora". *Processo de Nicolau Tolentino Sales*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13436. Fls. 1, 2 e 2v.

<sup>76</sup> "[Nicolau Tolentino Sales, segundo o denunciante Francisco Henriques, chegou à sua loja no cais de Santarém] dizendo [rasura] q. tinha ouvido hu sermão em São Domingos q. paresia q. de porpozito hia pregar contra os libertinos diselhe Joze Pedro q. eles tinhao m<sup>ta</sup> Rezão os preguadores e q. eles libertinos q.erao hus tolos q. por hi, andavão dise d. lhe salão q. erão m<sup>to</sup> sabios pois Negavão a izistensia do Sacram<sup>to</sup>, Neguavão a puresa de N.S. neguavão a imortalid<sup>e</sup>. d'alma e dise lhe (...)eu Fran<sup>co</sup> Henrique q. taobem dirás que não havia deos disse ele q' ter pela Regra da germetria q' era um ente q' La estava em sima q' a Couza deste mundo ca se guovernavão elle dise Joze Pedro q' elle Nicollao os devia de nunciar essas pesoas q' dezião iso o q' ele respondeo q' dezião hiso por ahi q' ele os não conhecia diselhe Jose Pedro se o não denunciasses q' estava escomungado Respondeo q' não havia escomunhao q' prestasse e logo se retirou". *Ibidem*. Fls. 3 e 3v.

comuns no mundo luso-brasileiro<sup>77</sup>. Vale destacar sua fala de que “não havia mais excomunhões que prestassem” em sua época. É importante lembrar que a excomunhão, em todos os regimentos do Santo Ofício, era cabível aos hereges declarados e àqueles que permaneciam obstinados em seus erros. A Igreja não infligia morte corporal ao pecador, mas, em seu lugar, dava a excomunhão. Dada a excomunhão, o referido pecador seria *relaxado à justiça secular*, o que consistia em entregar o réu condenado pelo Santo Ofício à justiça civil para a aplicação da pena capital que era a morte na fogueira<sup>78</sup>. Mas isso não parecia ser uma grande preocupação para Sales. É possível interpretar essa fala como sendo nada mais, nada menos, do que: “não havia mais excomunhões em seu tempo que levassem alguém a ser relaxado ao braço secular em um dos grandes autos de fé”. Nisso podemos ver uma impressão sobre o Santo Ofício que vai ao encontro da que verificamos nas culpas apresentadas contra o abade Mourão, de uma Inquisição que, naquele momento, já não representava a mesma ameaça que representou num passado próximo. Evidentemente, isso nos coloca algumas questões a serem enfrentadas.

A supressão do segredo e dos autos-de-fé impactou o entendimento desses libertinos sobre a real ameaça que o Santo Ofício representava. Há de se considerar também, levando-se em conta as críticas do Cardeal da Cunha, que a supressão do segredo processual tenha tido um peso simbólico por descortinar o processo inquisitorial do que lhe encobria de mistério. Insistindo nas considerações de Bennassar sobre o peso simbólico dos autos de fé na memória coletiva, imprimindo com sua suntuosidade o temor à Inquisição, notamos que, à época em que ocorreram as denúncias e processos até aqui analisados, essa memória estava cada vez mais distante. Em um contexto marcado pelo que a historiografia recente denomina “dessacralização do mundo”, a supressão de procedimentos acusados de cobrir de obscuridade a ação inquisitorial ou de ritualizar e imprimir neles temor perante

---

<sup>77</sup>Proposições bastante conhecidas no mundo luso-brasileiro, como duvidar da virgindade de Maria Santíssima, da imortalidade da alma e da transubstanciação da hóstia no corpo de Cristo no Sacramento da Eucaristia. C.f. MOTT, Luiz B. Maria, *Virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil*. In: \_\_\_\_\_, *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. Campinas: Papirus, 1988. pp. 131-186; VAINFAS, Ronaldo. Op. Cit.; ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI*. Dissertação (Historia). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1991.

<sup>78</sup> C.f. MURAKAWA, Clotilde de Azevedo. *A Inquisição portuguesa: vocabulário do direito penal substantivo e adjetivo*. 1991. Tese (Doutorado). Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 1991.



expectadores deu, indiretamente, algum impulso para uma defesa da tolerância baseada na crítica desses tribunais.

Essa dessacralização do mundo, analisada por Roger Chartier, não confundida com uma descristianização, marcou parte século XVIII, ainda que tenha raízes no século XVII. Para o autor francês, foi um processo longo de corrosão da reverência do público com instituições tradicionais, mesmo por vezes em conformidade com ideias conservadoras, que acabou por tornar possível uma série de ações mais críticas e livres de laços de obediência, relacionada com o distanciamento da figura do monarca, com o fim de processos ritualizados como a cura das escrófulas, ou ainda as querelas entre o clero<sup>79</sup>. É importante de se notar que essa dessacralização não se dissociou do surgimento da chamada "esfera pública", que, no setecentos, modificou fortemente os mecanismos de imposição, divulgação e debate de ideias, bem como práticas de leituras, relação com livros e demais espaços e suportes de divulgação de ideias. Sistematizada por Jürgen Habermas, essa "esfera pública" foi formada por um fórum restrito e difuso, constituído por homens livres pelo uso de sua razão, submetida às leis imanentes de um público de pessoas privadas, em que se entende a liberdade como um privilégio da natureza humana, anterior à sociedade e contrária a todas as formas de despotismo. A partir de espaços específicos mais ou menos igualitários entre os iniciados a essa esfera pública, como lojas maçônicas e universidades, e através da imprensa e outros suportes de ideias, as discussões privadas desses homens livres, regulados pela razão iluminista, tomaram o espaço público e, gradualmente ajudaram na corrosão das instituições basilares do Antigo Regime<sup>80</sup>. Em escala menor do que nos Além Pirineus, observa-se também em Portugal e na América portuguesa a formação dessa esfera pública que, com algumas particularidades, também contribuiu para o abalo das estruturas do absolutismo. De acordo com Ana Cristina Araújo, apesar da censura e da atuação inquisitorial, no contexto intelectual português a partir de meados do século XVIII havia uma "República das Letras", composta por círculos de letrados, formada geralmente por "sinceros entusiastas" que "se encarregavam de divulgar e de discutir novidades filosóficas vindas do estrangeiro". Para eles, conforme

---

<sup>79</sup> CHARTIER, Roger. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Tradução: George Schlesinger. São Paulo: Unesp, 2009. pp. 143-148.

<sup>80</sup> HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução e apresentação: Denílson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2014. p. 150-176.

a autora, "as proibições impostas pela censura funcionavam mais como acicate e menos como obstáculo", já que "conheciam bem os meandros dos circuitos ilegais de comercialização do livro estrangeiro e podiam beneficiar (...) mediante licença régia, do privilégio de aceder à leitura de obras defesas"<sup>81</sup>. Luiz Carlos Villalta demonstra como que a partir desses núcleos surgiram movimentos, de proporções e objetivos variados, fortemente críticos ao *status quo* religioso e político luso-brasileiros, seja nos círculos de libertinos ou ainda, por exemplo, na Inconfidência Mineira<sup>82</sup>. A dessacralização no mundo luso-brasileiro relaciona-se ao processo de secularização, analisado por Roberto di Stefano nos países ibéricos entre os séculos XVIII e XIX, cujos marcos iniciais são as Reformas Pombalinas, em Portugal, e as Bourbonicas, em Espanha. Segundo Di Stefano, essas reformas marcaram um contexto de crescente perda de referências do religioso na vida coletiva, relacionado, porém não causado, pelas ditas reformas no âmbito institucional, o que não necessariamente foi acompanhado pela queda quantitativa de pessoas religiosas. Isso influenciou no surgimento de uma matriz ibérica de dissidência religiosa: trata-se de uma disputa por capitais simbólicos religiosos, da qual os libertinos luso-brasileiros, dentre outros agentes, tomam parte, em que questionamentos cada vez mais abertos contra o "monopólio" eclesiástico ou de instituições como a Inquisição da ortodoxia se dão no mesmo campo de disputa do discurso religioso<sup>83</sup>.

A partir dessa categoria "dessacralização" torna-se possível pensar que um processo em que as pessoas pudessem desenvolver uma postura menos reverente e mais crítica diante das instituições possa, de certa forma, ser desencadeado por mudanças que incidiram diretamente nos mecanismos que funcionavam de maneira a reforçar esses laços de obediência. O fim do segredo processual e dos autos de fé, mecanismos centrais de difusão do temor diante da Inquisição, suprimidos ao longo das reformas pombalinas, aparentemente serviu como catalisador do desgaste do temor quanto Santo Ofício, difundido e sacralizado desde o século XVI. A teatralização das execuções nos autos de fé já não existia mais e, assim, perdia força e a impressão de

---

<sup>81</sup>ARAÚJO, Ana Cristina: *O filósofo solitário e a esfera pública das Luzes. Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 202.

<sup>82</sup>VILLALTA, Luiz Carlos. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes...* Op. Cit. pp. 409-500.

<sup>83</sup>STEFANO, Roberto di. *Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008. pp. 158-160

poderio disseminada pelos tribunais de fé na memória dos súditos. Da mesma maneira, o fim do segredo retirou um aspecto de hermetismo marcante no processo inquisitorial, o que, em termos simbólicos, pode mesmo ter feito coro à referida crítica do cardeal da Cunha sobre esse procedimento.

Essa atitude menos reverente à Inquisição, vista nos libertinos, constantemente aparece em consonância com proposições em defesa da tolerância religiosa. Um exemplo importante é o do poeta Francisco Manoel do Nascimento, o Filinto Elísio. Ele foi denunciado em Lisboa por possuir um livro impresso na Holanda que continha críticas contundentes contra os tribunais de fé. Além disso, na denúncia consta que o poeta, ao ouvir que a religião dos mouros seria "a pior e a mais mal fundada das seitas", respondeu dizendo que "assim como nós entendemos que só a Religião Católica Romana é a verdadeira, os mouros e os chinos cr[e]em, e entendem que só a sua é a verdadeira", e que cada uma foi fundada por um profeta, sendo Jesus Cristo somente mais um desses profetas e que em todas as religiões poderia se encontrar a salvação. Há ainda uma curiosa alegoria, usada pelo poeta, colocando em dúvida que Deus teria enviado seu filho unigênito para a remissão dos pecados do gênero humano. No depoimento do familiar do Santo Ofício João da Silva contra Filinto Elísio, afirma-se que o poeta questionou:

Se entendia elle testemunha por cousa justa, boa e racionável, que hum homem rico que tinha um pomar e nelle posto hum caseiro para o seu trato e custodia, dando-lhe liberdade para usar e comer todos os frutos que produzisse, exceptuando-lhe somente por exemplo uma nogueira, e prohibindo-lhe expressamente que não tocasse em huma só noz e obrando o dito pomareiro pelo contrario de sorte que o senhor do pomar o veyo a saber, se lhe parecia, disse, cousa boa, justa, e racionável, que o senhor do pomar em lugar de castigar o dito pomareiro pela culpa que cometeo em tocar na fruta prohibida, castigasse antes dêsse a morte a seu filho primogênito inocente, e totalmente livre daquella culpa <sup>84</sup>.

Ao longo do processo foi ordenada a sua prisão, a ser executada em 04 de julho de 1778. A prisão não foi concretizada, pois Filinto Elísio conseguiu fugir, segundo testemunhas, para França ou Inglaterra, em um episódio inusitado: o poeta aproveitou o momento que o agente inquisitorial lhe pediu para se vestir, escapando enrolado em um saco e com uma peruca. A repercussão desse fato causou enormes

---

<sup>84</sup> BAIÃO, Antônio. *O poeta Francisco Manoel do Nascimento (1788)*. Op. Cit. p. 58.

constrangimentos à Inquisição lisboeta, responsável pelo caso<sup>85</sup>. Noutra processo, analisado por Luiz Carlos Villalta, Cipriano Barata, além de defender proposições como a da inexistência do Inferno e do Purgatório e concepções religiosas que se aproximam do deísmo, como que, "fora de um Ente Supremo, tudo o mais é fantasma e em nada se deve crer", dizia também que ele e seu cúmplice, Marcelino "só estão prontos a morrer pelos erros que seguem, que dizem não de se retratar se forem presos pelo Santo Ofício, permanecendo depois na Sua antiga crença"<sup>86</sup>.

Outro exemplo se refere ao caso de Maria Madalena Salvada. Seu caso também foi analisado por Luiz Carlos Villalta, no que toca seu envolvimento com José Joaquim Vieira Couto, aproximando seu comportamento e proposições com pontos que apareceram no romance *Teresa Filósofa (1756)*, do Marquês D'Argens<sup>87</sup>. O que nos interessa aqui, além de algumas de suas proposições, é seu comportamento frente aos inquisidores, que aparece na documentação. Salvada se apresentou em 27 de janeiro de 1804 ao Santo Ofício, pedindo audiência quando já se encontrava nos cárceres inquisitoriais, tendo sido presa à mesma época que seu amante, Vieira Couto<sup>88</sup>. Casada, abandonara seu marido para viver por um mês com o referido Vieira Couto para "praticar ações libidinosas". Dizia que duvidava "do defeito do sexto preceito, dizendo que Deus não se incomodava com ações libidinosas". Além disso, "dizia que não haveria pecados além de não dar socorro a quem precisa, quando se pode o fazer", e que durante o tempo que vivia em heresia formal não ia à missa, não rezava e não se confessava, além de comer carne em dias proibidos. Somam-se a isso algumas outras proposições e leituras de livros proibidos, além de evidências de envolvimento com a franco-maçonaria, delito pelo qual seu amante caiu nas malhas da Inquisição. Depois da apresentação, sua sentença foi um auto de fé privado em 18 de fevereiro de 1804, abjuração de leve, absolvida das censuras *ad cautellum*, instrução ordinária, penitências espirituais, pagamento de custas, e depois voltou a ser entregue à Real Casa Pia do

---

<sup>85</sup> Ibidem. p. 62-64.

<sup>86</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. As Imagens e o controle da difusão de ideias em Portugal no ocaso do Antigo Regime. *Blogue de História Lusófona*. Ano VI, março 2011. p. 71.

<sup>87</sup> Idem. Leituras Libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. pp. 76-97

<sup>88</sup> A respeito José Joaquim Vieira Couto, seu envolvimento com a maçonaria em Lisboa, perseguição e prisão pela Inquisição portuguesa e Intendência geral de polícia, C.f. BARATA, Alexandre Mansur. Op. Cit. pp. 50, 56, 84-85 e 100-102.

Castelo<sup>89</sup>. Mas o promotor Bernardo Barbudo de Figueiroa Seixas, depois dessa apresentação, enviou uma carta aos inquisidores sobre o comportamento de Salvada, o que os levou a uma nova inquirição. Na carta dizia que ela, após ser reconduzida à Casa Pia, continuou com desacatos às Sagradas Imagens, proposições blasfemas, e além dessas proposições, "injúrias à ordem e decência" do Tribunal, as quais requeria que fossem averiguadas<sup>90</sup>. Nas novas averiguações, além dos desacatos às imagens dos Santos, vemos que Salvada repetia a proposição de que só seria pecado não socorrer o próximo em caso de necessidade, além de dizer "que não havia Inferno porque debaixo do chão não havia fogo"<sup>91</sup>. Além disso, insultava os inquisidores ao dizer que os "Ministros do Santo Officio erão quatro babozos que faziaõ do direito torto, e do torto direito"<sup>92</sup>. Em seguida, na parte em que provavelmente o promotor se referia sobre a "decência do tribunal", os inquisidores descobrem que ela se correspondia com seu amante Vieira Couto, também nos cárceres, além de haver subornado guardas para poder recebê-lo em sua cela<sup>93</sup>. Esse novo processo custou a Salvada uma condenação como diminutiva.

Casos como os analisados supra indicam que, ainda que a repressão dos tribunais de fé representasse uma ameaça real, os mecanismos que historicamente serviram a eles para difundir uma imagem terrível passaram por um forte processo de desgaste a partir das reformas pombalinas. Esse desgaste indica haver uma dessacralização em relação ao Santo Ofício. Notamos esse tipo de atitude nas falas dos

---

<sup>89</sup> *Apresentação de Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9275.

<sup>90</sup> *Carta do Promotor Bernardo Figueiroa Barbudo Seixas sobre a ré Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. CX1625/16463. Fl. 1

<sup>91</sup> "Que por outra vez pegando hum Rozario o deitara ao chão, e pizara aos pez: e que á humas Veronicas que trazia com sigo taõbem as atirara ao chão e ao mesmo tempo chamando-lhes estupores. Que taobem dicera que não havia peccados e q'. só hum que era ver ao seu proximo em necessidade, e ter com que o socorrer, e naõ o fazer. Que dicera que huã estampa de Nossa Senhora de Penha de França que tinha a livrara de morte macaca, por que seu Compadre em huã oc[az]iaõ picara com a ponta de huã faca a outras estampas e que ella lhe tirara aquella. Que dicera mais <sup>1</sup>que naõ havia Inferno por que debaicho do chão naõ havia fogo". *Processo contra Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9276. Fl.3.

<sup>92</sup> *Ibidem*. Fl. 3v.

<sup>93</sup> "E por este motivo abrio ella declarante correspondencia por escrito com o dito Réo [Vieira Couto], a qual continuou em todo o tempo, que esteve preza, e só nos dias em que estava de guarda o-mesmo João Joze do Vale, conductor das mesmas cartas, e suas respostas, cujo aSsumpto era lembranã da amizade Muita, que em tempos tinha, digo que antes tinhão, e reciprocas alliciaçoens para continuarem na mesma de depois de soltas. Dice mais, que por occaziaõ desta reciproca correspondência, e amizade affecctuoza, que o-mesmo guarda conhecia haver entre ambos, prometeo a ella declarante que havia conduzir ao seo proprio carcere huma noite o-mesmo Coito; e com effeito assim o-praticou, não se lembra porem com certeza do tempo." *Ibidem*. Fls. 22 e 22v.

heterodoxos que caíram nas malhas da Inquisição na segunda metade do século XVIII no mundo-luso brasileiro, nas proposições contidas na documentação inquisitorial em que os acusados de libertinagem defendiam a tolerância religiosa, associada a um campo mais amplo de atitudes críticas em relação à Igreja e aos valores do Antigo Regime. Isso foi potencializado indiretamente pelas referidas reformas, que alcançaram também os tribunais do Santo Ofício e que eliminaram ou impuseram limitações nos mecanismos que tinham por função alimentar o temor e imprimir na memória coletiva o poderio e onipresença desses tribunais, como os autos de fé públicos e o segredo judicial. Esse último, que historicamente significou um grave limite para a defesa dos acusados de heterodoxia pela Inquisição, colocando-os dentro de uma espécie de jogo de delação e confissão que tendia a produzir, sistematicamente, culpados, que ao ser suprimido tornou possível que os acusados tivessem maiores espaços de defesa, com atos que iam desde falar especificamente aquilo que sabiam baseados no conhecimento sobre os procedimentos inquisitoriais, mas também combinar depoimentos, delações e apresentações, desqualificar denunciante, entre outras ações. De nenhuma maneira, todavia, essas ações foram novidades na ação dos libertinos. Alguns procedimentos remontam às fundações desses tribunais. A questão que se coloca é que, a partir das reformas pombalinas, especialmente por suprirem-se os referidos mecanismos, abriram-se maiores espaços para que elas acontecessem. Além disso, o descortinamento de grande parte das engrenagens inquisitoriais e a distância crescente que esses libertinos percebiam dos suntuosos autos de fé, desgastaram cada vez mais a imagem de um tribunal temível, que o Santo Ofício, até então, perpetuara. Dentro desse quadro, os libertinos, muitas vezes, defenderam a tolerância religiosa partindo de proposições que continham ataques e críticas à Inquisição, questionando-se a legitimidade das perseguições religiosas. Nessas proposições, articulam-se argumentos de pensadores da Ilustração com tópicos já presentes em proposições que remetem a um substrato cultural anterior à fundação desses tribunais, como a ideia de que cada um pode se salvar de acordo com sua própria fé, bem como a dúvidas heterodoxas surgidas de uma "materialidade" em relação ao sobrenatural, que marcou a religiosidade popular ibérica e colonial na Idade Moderna<sup>94</sup>. Assim, nossas conclusões

---

<sup>94</sup>C.f. MATTOS, Yllan. 'Me tome o Santo Ofício pelo cu': injúrias populares, críticas e vocábulos da praça

se aproximam às de Stuart Schwartz ao observamos, nas proposições dos libertinos luso-brasileiros do século XVIII, houve em suas uma defesa da tolerância religiosa formada a partir de argumentos presentes autores da Ilustração, e outra derivada de uma tradição popular, que tendia à tolerância arraigada na cultura popular nas sociedades ibéricas e que, ao longo do século XVIII, se entrelaçaram nas proposições heterodoxas, verificadas na documentação inquisitorial<sup>95</sup>.

Trata-se, de certa forma, de um quadro próximo da explicação de Todorov a respeito do porquê das Luzes terem sido um contexto que se realizou somente no século XVIII, embora diversos valores comumente identificados com elas possam também ser vistos claramente em épocas anteriores. Segundo o autor, a Ilustração, mais que uma época de inovação, é um contexto intelectual de sínteses. Conforme explica, valores como a liberdade, a tolerância e a universalidade são "ingredientes antigos", mas nas Luzes "sua combinação é nova"<sup>96</sup>. Se os libertinos, muitas vezes leitores de Voltaire, Rousseau e outros autores do "Alto Iluminismo", sustentam sua defesa da tolerância religiosa a partir dos argumentos de suas obras, ou mesmo colavam-na a esses autores "ímpios" como autoproteção, analisando as proposições mais a fundo, vemos tais questionamentos típicos da ilustração se articulando com elementos culturais anteriores, notados nas dúvidas heréticas contidas nos processos inquisitoriais desde o século XVI.

### Considerações finais

A defesa da tolerância religiosa pelos libertinos, sob Reformismo Ilustrado, teve como características marcantes as apropriações, ressignificações e formulações originais verificadas em suas proposições, documentadas nas fontes inquisitoriais, de elementos que remetem aos debates das Luzes europeias conjugados com um substrato religioso e cultural de origens anteriores ao estabelecimento dos tribunais do

pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. *A Expansão: quando o mundo foi português*. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. p. 132-151; ROMEIRO, Adriana. Op. Cit.

<sup>95</sup>SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009. p. 315-384.

<sup>96</sup>TODOROV, Tzvetan. *O Espírito das Luzes*. Tradução: Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008. p. 14.

Santo Ofício, em Portugal. Isso se faz ver no contexto luso-brasileiro do século XVIII, em que ideias de pensadores como Rousseau, Voltaire, dentre outros do Iluminismo, se conjugam com o problema percebido no mote "cada um se salva na sua própria lei", usado no título do famoso trabalho de Schwartz sobre a questão da tolerância religiosa no Atlântico Ibérico. E essa defesa da tolerância religiosa se espalhou juntamente, em alguma medida, com o desgaste de instituições que constituíam os pilares das sociedades de Antigo Regime, dentre elas, os mecanismos que culturais que tiveram como função reproduzir a difundir uma maior reverência aos tribunais da Inquisição, ao clero e à monarquia. Esses libertinos acompanharam, a partir de diversos núcleos, a formação do que podemos chamar de uma opinião pública, usando a terminologia de Chartier e Habermas, ainda que em dimensão bem menor, no mundo luso-brasileiro, que na França pré-Revolução de 1789. Isso ocorreu, por fim, com alguma influência indireta, não confundida com um incentivo, do "ímpeto secularizador" iniciado nas reformas pombalinas que incidiram fortemente na posição de setores do clero e em instituições de censura, além da Inquisição.

Data de recebimento do artigo: 18/10/2015

Data de aprovação do artigo: 20/04/2016

---

#### Referências Bibliográficas:

##### Fontes Primárias:

*Apresentação de Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9275.

BAIÃO, Antônio. *O Poeta Francisco Manoel do Nascimento* (Filinto Elísio); *José Anastácio da Cunha; O dicionarista e gramático Antônio de Moraes Silva*. In: \_\_\_\_\_ . *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa*. Volume II: Homens de letras e ciencias por ela condenados- Varia. Edição do Anuario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1912. p. 53-132.

*Carta do Promotor Bernardo Figueiroa Barbudo Seixas sobre a ré Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. CX1625/16463.

*Culpas contra Manuel Galvão*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa, Processo número, 13367.



EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores: Escrito por Nicolau Eymerich em 1376 e comentado por Francisco Peña em 1578*. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

*Processo de Luiz Mourão*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo: 05636.

*Processo contra Maria Madalena Salvada*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9276.

*Processo de Nicolau Tolentino Sales*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13436.

*Processo do padre João Pedro de Lemos Montes*. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 06661.

*Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774)*. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. 1996. p. 885-972.

SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Origem da Denominação e Christão-Velho e Christão Novo em Portugal*. Transcrição e prefácio de Raul Rêgo (1913-2002). Lisboa: Ed. Sá da Costa, Coleção Clássicos, 2010.

SILVA, Antônio de Moraes. Libertino. In: \_\_\_\_\_. *Diccionario da lingua portugueza: recopilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA*. Lisboa: Tipographia Lacerdina, 1813. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/diccionario/edicao/2>. Acessado em: 05/10/2015.

*Sumário de Henrique de Jesus Maria*. IAN/TT Inquisição de Lisboa. Processo 6239.

### **Bibliografia:**

ARAÚJO, Ana Cristina: *O filósofo solitário e a esfera pública das Luzes. Estudos em Homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 197-210.

BARATA, Alexandre Mansur. *Sociabilidade Ilustrada & Independência no Brasil*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2006.

BENNASSAR, Bartolomé. La pédagogie de la peur. In: *L'Inquisition Espagnole: XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. Collection Marabout Université. Paris: Hachete, 1979. p. 105-141.

- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOTO, Carlota. Iluminismo e educação em Portugal: o legado do século XVIII ao XIX. *Revista da Faculdade de Educação* 22.1 (1996): p. 169-191.
- BRAGA, Maria Luiza Braga. *A Inquisição na época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo (1707-1759)*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1982.
- CARVALHO, Flávio Rey. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Editora Anablume, 2008.
- CHARTIER, Roger. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Tradução: George Schlesinger. São Paulo: Unesp, 2009.
- DALY, John S. Pertinácia: Heresia Material e Formal, 1999, tradução por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, Disponível em: <http://wp.me/pw2MJ-4a> Acessado em 30 jul. 2014. De: "Pertinacity: Material and Formal Heresy", Disponível em: <http://strobertybellarmine.net/pertinacity.html> . Acessado em 30 jul. 2014.
- DINES, Alberto. A Inquisição como farsa. In: FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. Coleção Memória. p. XVII-XXXVII.
- FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993.
- FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História e Historiografia*. Ouro Preto: Número 8, Abril 2012. p. 22-48.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Libertino. In:\_\_\_\_\_. *Dicionário eletrônico Aurélio: com corretor ortográfico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1996]. 1CD-ROM.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução e apresentação: Denílson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2014.
- HESPANHA, Antônio Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. p. 121-155.

- KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução, organização e prefácio: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM (Coleção L&PM Pocket), 2006.
- LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, distinção e honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas setecentistas*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- MARCOCCI, Giuseppe. A Inquisição Portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão Abruñosa. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 7, 2007. p. 31-81.
- \_\_\_\_\_; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. A Esfera dos Livros, editora. Lisboa, 2013. 1ª edição.
- MARTINS, João Paulo, Política e história sob o Reformismo Ilustrado pombalino. 178 p. Dissertação (Mestrado em história). Programa de pós-graduação em História UFMG/FAFICH. Belo Horizonte, 2008.
- MATTOS, Yllan. 'Me tome o Santo Ofício pelo cu': injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. *A Expansão: quando o mundo foi português*. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. p. 132-151.
- MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MOTT, Luiz B. Maria, Virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição*. Campinas: Papyrus. 1988. p. 131-186.
- MURAKAWA, Clotilde de Azevedo. *A Inquisição portuguesa: vocabulário do direito penal substantivo e adjetivo*. 1991. Tese (Doutorado). Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 1991.
- NEVES, Guilherme Pereira das. Do Império Luso-Brasileiro ao Império do Brasil (1789-1822). *Ler história*. Lisboa, v. 27-28, 1995, p. 75-102.
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira. Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822). In: JUNIOR, João Ferez; JASMIN, Marcelo (org.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro, 2002. p. 129-140.
- NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros "afrancesados" na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes e Silva. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). A

- Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1990. p. 357-371.
- PAIVA, José Pedro. Católico sou, não luterano: o processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In: SERRÃO, José Vicente. *Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 2002. p. 20-42.
- RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. A Inquisição Pombalina. In: *Sob o signo das Luzes*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Temas Portugueses), 1988.
- \_\_\_\_\_. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. p. 173-188.
- \_\_\_\_\_. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. *Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Vítor de Sá*. Universidade do Porto. Porto, 1991. p.83-91.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: HUCITEC,1997.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.
- RODRIGUES, Manuel Augusto. Tendências regalistas e episcopalistas nas bibliotecas de Coimbra do século XVIII. *Revista de história das ideias*. Vol. 10 (1988). p. 319-326.
- ROMEIRO, Adriana. *Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI*. 313 p. Dissertação (Historia). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP. 1991.
- SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos Novos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 6ª edição.
- SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.
- STEFANO, Roberto di. Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008. p. 157-178.
- TODOROV, Tzvetan. *O Espírito das Luzes*. Tradução: Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008.

- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial*. Ed. Campus. Rio de Janeiro, 1989.
- VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens, o Antigo Regime e a "Revolução" no mundo luso-brasileiro (c. 1750-1812). *Escritos: Fundação Casa Rui Barbosa*. Ano 4, n.4, 2010. p. 117-168.
- \_\_\_\_\_. Leituras Libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. p. 78-97.
- \_\_\_\_\_. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: MEGIANI, Ana Paula Torres; ALGRANTI, Leila Mezan (Orgs.). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Alameda/FAPESP/Cátedra Jaime Cortesão, 2009. p. 511-550.
- \_\_\_\_\_. *Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa*. 443 p. Tese. (Doutorado em História Social). FFLCH-USP, São Paulo, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Usos do livro no mundo luso-brasileiro sob as Luzes: reforma, censura e contestações*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. 1ª ed.