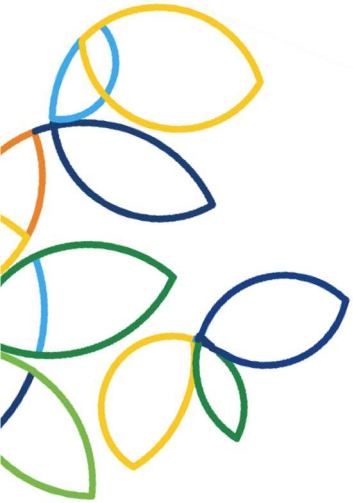


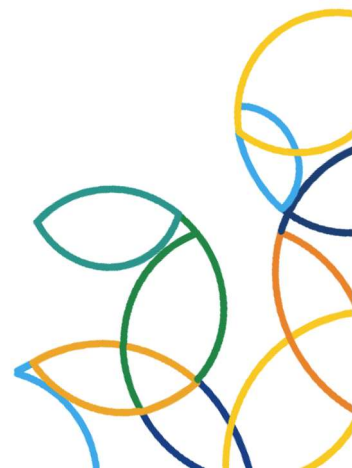


UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA RURAL

ANDRESSA GUIMARÃES BARBOSA

**FEITIÇARIA ECLESIAÍSTICA: O JULGAMENTO DO CLERO PELO SANTO
OFÍCIO DE LISBOA (XVIII)**

SEROPÉDICA
2025





ANDRESSA GUIMARÃES BARBOSA

FEITIÇARIA ECLESIAÍSTICA: O JULGAMENTO DO
CLERO PELO SANTO OFÍCIO DE LISBOA (XVIII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em História, Área de concentração: Relações de Poder e Cultura

Orientador(a): Profa. Dra. Luciana Mendes Gandelman

SEROPÉDICA
2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B238f Barbosa, Andressa Guimarães, 1994-
 Feitiçaria eclesiástica: o julgamento do clero pelo
 Santo Ofício de Lisboa (XVIII) / Andressa Guimarães
 Barbosa. - Seropédica, 2025.
 186 f.: il.

 Orientadora: Luciana Mendes Gandelman.
 Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2025.

 1. Inquisição . 2. Portugal . 3. História do direito
 . I. Gandelman, Luciana Mendes , 1973-, orient. II
 Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
 Programa de Pós-Graduação em História III. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a fonte

O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES– Código de Financiamento 001.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ANDRESSA GUIMARÃES BARBOSA

**FEITIÇARIA ECLESIAÍSTICA: O JULGAMENTO DO
CLERO “FEITICEIRO” PELO SANTO OFÍCIO DE LISBOA
(XVIII)**



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 9 / 2026 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.000838/2026-73

Seropédica-RJ, 08 de janeiro de 2026.

Nome do(a) discente: ANDRESSA GUIMARÃES BARBOSA

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTORA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 17 de dezembro de 2026

Banca Examinadora:

Dra. GEORGINA SILVA DOS SANTOS, UFF Examinadora Externa à Instituição
Dra. POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ, UFMA Examinadora Externa à Instituição
Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Examinadora Interna
Dr. YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA, UFRRJ Examinador Interno
Dra. LUCIANA MENDES GANDELMAN, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 08/01/2026 10:26)

LUCIANA MENDES GANDELMAN
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1718370

(Assinado digitalmente em 10/01/2026 18:47)

MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 08/01/2026 09:14)

YLLAN DE MATTOS OLIVEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 2383316

(Assinado digitalmente em 16/01/2026 13:20)

GEORGINA SILVA DOS SANTOS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 995.636.067-87

(Assinado digitalmente em 14/02/2026 09:18)

POLLYANNA GOUVEIA MENDONÇA MUNIZ
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 980.182.303-82

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **9**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **08/01/2026** e o código
de verificação: **99ffeebedf**

AGRADECIMENTOS

Chegar ao fim de uma tese de doutorado é um caminho longo e a escrita muitas vezes pode parecer um trabalho solitário, mas a verdade é que seria impossível terminar este trabalho sem a apoio e a ajuda de tantas pessoas pelo caminho. Agradeço a professora Luciana Gandelman por ter me orientado nessa trajetória acadêmica. Por ter me compreendido com tanta paciência e por me ouvir e apoiar minhas ideias ao longo de todos esses anos. Obrigada principalmente por acreditar que eu era capaz de chegar até aqui, mesmo quando eu era apenas uma graduanda com uma fonte que eu ainda não conseguia ler e uma ideia de pesquisa na cabeça.

Agradeço aos professores Yllan, Margareth, Georgina e Pollyana por todos os apontamentos essenciais não apenas na banca de defesa, mas em tantas outras bancas e encontros pela universidade ao longo do tempo. Muito do caminho que esse trabalho percorreu foi construído com a ajuda deles.

Agradeço também a professora Isabel dos Guimarães Sá por me ajudar de forma tão paciente durante a pesquisa em Portugal e com todas as burocracias necessárias antes dela. E a Miucha, por me acolher em sua casa durante meu tempo em Lisboa e me mostrar sua cidade. Meu tempo longe de casa foi infinitamente mais tranquilo com a ajuda delas.

Realizar parte dessa pesquisa em Lisboa não seria possível sem o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação e seu programa de Internacionalização Discente. A pesquisa em arquivos locais e consultas a documentos não digitalizados trouxe novos caminhos para esse trabalho.

Agradeço aos meus pais, Andréia e Jorge, que provavelmente ainda não entendem muito bem o que é a pós-graduação ou uma tese, mas que ainda assim me apoiaram no caminho até aqui. E a minha irmãzinha Sarah, que me divertia tantas vezes nos intervalos do trabalho.

Por fim agradeço ao Rodrigo, que um dia me falou sobre o arquivo online da Torre do Tombo enquanto tomávamos suco colorido no bandeirão em algum momento da graduação, e desde então me ouviu falar dessa pesquisa um milhão de vezes e a essa altura provavelmente conhece esse trabalho tão bem quanto eu. Obrigada por me ouvir, acreditar em mim e me apoiar em tudo que faço, naquela época e até hoje.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

BARBOSA, Andressa Guimarães. **Feitiçaria Eclesiástica**: o julgamento do clero pelo Santo Ofício de Lisboa (XVIII). 226. 189 folhas. Trabalho Final de Curso, Tese (Trabalho Final de Curso em Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2025.

A modernidade portuguesa foi marcada pelo fenômeno da Inquisição, tribunal responsável por perseguir e julgar as heresias no território lusitano e que estendeu seus braços por todo o império. Ninguém estava imune ao julgamento Santo Ofício, nem mesmo o clero católico. Muitos foram os religiosos que se tornaram réus da Inquisição pelas mais diversas heresias, incluindo entre elas a feitiçaria. No século XVIII, em Lisboa, ao menos 10 religiosos se viram nesse lugar. Homens e mulheres, todos parte do corpo da Igreja, que foram julgados por variadas práticas de magia. Cada um desses processos se desenvolve dentro de um complexo sistema jurídico normativo, apresentando diversas semelhanças, mas também um conjunto de particularidades que os marcaram. Ao olhar para esses casos podemos nos perguntar como esses religiosos chegaram ao banco dos réus e principalmente, sobre que termos a Inquisição poderia julgar um clérigo ou uma freira que se envolviam com feiticeiras, magias e demônios? Neste trabalho nos propomos a destrinchar esses casos, buscando compreender como a Inquisição analisou esses procesos tão particulares e que ao mesmo tempo carregavam consigo tantas questões comuns ao clero e a sociedade portuguesa do oitocentos. É nosso objetivo compreender de que maneira esses homens e mulheres foram julgados pelo Santo Ofício de Lisboa e entender quais as dinâmicas que puderam se estabelecer nos autos entre os religiosos que se viam no lugar dos réus e os agentes do tribunal.

Palavras-chave: direito moderno, justiça Inquisitorial, feitiçaria do clero

RESUMEN

BARBOSA, Andressa Guimarães. **Hechicería eclesiástica: el juicio del clero por el Santo Oficio de Lisboa (XVIII)**. 2026. 189 f. Tesis (Doctorado en historia) – Instituto de ciencias humanas y sociales, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2025

La modernidad portuguesa estuvo marcada por el fenómeno de la Inquisición, tribunal responsable de perseguir y juzgar las herejías en el territorio lusitano y que extendió sus brazos por todo el imperio. Nadie estaba inmune al juicio del Santo Oficio, ni siquiera el clero católico. Muchos fueron los religiosos que se convirtieron en acusados de la Inquisición por las más diversas herejías, incluyendo entre ellas la brujería. En el siglo XVIII, en Lisboa, al menos 10 religiosos se encontraron en ese lugar. Hombres y mujeres, todos parte del cuerpo de la Iglesia, que fueron juzgados por variadas prácticas de magia. Cada uno de estos procesos se desarrolla dentro de un complejo sistema jurídico normativo, presentando diversas semejanzas, pero también un conjunto de particularidades que los marcaron. Al observar estos casos, podemos preguntarnos cómo estos religiosos llegaron a convertirse en acusados y, principalmente, en qué términos la Inquisición podía juzgar a un clérigo o a una monja que se involucraba con hechiceras, magias y demonios? En este trabajo nos proponemos desentrañar estos casos, buscando comprender cómo la Inquisición analizó estos procesos tan particulares y que al mismo tiempo llevaban consigo tantas cuestiones comunes al clero y a la sociedad portuguesa del siglo XVIII. Nuestro objetivo es comprender de qué manera estos hombres y mujeres fueron juzgados por el Santo Oficio de Lisboa y entender cuáles fueron las dinámicas que pudieron establecerse en los autos entre los religiosos que se veían en el lugar de los acusados y los agentes del tribunal.

Palabras clave: derecho moderno, justicia inquisitorial, hechicería del clero

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 — [Informações pessoais]	35
Tabela 2 — [Informações Familiares].....	41
Tabela 3 — [Delitos das Freiras]	93
Tabela 4 — [Delitos dos Padres- parte 1]	94
Tabela 5 — [Delitos dos Padres- parte 2]	94

LISTA DE ACERVOS CONSULTADOS

Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa

ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo

BNT – Biblioteca Nacional de Portugal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: Os religiosos “feiticeiros” do tribunal de Lisboa	18
1.1 A regra e a prática.....	22
1.2 Os padres e freiras as voltas com o demônio.....	27
1.2.1 Alberto de São Thomás.....	28
1.2.2 Joanna Maria de Nazareth.....	29
1.2.3 Francisco de São José.....	29
1.2.4 Antônia Máxima.....	30
1.2.5 Pedro de Souza.....	31
1.2.6 Francisca Josefa Evangelista.....	31
1.2.7 Maria do Rosário.....	32
1.2.8 Isabel Felipa de Santo Antônio.....	32
1.2.9 Francisco de Santa Rosa.....	33
1.2.10 Francisco de Santa Rosa.....	34
1.3 Ordens, famílias e trajetórias.....	34
CAPÍTULO II: Santo Ofício: um tribunal moderno.....	52
2.1 Trazer a ordem e punir os hereges.....	53
2.2 A quem cabia julgar os hereges.....	59
2.3 A estrutura jurídica do tribunal.....	63
2.4 A feitiçaria na Inquisição portuguesa.....	71
CAPÍTULO III: Como Julgar o Clero	79
3.1 O clero se senta à Mesa.....	80
3.2 Das penas nos regimentos.....	88
3.3 As heresias dos religiosos.....	93
CAPÍTULO IV: Confessos, julgados e encarcerados	102
4.1 Confissões e confessores.....	103
4.2 Os cárceres.....	111
4.3 O processo de ponta cabeça.....	120
CAPÍTULO V: “Foram vistos esses autos na mesa da Santa Inquisição”	132
5.1 A ideia de heresia em disputa nos processos.....	134
5.2 Há de se crer para ser herege.....	142
5.3 As penas em justificativas regimentais.....	147
5.4 A publicidade dos casos.....	150
5.5 Os bispos no processo.....	155
5.6 Como punir os religiosos.....	160
CONCLUSÕES.....	171
REFERÊNCIAS	177
FONTES.....	177
BIBLIOGRAFIA.....	178

INTRODUÇÃO

Ao longo da minha dissertação de mestrado analisei o caso da Soror Joanna Maria de Nazaret, que foi religiosa professa da primeira regra de Santa Clara no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara no subúrbio de Lisboa. Joanna foi processada pela Inquisição sob a acusação de ter realizado práticas entendidas como feitiçaria. Ao longo do trabalho busquei entender quais foram essas práticas, e também busquei entender de que forma a freira teria construído suas ideias sobre pactos e feitiços. Ao fim do trabalho, contudo, surgiu uma questão que não poderia ser respondida naquela pesquisa. Joanna acabou sendo processada duas vezes pela mesma acusação de feitiçaria e em ambas foi reintegrada ao seu convento, mesmo que em vários momentos dos processos tenha dado mostras de não estar arrependida. Mais do que isso, em seu segundo processo a religiosa acabou recebendo apenas penas espirituais, sendo essas inclusive mais brandas do que as penas que havia recebido em seu primeiro processo. Ao me deparar com o desfecho do caso de Joanna ao fim de meu trabalho de mestrado surgiu então uma questão, por que ela teria sido julgada de forma tão “branda” pelo Santo Ofício? Seriam essas as penas disponíveis para religiosas acusadas de feitiçaria?

Ao analisar brevemente o regimento, ainda durante a escrita da dissertação, era possível ver que o documento jurídico previa outros tipos de penas para reincidentes em feitiçaria, incluindo entre elas o degredo. Mas tal possibilidade nunca surgiu nos processos de Joanna. Ao mesmo tempo enquanto finalizava a dissertação e ampliava meu olhar para outros casos semelhantes me deparei com o processo de outra religiosa, também acusada de feitiçaria, de nome Maria do Rosário. Em um primeiro olhar o caso de Maria se aproximava em muitos pontos do de Joanna, mas diferente dela Maria não foi reintegrada ao seu convento, pelo contrário, ela foi exposta como feiticeira em um auto de fé e condenada à prisão nos cárceres do Santo Ofício.

A partir desses casos formou-se então a questão que guia esta tese. De que forma o Santo Ofício de Lisboa julgou os religiosos acusados de feitiçaria no século XVIII? O recorte no século XVIII se dá em partes porque ambos os processos que deram início a indagação que move esta tese são desse período, mas principalmente porque é nele que se concentra o maior número de religiosos que foram processados por feitiçaria pela Inquisição portuguesa. Do mesmo modo a escolha pelo tribunal de Lisboa ocorre porque foi nele que se desenrolou a maioria dos processos contra o clero acusado de envolvimento com práticas mágicas.

Diferente do que foi feito no mestrado, ao longo desse trabalho não tenho a pretensão de analisar as crenças mágicas dos réus, nem a forma como elas se construíram. O objetivo

desta tese é analisar a maneira como o tribunal e seus agentes julgaram os casos desses religiosos a partir de análises das dinâmicas que se construíram ao longo dos processos e das discussões jurídicas propostas pelos agentes do tribunal em cada um dos autos. A partir dessas análises buscaremos compreender como os casos foram vistos pelo tribunal e de que forma as penas não foram apenas aplicadas, mas também justificadas.

Ao longo da tese alguns conceitos básicos para o estudo da história da Inquisição vão precisar ser complexificados e entendidos não como dados prontos, mas, ao contrário, a partir de suas construções históricas complexas. É o caso da heresia, ideia basilar para a construção e estabelecimento do tribunal do Santo Ofício e que foi alvo de profundos debates ao longo da existência da instituição. O que eram as heresias, quais eram, e quais deveriam ser mais ou menos preocupantes na lógica interna do tribunal, são questões que devem ser debatidas ao longo da tese. Uma vez que a feitiçaria era uma heresia particular dentro do cenário português, e que passou por muitas mudanças no tratamento que recebia do Santo Ofício naquele país, será fundamental que tenhamos em mente sua construção histórica, que esteve em debate ao longo de todo processo de fundação da Inquisição, mas que continuou sendo debatida, construída e desconstruída ao longo de toda a ação do tribunal, sendo os processos um momento essencial de debate jurídico sobre o que era a feitiçaria enquanto ato herético segundo a instituição.

Para atingir o objetivo proposto para essa tese é necessário ampliar o escopo de fontes, analisando não apenas o processo de Joanna ou de Maria, mas trazendo para o estudo todos os processos envolvendo freiras e os padres que foram acusados de praticar atos mágicos pelo tribunal de Lisboa que pudemos encontrar. Ao inserirmos outros processos relativos à feitiçaria realizada por membros do clero, além do processo inicial de Joanna, podemos complexificar as análises trazendo mais elementos para debate, além de ser possível observar padrões de julgamento e até mesmo divergências no tratamento dos casos por parte do tribunal.

Diferente do que ocorreu no mestrado, onde estudamos apenas uma mulher, nesta tese teremos fontes relativas a freiras e a clérigos. A presença de homens e mulheres na análise traz também uma complexificação específica em relação ao gênero desses indivíduos e a forma como esses religiosos poderiam ser tratados pelo tribunal a partir dessa categoria. Além de pensarmos como esse marcador interferiu nas construções de trajetórias de cada um deles. O gênero é um importante marcador social que de muitas formas constrói o corpo sócio-histórico dos seres, criando e limitando possibilidades de ação e atuação. O gênero se constrói histórica, social e culturalmente de forma complexa, de maneira que ele passa a constituir limites de experiência condicionados discursivamente pela definição do que é ser homem ou mulher em um determinado tempo, cultura e sociedade (Butler, 2018, p. 24). Ao trazer uma análise que

reflete sobre homens e mulheres acusados pelo mesmo delito as diferenças de possibilidades que incidiam em suas vidas em função do gênero tornam-se uma presença frequente ao longo do trabalho.

No total foram analisados 10 processados, sendo 5 freiras e 5 clérigos, com duas das freiras sendo processadas em duas ocasiões, ambos os processos pelos crimes de feitiçaria. No total foram analisados ao longo dos 4 anos de desenvolvimento da pesquisa algo em torno de 1300 fólios de processos, além de outras fontes paleográficas. Além do grande número de fólios a serem transcritos, o que em si já é um desafio para a pesquisa, um dos processos estava em mau estado de conservação, dificultando ainda mais o trabalho de transcrição. Para além dos processos, outra fonte fundamental para a análise que aqui propomos foram os regimentos do Santo Ofício, documento regulador do funcionamento do tribunal que servia como guia para a ação dos agentes da instituição. Ao longo do trabalho consultamos a publicação dos documentos realizada pela professora Sonia Aparecida Siqueira em 1996 na revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, já que a publicação da professora é de reconhecido valor histórico e não haveria tempo hábil para a realização da tese caso fosse necessário transcrever todos os documentos regimentais.

Para analisarmos os réus, suas origens, famílias, e inseri-los no cenário do clero português no século XVIII utilizamos algumas técnicas da análise prosopográfica para fazer um mapeamento desses indivíduos. O método prosopográfico define um grupo a ser estudado e, a partir disso, busca um conjunto de questões que sejam uniformes entre seus membros, combinando as respostas de cada um e comparando-as de modo a encontrar os pontos de contato e de distanciamento existentes no grupo (Stone, 2011, p. 116). As técnicas da prosopografia servem a este trabalho para permitir que desenvolvamos um banco de dados capaz de nos oferecer um maior controle das fontes, definindo as origens, locais e sociais, de cada um dos religiosos além de suas famílias, idades, ordens que professavam e tantas outras questões minuciosas as quais precisamos ficar atentos.

Em geral as fontes mais comuns para um mapeamento desse tipo são listas de nomes de ocupantes de algum cargo, lista de títulos ou qualificações profissionais e genealogias (Stone, 2011, p. 117). No caso desta pesquisa usaremos os próprios processos inquisitoriais que, em geral, se iniciam com uma seção de genealogia e apresentação dos réus. Contudo, uma análise prosopográfica, para ser completa, depende de uma quantidade maior de fonte do que a que temos disponíveis nesse trabalho. Apesar de trazerem dados fundamentais sobre os réus, apenas os processos não são suficientes para que façamos uma verdadeira biografia coletiva dos acusados. Portanto, utilizaremos as técnicas de construção de base de dados e análise coletiva

proposta pela prosopografia mas não nos propomos a alcançar uma biografia do grupo, conforme o estabelecido pelo método, ao contrário, iremos nos permitir realizar uma análise de trajetória dos acusados, ora comparativa, ora centrada em cada um e em suas especificidades. Para isso usaremos como base o proposto por Geovanni Levi (2000) em sua obra **A herança imaterial**, onde o autor utiliza a análise prosopografia dos documentos não para planificar os moradores da pequena comunidade do Piemonte que ele se propôs a estudar, mas sim para reconstruir as vicissitudes biográficas e as estratégias familiares e pessoais daquele grupo.

Portanto, usaremos os documentos de forma a elaborar um conjunto de dados que possibilitem o olhar coletivo para as freiras e clérigos que vamos estudar, mas esses dados serviram para realizar uma análise das trajetórias individuais tomando como ponto de partida suas semelhanças e diferenças. Iremos nos aproximar de uma análise biográfica de cada um dos membros desse grupo de religiosos, na medida em que for possível através dos dados disponíveis nos processos. Tal análise deve ser feita partindo do princípio que os religiosos que queremos compreender existiam em um contexto limitado e, em muitos sentidos, limitante, mas que ainda assim, havia para eles alguma margem de ação para que tomassem caminhos diversos daqueles que eram esperados ou determinados para cada um deles (Levi, 1996, p. 182). Para isso precisamos primeiro entender o contexto em que esses religiosos se inseriam para que possamos compreender as minúcias de suas trajetórias, onde eles se encaixavam naquilo que era proposto para seu grupo social naquele período histórico, e onde divergiam e produziam seu próprio caminho à margem do grupo.

Para amplificar essa busca pelas possibilidades de ação marginal dos sujeitos também usaremos as fontes processuais para buscar a voz dos acusados e os diálogos presentes entre os réus e os agentes do Santo Ofício existentes nos documentos. Ao olharmos para os processos apenas em busca de seus dados formais, como genealogia, idade e origem corremos o risco de perder de vista informações fundamentais sobre as particularidades desses religiosos. Partindo de uma análise limitada dos indivíduos, acabamos por planificar os sujeitos e apagar as suas subjetividades (Stone, 2011, p. 124). Para evitar esses riscos é preciso que tenhamos equilíbrio entre os dados e os sujeitos, para termos o maior controle dos dados que o documento oferece sem apagarmos as individualidades dos casos.

Para buscar essas subjetividades dos sujeitos na fonte e analisarmos as relações que se criam entre os réus e os inquisidores, bem como as interferências que tais relações causam no desenvolvimento dos processos devemos buscar os diálogos internos na fonte. Esse tipo de análise metodológica que busca entender os limites das falas e dos diálogos nos processos tem sido muito bem estabelecido nos últimos anos no que tange as possibilidades de pesquisas com

as fontes inquisitoriais. Em geral esse tipo de leitura dos processos é feito buscando analisar os confrontos das crenças dos acusados com as crenças do tribunal.

Em Portugal, onde as fontes produzidas pela inquisição são mais completas e em melhor estado de conservação, se comparado com a documentação de outros tribunais modernos, as discussões relativas ao uso dos processos para o estudo da crença dos acusados de judaizar foram intensas. Segundo Bruno Feitler (2014b), os historiadores se dividiram entre aqueles que defendiam que os processos, e todas as informações neles contidas são inteiramente de responsabilidade do tribunal, e os pesquisadores que sustentaram que o réu seria “co-autor” das fontes, baseando-se na ideia de que o processo seria lido para o réu e seu conteúdo então seria validado por ele.

Ao longo deste trabalho não estaremos focados em buscar as crenças dos réus. Em nosso caso os diálogos internos da fonte têm uma outra função, a de nos permitir analisar os objetivos dos réus frente ao tribunal e as relações entre eles e os agentes inquisitoriais. Se tomarmos os réus como co-autores de seus processos, segundo a possibilidade exposta por Feitler (2014b), então eles são também capazes de, em alguma medida, influenciarem os caminhos e discussões estabelecidos em seus processos. Ainda que, por óbvio, não coubessem a eles a palavra final.

Buscando definir de que forma o pesquisador pode trabalhar com processos inquisitoriais na tentativa de encontrar esses diálogos, Carlo Ginzburg (2017, p. 142-144) apresentou, em seu ensaio **O inquisidor como antropólogo**, um panorama histórico e metodológico sobre o uso dessas fontes para o estudo da feitiçaria na Europa. O autor estabelece que as fontes apresentam dificuldades de análise próprias, sendo muitas delas causadas pela distorção em sua produção, uma vez que os agentes do tribunal estavam em um lugar de poder perante os acusados, sendo muitas vezes responsáveis por decidir se o acusado deveria morrer ou se poderia viver, e sob que circunstâncias seria essa vida. Por outro lado, aos réus cabia tentar se defender de seus julgamentos. Entretanto, o autor nos lembra que todas as fontes apresentam problemas de análises e são produzidas dentro de uma dimensão de poder desigual. Sendo assim, não podemos descartar os processos com base nas dificuldades de analisá-los.

Ginzburg (2017, p. 16) parte do princípio de que as fontes são produzidas dentro de uma relação de poder desigual, onde o acusado sofre pressões por parte do inquisidor para que seus testemunhos se enquadrem na lógica dos mesmos. Entretanto, filtros de leitura podem permitir que o historiador entre em contado com os substratos culturais dos acusados. É preciso, diz o autor, aprender a ler através das ameaças sutis, dos medos e ataques para alcançar o diálogo existente na fonte. Sendo assim, ler um processo inquisitorial na tentativa de encontrar as ideais dos acusados demanda atenção para encontrar o diálogo que, mesmo dissolvido entre posições

de poder tão diferentes, ainda está presente na fonte. Para tanto, é necessário conhecer as ideias dos inquisidores e os caminhos burocráticos que eles tentam e esperam traçar ao longo dos processos, para assim conseguir entender o que foge a sua padronização e se torna então eco da voz do acusado que chega até nós pela fonte.

Outra questão que devemos pontuar é que ao longo deste trabalho não nos preocuparemos em distinguir semanticamente os termos feitiçaria e bruxaria. Segundo aponta Laura de Mello e Souza (1986, p. 154), a definição entre o que seria bruxaria e feitiçaria costuma ser algo complexo dentro dos estudos sobre o tema. É comum que os historiadores ao se debruçarem sobre o tema definam um significado próprio para cada um dos termos, onde em geral a bruxaria é vista como um dado coletivo e a feitiçaria pertenceria ao campo individual. Ou seja, a bruxaria estaria mais relacionada a participação em sabás e ajuntamentos coletivos, enquanto a feiticeira realizaria sozinha pequenos feitiços.

Francisco Bethencourt (2004, p. 50-52) explica que os historiadores portugueses, contudo, pouco se preocuparam com essas distinções ao analisar a realidade lusitana. Conforme aponta o autor, os dois termos tendem a aparecer indiscriminadamente em trabalhos sobre a bruxaria em Portugal. Nas raras ocasiões em que uma distinção é feita ela versa muito mais sobre a idade dos acusados, sendo a bruxa uma mulher mais velha e solitária enquanto a feiticeira era mais jovem e menos poderosa.

Ao longo dos processos é possível perceber que para a Inquisição a diferença entre bruxos e feiticeiros não era uma questão relevante para a discussão dos casos. Os inquisidores ou demais agentes não fazem questão de estabelecer se os casos eram de bruxas ou feiticeiras, nem de discutir nesses termos as ações dos religiosos que estavam sendo julgados. Assim, apesar de entendermos que historicamente existe um debate semântico entre quem eram os feiticeiros e quem eram os bruxos não iremos entrar nessas diferenciações nesta tese, uma vez que ela não foi importante para a construção de argumentos da Inquisição no debate sobre os casos.

Para explorarmos com atenção a questão proposta para esse trabalho a tese foi dividida em 5 capítulos. No primeiro, iremos voltar nossas atenções para os réus, buscando entender quem foram os religiosos processados pelo Santo Ofício de Lisboa acusados por feitiçaria. Neste ponto, iremos nos debruçar sobre o estado do clero português no fim da modernidade e de que maneira os religiosos estudados ao longo dessa tese se encaixavam ou não na realidade clerical do período. Neste ponto analisaremos também as origens desses indivíduos e parte de suas trajetórias coletivas.

Já no segundo capítulo nos concentraremos na própria Inquisição e no seu

estabelecimento no cenário jurídico português. Neste ponto, analisaremos a construção jurídica do Santo Ofício, suas particularidades e suas semelhanças em relação aos demais tribunais do período. Também iremos debater o foro da instituição, ou seja, quais delitos estavam em seu poder julgar, e como se deu o processo de construção desses limites a partir da relação entre Inquisição e os demais tribunais eclesiásticos, principalmente o tribunal episcopal.

No terceiro capítulo vamos analisar os regimentos do Santo Ofício, os documentos reguladores da ação da instituição. A partir deles veremos como os religiosos deveriam ser julgados de acordo com as normativas estabelecidas pelo próprio tribunal. De que maneira deveria ser guiado o processo desses religiosos e quais penas estavam disponíveis de acordo com seus estatutos jurídicos e os crimes de que foram acusados.

O quarto capítulo será o momento de entrarmos nos processos analisando as particularidades e semelhanças entre eles, buscando enxergar de que modo essas construções interferiram na produção dos autos. Partindo das discussões sobre a questão da confissão nos documentos, em seguida analisando o papel da prisão em alguns dos casos e por fim a presença de um juiz reticente com seu no caso de uma das religiosas.

Já no quinto e último capítulo iremos nos debruçar sobre as penas dadas aos réus, analisando os debates jurídicos propostos pelo tribunal ao longo dos casos, e suas aproximações ou distanciamentos com as normas regimentais da instituição. Aqui nos centraremos em entender como o tribunal justificou as penas e construiu sua visão sobre os casos, e quando possível, pensar de que forma questões que não estavam postas nos processos, mas geraram debates internos do Santo Ofício, poderiam influenciar as penas dadas aos réus. Ao fim dos 5 capítulos esperamos ter um quadro amplo sobre como se deram os processos e seus julgamentos, entendendo como o Santo Ofício construiu os processos de padres e freiras ditos feiticeiros que se viram as voltas com o tribunal durante o século XVIII.

CAPÍTULO I

OS RELIGIOSOS “FEITICEIROS” DO TRIBUNAL DE LISBOA

CAPÍTULO I: Os religiosos “feiticeiros” do tribunal de Lisboa

RESUMO

O capítulo a seguir analisa as trajetórias dos religiosos e religiosas processados pelo Santo Ofício de Lisboa no século XVIII acusados de terem mantido práticas de feitiçaria. Partimos da compreensão de que o clero português da modernidade se constituiu em meio a regras muito bem delimitadas, mas também a práticas cotidianas marcadas por ambiguidades e transgressões. O capítulo propõe uma análise em escala reduzida dos dez casos conhecidos de religiosos julgados por feitiçaria em Lisboa, enfatizando tanto suas singularidades quanto os elementos comuns que revelam padrões de sociabilidade, crença e ação. Inspirado nas reflexões de Edoardo Grandi e Giovanni Levi, o trabalho compreende esses processos como espaços de encontro entre ações individuais e estruturas institucionais, nos quais emergem conflitos burocráticos, jurídicos e sociais. Longe de tratar tais histórias como exceções isoladas, mas sim as lendo como partes possíveis do contexto social português que nos permitem refletir sobre os limites das normas e as possibilidades de ação em uma sociedade fortemente regulada. Ao examinar quem eram esses religiosos, suas origens familiares, formações, práticas e os motivos que os conduziram ao tribunal inquisitorial, o capítulo demonstra que, embora limitados por regras jurídicas, votos religiosos e convenções sociais, esses sujeitos exerceram agência, tensionando e, por vezes, redefinindo os contornos do mundo social em que viviam, ainda que esse mundo fosse seus conventos.

Palavras-chave: Clero; Trajetória; Vida conventual

Introdução- Os caminhos para se tornar membro do clero em Portugal, e em todo o mundo moderno católico, foram marcados por várias particularidades e complexidades. Entre a regra monástica e a prática cotidiana do sacerdócio, os religiosos viviam vidas intensas, possibilitando que os historiadores que voltam seu olhar para esse grupo encontrem histórias das mais fantásticas e diversas. Desde homens e mulheres que dedicaram suas vidas integralmente a fé e a Deus, exemplos do ideal religioso pregado pela Igreja, e os mistérios e milagres que os acompanhavam, até o absoluto oposto. Votos quebrados, vaidades, intrigas e relacionamentos proibidos marcaram o cotidiano de tantos clérigos e freiras espalhados pelo mundo. Muitas vezes com a fé profunda e episódios de descrença coexistindo na vida dos mesmos indivíduos.

Cada uma dessas histórias nos mostra algo sobre o funcionamento da estrutura católica e sua ação na vida e nos corações das pessoas durante a modernidade. Todas elas carregam em si uma parte da influência massiva que a Igreja, enquanto instituição, exerceu na modernidade. Mas mesmo as histórias daqueles que não se enquadravam nas normas e pouco as seguiam em sua vida cotidiana tem muito a nos ensinar sobre a Igreja, a fé e o funcionamento das estruturas sociais portuguesas. É esse o caso dos religiosos e religiosas que iremos estudar ao longo desse trabalho.

Homens e mulheres que, apesar de seu estatuto como religiosos, acabaram por se envolver com práticas de feitiçaria e com a figura do demônio, pelas mais diversas razões. Longe de estarem dentro do que a Igreja esperava de seus membros, esses indivíduos não estavam empregando práticas usuais dentro de suas ordenações, muitas vezes causando escândalos entre seus pares e desarticulando o cotidiano de seus conventos. Contudo, por mais singulares que nos possam parecer, cada um desses casos tem muito a nos dizer, tanto sobre a Igreja portuguesa e suas questões internas, quanto sobre questões mais amplas da sociedade portuguesa.

Ao todo, o Santo Ofício de Lisboa processou 10 religiosos no século XVIII por delitos de feitiçaria, ao menos esses foram os autos que chegaram até nós, sendo possível que outros processos tenham se perdido ao longo dos séculos. Cada um desses 10 religiosos, com suas semelhanças e diferenças, apresentam-se a nós com suas particularidades. Cada caso traz consigo um universo de práticas e sociabilidades que em suas diversidades apresentam experiências vividas que complexificam o cotidiano religioso. De acordo com Edoardo Grandi (1998, p. 255), do encontro entre essas ações específicas, locais, e as instituições, como as do direito, emergem variadas questões burocráticas e do cotidiano dos sujeitos.

Histórias como as que veremos ao longo dessa tese e seus desdobramentos não ocorrem

à parte dos contextos sociais em que estavam inseridas, pelo contrário, são parte integrante desses contextos e nos ajudam a pensar seus limites. Em casos como esses, o contexto, como veremos mais adiante, não é suficiente para explicar as ações dos sujeitos, pelo contrário, cada um dos casos a seguir nos possibilita pensar os limites das regras sociais e as várias possibilidades de ação em um mundo em que elas nos parecem, em um primeiro olhar, tão limitadas.¹

As ações desses indivíduos ajudam a construir os próprios contextos, e abrem mundos possíveis. De acordo com Giovanni Levi (1992, p. 135), essas histórias que se desenvolvem nas margens da sociedade formam seus próprios contextos, expandindo as possibilidades da sociedade. Para termos acesso a essa realidade que se abre no limiar do cotidiano é preciso que tenhamos um foco reduzido. Limitada a escala, podemos encontrar essas diversas possibilidades que se perdem quando olhamos para o universo social de uma forma mais ampla. Ao olhar para os 10 casos que se seguirão nesse trabalho podemos analisar as capacidades de ação daqueles que estavam envolvidos nos processos, tanto os réus, quanto a própria Inquisição e seus agentes.

É claro que nada disso pode nos tirar da mente as limitações das ações dos sujeitos, sejam eles os religiosos processados, ou aqueles que compuseram a própria Inquisição. Apesar de confrontarem limites e criarem novos caminhos possíveis, todos estavam, de alguma forma, limitados pelas normas sociais, fossem elas as regras do direito, os votos prestados, a clausura religiosa ou a própria família. O contexto não cria, mas limita as ações a aquilo que era possível em seu tempo, como pondera Giovanni Levi (1996, p. 178).

Tendo em mente esses pontos, ao longo desse primeiro capítulo iremos analisar as trajetórias dos religiosos processados pela Inquisição de Lisboa acusados de feitiçaria, na medida em que nos for possível pelas fontes, sendo elas os próprios processos. Quem foram os religiosos processados? Como chegaram ao Clero? Como se inseriram no contexto mais amplo da vida religiosa em Portugal? O que fizeram para se verem perante o Tribunal do Santo Ofício? Para responder a essas questões começaremos nossa análise pelo próprio clero, buscando entender qual eram as regras da vida clerical e qual era a vivência diária dos religiosos, para podermos entender de que modo os clérigos aqui analisados se encaixam ou não nessas normativas. Em seguida, partiremos para um olhar sobre as ações desses religiosos, buscando

¹ Levi aponta que nas biografias de casos extremos o historiador realiza um retorno a experiência do indivíduo, para através dela desvelar o contexto social, pois mesmo um caso extremo pode ser representativo, tanto para entendermos os caminhos mais comuns naquela sociedade, quanto as possibilidades que em geral estavam ocultas. (Levi, 1996, p.176- 177)

entender de que forma se deu o envolvimento de cada um deles com os chamados delitos de feitiçaria, que os levam para a mesa da Inquisição. Só então poderemos olhar para esse grupo heterogêneo buscando inseri-los, e a suas famílias, dentro do clero português, para entender as suas origens, suas formações e suas vivências cotidianas enquanto religiosos.

1.1 A regra e a prática

A história do clero é também uma história de Portugal, impossível de ser analisada em separado da política e economia do reino e seu império, bem como de suas relações sociais. Por mais que tantos monges tenham se empenhado em cumprir os votos que os mantinham afastados da dimensão temporal da vida, ainda que os altos muros da clausura separassem regulares de seculares, o mundo dos religiosos não conseguia se separar do mundo dos leigos. Pelo contrário, Portugal foi marcado pela atuação constante de clérigos e freiras, bem como as Ordens foram marcadas pelo império português e suas políticas.

Na década de 60 do século XVII já se denunciavam no reino os problemas causados pelo excesso de clérigos. Faltavam homens nas lavouras, nos exércitos e no serviço da coroa e faltavam mulheres para o casamento (Paiva, 2000, p. 201). Segundo José Pedro Paiva (2000, p. 202), o crescimento do clero português se mostrou uma constante desde o século XVI, aumentando a cada ano com a abertura de mais e mais casas religiosas e a chegada de novas ordens religiosas ao reino. Ainda de acordo com o autor, o número de ingressantes nas fileiras da Igreja só começou a apresentar reduções na metade final do século XVIII. Apesar de sabermos do elevado número de ingressantes nas instituições monásticas é difícil falar o total de religiosos no reino, uma vez que nos faltam dados precisos. Podemos, entretanto, ter alguma ideia do índice de religiosos se observarmos as casas religiosas do reino. Um levantamento feito por ordem do Marquês de Pombal em 1765 definiu que em Portugal havia 492 mosteiros, sendo 371 masculinos e 121 femininos, excetuando-se os mosteiros de jesuítas, que àquela altura já haviam sido expulsos do reino, o que nos leva a pensar que esse número seria ainda maior alguns anos antes.

Ordenar a vida desses religiosos e seus cotidianos foi uma das maiores preocupações do catolicismo no início da modernidade. A formação do clero e o reforço das regras religiosas fizeram parte das discussões tridentinas e de suas determinações. Se no ocidente medieval apenas o catolicismo era reconhecido como a única forma correta de ser cristão, a modernidade europeia viu ascender diversas denominações e ortodoxias que encontraram o apoio de governantes e populares e se consolidaram como formas válidas de adorar Cristo. Grande parte dessas denominações surgiram a partir de críticas à Igreja Católica, questionando seus dogmas

e apontando erros na condução da fé por parte da Santa Sé. Entre as principais críticas apresentadas pelos reformados estava a formação do clero e suas vivências, incluindo o constante desrespeito aos votos feitos a Deus (Gouveia, 2000, p. 15-19).

Como argumenta Adriano Prosperi (2013, p. 320), era comum encontrar religiosos que pouco ou nada conheciam dos dogmas católicos, sendo incapazes de educar os fiéis em uma fé que eles mesmos foram pouco instruídos. Também era comum o desprezo aos votos, principalmente os que se referiam a castidade. Religiosos que mantinham família, filhos e amantes, muitas vezes de forma pública. Também não era difícil encontrar padres que apresentavam um comportamento público que pouco ou nada condiziam com a moral pregada pela Igreja, se envolvendo em jogos e vícios, andando bêbados pelas ruas e causando escândalo nas paróquias onde deveriam ensinar a fé.

Para lidar com essa e com outras críticas, os católicos deram início a um movimento de reafirmação dogmática que buscava fortalecer a instituição em um grave momento de crise, começando assim o que ficou conhecido na historiografia como contrarreforma, ou reforma católica. Contudo, a Reforma e a Contrarreforma não foram simples movimentos de ação e reação, onde protestantes se impunham aos católicos que apenas reagiram às mudanças. Essa visão mais tradicional esconde que a própria reforma católica foi, em si, um movimento de mudanças. Segundo aponta Wolfgang Reinhard (1999, p. 108-109), muitas das questões levantadas no período já eram preocupações internas da Santa Sé antes mesmo das críticas dos reformados, e esse momento de reafirmação dogmática que se abriu com as reformas protestantes foi fundamental para permitir mudanças internas no catolicismo que já vinham sendo pensadas. Assim a reforma católica não foi uma resposta somente, mas outro marco de um período em que a afirmação e conhecimento da fé se tornaram necessários.

Para realizar as necessárias mudanças no corpo de membros da Igreja e reafirmar os dogmas católicos algumas estratégias foram discutidas e traçadas, grande parte desse movimento foi definido no chamado Concílio de Trento, que teve início em 1545 e se encerrou em 1563, totalizando 18 anos de discussão religiosa, que foram divididas em 3 fases. José Pedro Paiva (2014, 13-14) afirma que o objetivo do Concílio era reformar e modificar questões que prejudicavam a estabilidade do credo, como a dificuldade apresentada pelos fiéis em compreender os complexos dogmas da Igreja de Roma. Além disso, pontos considerados primordiais da doutrina foram reafirmados, como a santíssima Trindade, a transubstanciação da eucaristia e a autoridade papal. Entre as principais decisões estavam a reordenação da vida religiosa, que buscava desencorajar os votos de pessoas que não apresentassem vocação; a interação entre política e religião, que ajudou a fundamentar estratégias de ensino religioso na

sociedade; e a necessidade de se disciplinar e vigiar o comportamento dos fiéis (Paiva, 2014, p. 16). Entre essas, uma mudança fundamental de Trento dizia respeito a formação e a vida dos membros do clero, fossem eles homens ou mulheres. É no Concílio que vai se reforçar um ideal de vida religiosa, através da criação de regras e se busca corrigir deficiências que poderiam gerar acusações dos seculares e, no pior dos casos, afastar um fiel da Igreja.

Os padres e freiras eram representantes da própria Igreja Católica e, portanto, deveriam se portar dentro de regras condizentes com esse papel, principalmente os homens que tinham maior contato com os seculares, sendo responsáveis por ensinar a fé católica ao rebanho sob seu cajado. Nesse sentido, a formação do clero deveria garantir que todos tivessem conhecimento dos principais preceitos da fé, uniformizando o pensamento dos religiosos. Mais do que uma formação deficitária, o problema do clero estaria em ter ideias próprias e agência individual, pois isso acabaria gerando um ensino da fé que sairia dos limites daquilo que era ordenado e definido pela Igreja, já que da formação do clero dependia a formação dos fiéis (Prosperi, 2013, p. 320).

Outro ponto fundamental que foi alterado por Trento dizia respeito as profissões forçadas de fé, que eram tão comuns no medievo. Famílias que por motivos estratégicos forçavam seus filhos e filhas a ingressarem em uma ordem religiosa para a realização de seus intentos. Tal situação era vista por muitos como a grande culpada pelo comportamento desviante dos religiosos, uma vez que estes, forçados a uma situação para a qual não tinham vocação, não cediam suas vidas ao altíssimo, conforme prometiam em seus votos. Por isso o Concílio tomou medidas que visavam proibir tais votos, punindo com a excomunhão aqueles que forçassem um familiar ao clero, realizando perguntas prévias para garantir o desejo do fiel de ingressar no monacato, além de estabelecer uma idade mínima para a profissão de fé (Caldeira, 2021, p. 158). No caso das mulheres, essa idade era de 16 anos, já para os homens os primeiros votos poderiam ser feitos a partir dos 22 anos, ainda que a declaração de vontade inicial para se tornar religioso pudesse ser realizada bem antes (Paiva, 2000, p. 220).

Essas medidas visavam combater as profissões de fé forçadas, mas como veremos mais adiante não eliminaram totalmente a prática. Foram criadas ainda outras imposições para quem viesse a tomar os votos, tais como ter limpeza de sangue e moral pública ilibada. Para tanto, deveriam ser feitas investigações quanto ao nascimento do candidato, se era filho legítimo, de sangue cristão velho, se era cristão batizado e se não havia se envolvido em escândalos em sua comunidade (Paiva, 2000, p. 220). Havia, portanto, uma ideia de que a geração do indivíduo podia trazer mácula ou luzimento para o seu comportamento e sua fé.

Por fim, para as mulheres, além dessas obrigações comuns a ambos os sexos, foi

definida ainda a obrigatoriedade da clausura conventual, intentando um completo corte com o mundo e um maior rigor no cumprimento dos votos (Caldeira, 2021, p. 158). A clausura feminina era comum em Portugal mesmo antes do Concílio de Trento, mas só se tornou efetivamente obrigatória a partir de seus ordenamentos. De acordo com Isabel Sá (2011, p. 281-282), essa obrigatoriedade tinha por objetivo afastar as mulheres do mundo secular e dificultar sua comunicação com aqueles que vivam fora do claustro. De acordo com os argumentos da Igreja, esse afastamento visava o papel contemplativo e controlar aquelas que eram consideradas mais frágeis e propensas a caírem nas tentações do pecado e dos perigos do mundo secular. Erguida sobre esse discurso, a clausura ocupava um duplo papel, o de proteger as mulheres dos perigos do mundo enquanto limitava sua liberdade. Aos homens, por outro lado, a clausura era muitas vezes uma escolha e não uma imposição. A depender das ordens e dos conventos onde professavam os religiosos, eles poderiam viver em clausura ou optar por serem padres paroquias ou missionários. Assim, enquanto alguns religiosos viveram em regime de clausura, trancados em seus mosteiros em contemplação, vários outros optaram por circular pelo reino e ultramar.

Todas as mudanças definidas em Trento acabaram por ter grande importância no mundo católico, incluindo, é claro, Portugal, onde foram largamente aceitas e implementadas de forma intensiva, como demonstrado por Pedro Paiva (2014, p. 38-39). Para garantir a reforma do clero, o mundo luso viu surgir várias escolas de formação para religiosos que vieram acompanhadas de várias regras que visavam a aplicabilidade das mudanças. Ainda que Portugal fosse um país católico, para o qual a fé era um dos fundamentos de sua formação, é impensável que todo o seu clero seguisse o modelo ideal definido pelo Concílio tridentino, sendo por isso visto e reconhecido por todos como um exemplo da vida santa e do exercício da fé

Apesar das regras discutidas à exaustão por tantos anos pelos doutos da Igreja, a realidade do clero se impunha na vida cotidiana do país. Uma realidade que poderia hora causar escândalo, hora poderia resolver problemas ou até mesmo passar despercebida. Mesmo impondo mudanças significativas na formação e ingresso dos religiosos, ampliando o rigor para a entrada dos novos membros da fé, as políticas tridentinas não foram capazes de apagar todas as contradições e complexidades que faziam parte dos dilemas da vida eclesiástica.

Apesar da grande importância que foi dada a formação intelectual do clero pós-Trento, e as medidas tomadas pelos lusitanos para que os religiosos alcançassem os patamares de formação esperados, as escolas criadas não foram capazes de atender a demanda numerosa e, na prática, poucos eram os padres formados nas universidades. Entre 6 à 10% do clero masculino português terminou os estudos universitários, o que apesar de significar uma considerável melhora em relação ao período pré-Tridentino, ainda era muito insipiente

comparado aos ideais da sociedade e da Igreja pós Concílio (Paiva, 2000, p. 220).

Outra das mudanças que apresentou repercussão prática esperada foi a referente ao rigor no cumprimento dos votos. Mesmo após as mudanças implementadas por Trento ainda era comum, como argumenta Damião Rodrigues (2019, p. 123), encontrar padres que durante a modernidade viviam amancebados publicamente, tendo e criando filhos pelas cidades, apesar das tentativas de inibição dessas práticas. Da mesma forma, a clausura feminina, estrita e obrigatória, as vezes era ignorada pelas religiosas, de acordo com Isabel Braga (2010, p. 309) algumas mulheres religiosas acabavam por se envolver em relacionamentos com os chamados freiráticos pela grade de seus convento; ficavam pelas janelas do claustro observando o mundo secular e realizavam festas dentro dos cenóbios que poderiam ser vistas por toda a população.

Quando olhamos os livros de visitação de Lisboa podemos perceber como podiam ser comuns situações em que religiosos surgiam envolvidos em escândalos públicos frente a comunidade. Uma das denúncias mais comuns era a de quebra dos votos por parte dos religiosos, como o do celibato, com religiosos que viviam amancebados, mas também com denúncias frequentes de religiosos que assediavam sexualmente as mulheres que com eles se confessavam.² Outra prática proibida, mas frequente, era a de padres que rezavam as missas sem terem as ordens necessárias para tal, ocupando então um lugar que não os pertencia (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Livro n° 531).

As religiosas, como visto anteriormente, não ficavam para trás quando o assunto era desacatar o imposto pela Santa Sé para as suas vidas. Além da prática de manterem relacionamentos com homens leigos as portas do convento, as vezes estas se relacionavam com religiosos, eles mesmos também rompendo seus votos (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Livro n° 287). O amancebamento entre freiras e padres podia acontecer mesmo dentro do convento, uma vez que alguns religiosos tinham permissão para entrar na instituição, como veremos adiante.

A clausura poderia ser tão falha que no livro de termo das visitas às igrejas do patriarcado de Lisboa (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Livro n° 576, f. 22) o visitador não se furtou a comentar sobre a situação em que viviam algumas freiras de Odivelas. Sobre o desacato à clausura praticado pelas religiosas ele afirmou que: “As leis de clausura pela maior parte não se observam porque estão a portas abertas fora de oras nos locutórios, falam seculares e regulares.”

Para além das violações dos votos de celibato e clausura, que causavam muitas vezes

² O assédio sexual realizado pelos confessores, também chamado de solicitação, e a repressão a esse delito foi tema dos estudos de autoras como Lana Lage Lima (1991).

comentários públicos, os conventos poderiam se ver ainda às voltas com questões internas, como disputas por celas e conflitos causados pelos partidos que tomavam as religiosas nas eleições para cargos internos dos cenóbios. As freiras muitas vezes não abriam mão de possuir animais de estimação, joias e belas roupas que levavam consigo para o claustro, além de ser possível encontrar relatos de casos de relacionamentos homoafetivos entre essas mulheres. Como nos lembra Isabel Braga (2010, p. 306), existiam muitas tentativas de coerção de tais práticas por parte da Igreja, contudo esses comportamentos se mantinham apesar das ameaças de excomunhão e dos julgamentos eclesiásticos que poderiam ocorrer.

A despeito das várias medidas tomadas pela Igreja para mudar os comportamentos dos religiosos, padres e freiras nem sempre cooperaram para alterar a visão que se tinha do clero ao longo da modernidade. Todavia, muitas vezes a própria Igreja tendia a ser permissiva com as práticas desviantes vindas dos religiosos. Georgina Silva Santos (2013, p. 39-40) explica que, no caso das freiras, a ostentação e irreverência com os votos eram poucas vezes punidas. Para a autora, esse posicionamento vinha do reconhecimento de que muitas dessas mulheres entravam para a igreja por obrigação familiar e não por vocação religiosa.

Uma das questões mais debatidas no Concílio de Trento, as profissões de fé forçadas, apesar de terem se tornado proibidas, não viram seu fim na modernidade. Apesar de algumas mudanças significativas na forma como eram feitos os votos, e de algumas mudanças na maneira como as famílias influenciavam o ingresso nas fileiras da Igreja, a verdade é que na prática, tanto para homens como para mulheres, a vida no clero não dependia somente de vocação, mas do desejo familiar e de estratégia social. Uma situação que como veremos mais adiante impactou diretamente a vida de tantos religiosos.

Adiante, neste capítulo, e por toda a tese entraremos em contato com essa realidade que se impunha frente aos modelos criados pela igreja e muitas vezes iremos além dela, observando os delitos e os escândalos que poderiam se formar nas instituições religiosas. Tendo em vista o panorama geral do clero português, podemos olhar com mais atenção para os religiosos que aqui estudamos, inserindo-os nesse contexto e analisando aonde eles foram além, entendendo parte de suas vidas e um pouco de suas trajetórias para conhecer um pouco mais daqueles que se envolveram com demônios e feitiços, apesar de seus votos.

1.2 Os padres e freiras às voltas com o demônio

Na tentativa de montarmos um quadro mais claro da situação dos 10 religiosos sobre os quais nos debruçaremos neste trabalho, iremos reservar um momento para observarmos mais a fundo a ação de cada um deles, e entender o que afinal os levou ao Santo Ofício. Para isso,

faremos uma apresentação de cada um dos religiosos, seguindo a ordem cronológica dos processos, permitindo que tenhamos um momento para dedicar um olhar individualizado a cada uma das figuras que nos acompanharam ao longo deste trabalho.

1.2.1 Alberto de São Thomás

Início do processo: 1713

Religioso da ordem de São Domingos, Frei Alberto (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713) foi vigário geral de sua religião no Brasil, tendo passado os 10 anos que antecederam seu processo vivendo na América portuguesa, inicialmente na Bahia e posteriormente em Pernambuco. Para ocupar um cargo de vigário eram necessários alguns requisitos, como a obrigação de ter ordens sacras, boa consciência, letras, experiência de negócios e uma aparência sem defeitos físicos. Essa era uma posição de prestígio e um cargo de confiança do bispo na jurisdição eclesiástica para o julgamento e ordenação da sociedade em seus pecados (Santos, 2018, p. 89).

Em 1713, de volta a Portugal, onde passou a viver no convento de São Domingos de Lisboa, Alberto procurou a Inquisição e pediu audiência para declarar ter realizado muitos exorcismos no Brasil, nos quais não teria seguido à risca o que era orientado pela Igreja quanto a esse ritual. Sua justificativa para tal era a de manter os fiéis afastados dos remédios ofertados pelos feiticeiros negros da colônia.

De acordo com Alberto, ao chegar ao Brasil ele teria percebido que, nos casos de doenças e outros problemas cotidianos, a população local recorria ao auxílio dos feitiços dos africanos que viviam nessa terra. Para tentar contornar essa situação, o réu passou a oferecer seus serviços como exorcista para os colonos, em substituição aos atos de feitiçaria. Assumindo para o tribunal que teria realizado o ritual em situações em que ele não seria o recomendado e que com frequência teria exagerado no uso de água benta, benzendo além dos próprios “energúmenos”, objetos que pedia a eles para trazerem, como ouro, mirra, sal, folhas de oliveira e arruda, que após benzidos deveriam ser colocados em quatro bolsinhas e estas postas nos quatro cantos da cama do enfermo. Essas práticas o réu teria retirado de um livro de exorcismos escrito pelo Padre Bento Remigio, que o religioso carregava consigo. Antônio ainda recomendaria que se benzessem as mesas das casas e o sal da comida dos doentes, entregando à população água benta nos casos em que não podia benzer pessoalmente.

A confissão do religioso dá início a seu processo e abre uma questão para ser discutida pelo Tribunal do Santo Ofício, teria o réu, em sua ânsia por livrar os colonos do Brasil dos feitiços africanos, transformado o ritual do exorcismo em uma forma de feitiçaria? Quanto havia

de heresia e quanto havia de boa vontade nas práticas de Alberto no Brasil acabou por ser um debate para o Tribunal, movimentando a opinião dos religiosos em boa parte do processo.

1.2.2 Joanna Maria de Nazareth

Início do processo: 1718

Religiosa professa da primeira regra de Santa Clara no convento das Flamengas Clarissas de Alcântara em Lisboa, Joanna escreveu uma carta a Inquisição em 1718 confessando seus pecados contra a fé católica (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718). A ré contou inicialmente que teria se recusado a tomar a eucaristia no Sábado de Aleluia, tendo posto a partícula consagrada na boca, mas se recusando a engolir. A religiosa teria ido a sua cela depois da missa e cuspidado as espécies sacramentais em um vaso de terra, em um ato que teria causado escândalo no convento. O confessor, chamado ao claustro pelas outras religiosas para lidar com a situação, teria apontado para a religiosa que aquele ato era da alçada da Inquisição e recomendado a ré que se confessasse ao Tribunal, o que fez por meio da já citada carta.

Uma vez processada, Joanna passaria a ampliar seu rol de pecados, confessando ter buscado uma feiticeira urbana e posteriormente invocado o próprio demônio em uma tentativa de matar uma religiosa do convento de quem teria ódio. Ela confessa ainda que não acreditava na presença de Cristo no sacramento da eucaristia, na existência da alma, além de confessar fazer pacto com o demônio em mais de uma ocasião. Em um processo de meses, a ré confessou ao Tribunal várias vezes, ora assumindo arrependimento, ora trazendo mais culpas para a mesa e eventualmente tentando novos pactos durante o andamento dos autos.

Joanna recebeu sua sentença, voltou a sua rotina normal no mosteiro, onde deveria cumprir as penas que recebeu do tribunal, mas seu caso, ao invés de encerrado, apresentou um novo desdobramento. Em uma nova carta a ré confessou mais um pacto, que teria terminado em relações sexuais constantes com o demônio, além de um pedido para que a criatura trocasse seu sexo de feminino para masculino, sendo por isso novamente processada pelo Santo Ofício (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719).

1.2.3 Francisco de São José:

Início do processo: 1722

O religioso franciscano servia ao convento de Nossa Senhora da Castanheira do Ribatejo, um mosteiro de Clarissas da segunda ordem localizado na Vila Franca de Xira, onde o réu era capelão das religiosas (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1722). Pediu audiência ao Santo Ofício para se confessar alegando que em uma ocasião teria recebido de seu irmão

uma carta que deveria ser posta sob a pedra do altar sobre a qual se rezaria a missa. Segundo o réu, essa prática, um feitiço popular em Portugal no século XVIII, tinha por função facilitar o casamento de seu irmão com uma moça por quem ele estava interessado (Bethencourt, 2004, p. 131-132).

O documento referente a Francisco de São José possui apenas uma sessão, não avançando a investigação nem possuindo penas aplicadas pelo tribunal. Também não encontramos processos referentes ao irmão que pediu a sua ajuda para realizar o feitiço. Contudo, Francisco manteve contato com o Santo Ofício ao longo dos anos, notificando quando precisou se mudar para servir a fé em outra parte do reino.

1.2.4 Antônia Máxima:

Início do processo: 1727

Religiosa professa da primeira regra de Santa Clara, Antônia vivia no convento de Santa Clara de Lisboa e também se entregou ao julgamento da Inquisição por meio de uma carta (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727). Nela a religiosa confessou que vinha mantendo relações com o demônio desde antes de ingressar no convento. De acordo com ela, quando ainda vivia no mundo secular, teria se visto grávida de um fidalgo de nome José de Vasconcelos Soto Maior, de quem pouco sabia, mas com quem mantinha trato ilícito. As voltas com a gravidez, ela declarou que foi visitada pelo demônio, que prometeu ajudá-la a realizar um aborto se em troca ela lhe desse seu sangue. Tendo a religiosa aceitado o trato, este teria dado resultados na primeira gestação, mas falhado em uma segunda.

A ré confessou ainda que, mesmo após ingressar no convento e realizar seus votos, continuou a ser atormentada pelo demônio e por José de Vasconcelos, acusando o fidalgo de ser o responsável por seu tormento, sendo ele mesmo alguém que manteria um pacto e usaria essa relação para entrar no convento e em sua cela sem ser percebido, ora como homem, ora como demônio.

Apesar de curto, quando comparado aos outros processos femininos, o documento é bastante rico, uma vez que são anexados aos autos de Antônia várias cartas que ela torna a escrever a Inquisição após a aplicação de suas sentenças, alegando constantemente a sua relação com o diabo, com José de Vasconcelos e o tormento que sentia por se ver constantemente perseguida por essas duas figuras.

1.2.5 Pedro de Souza:

Início do processo: 1731

O religioso da Ordem de Santo Agostinho vivia no convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa com seus irmãos religiosos, que foram figuras ativas em seu processo, sendo os responsáveis por convencer o réu a apresentar suas culpas na mesa do Santo Ofício (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731). O religioso alegou ter, em mais de uma ocasião, buscado por feiticeiros e feiticeiras para conseguir que eles realizassem seus desejos.

Esses desejos, sobre os quais a Inquisição não demonstrou grande interesse, não foram concretizados pelo réu, apesar de suas tentativas bem-sucedidas de encontrar com feiticeiros. A cada feiticeiro que o religioso encontrava, recebia novos feitiços para praticar, mas nenhum deles deu resultado. No fim, Pedro foi forçado por seus irmãos de hábito a parar suas buscas quando suas ações foram descobertas no convento.

Sem aceitar seu destino, o religioso ainda tentou fugir com um dos feiticeiros com quem se comunicava, porém acabou sendo capturado pelos outros clérigos, levado de volta para o convento e exorcizado. Após toda a desestabilização que causou ao mosteiro, Pedro jurou aos seus companheiros ter se arrependido e então foi encaminhado ao Santo Ofício para se confessar diante do Tribunal.

1.2.6- Francisca Josefa Evangelista:

Início do processo: 1745

Professa na segunda regra de Santa Clara no Convento de Nossa Senhora da Esperança da Vila de Abrantes, a religiosa deu parte de seus delitos a Inquisição, através de cartas onde confessou os pactos que teria cometido e os desacatos a santa eucaristia de que seria culpada (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745). Ela alegou em longas confissões que manteve por anos trato ilícito com o demônio e como fruto dessa relação acabou por dar à luz a algumas criaturas. Francisca confessou ainda ter cuspidado a eucaristia em um livro de orações malditas, escrito por ela de próprio punho. Posteriormente, arrependida de seu desacato, enviou as espécies sacramentais a um religioso que as consumiu na missa para garantir que a sagrada eucaristia tivesse um destino digno.

Posteriormente, contudo, a religiosa inicia um longo processo de negação, em que volta atrás em suas confissões alegando ter mentido ao tribunal e inventado tais histórias com o objetivo de que, por tão grandes culpas, a Inquisição se horrorizasse e a mandasse para fora do convento, onde ela alegava que não poderia salvar a sua alma. Francisca confessa e volta atrás

várias vezes ao longo de seu processo. Em certo momento, ela passa a alegar que só faria uma confissão verdadeira se fosse retirada do convento e enviada para os cárceres do Santo Ofício. O que acabou por desagradar o tribunal que não queria retirar a religiosa do espaço conventual onde estava inserida.

1.2.7 Maria do Rosário:

Início do processo: 1747

A única das religiosas que não pertencia a regra de Santa Clara, Maria do Rosário foi professa na ordem de São Domingos e moradora do mosteiro do Santíssimo Sacramento de Alcântara. O processo de Maria apresenta ainda outras diferenças em relação aos demais casos femininos, a começar pelo fato de que a religiosa não se entrega por cartas, mas é enviada ao Santo Ofício pelo provincial de São Domingos, após ser expulsa da ordem. A ré se tornou então a única dos processados, fossem homens ou mulheres, a deixar sua ordem pelo envolvimento com feitiçaria e é também a única das mulheres que estamos estudando que foi mandada para o cárcere inquisitorial, onde passou a viver após ser expulsa de seu convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747).

Maria do Rosário era reconhecida em seu convento como mística e respeitada por suas irmãs por suas visões, até que contou a uma das religiosas que na verdade não era Deus que vivia em seu coração, mas sim o Demônio.³ Ela passou então a ser acusada, e posteriormente confessou diante da mesa do Santo Ofício, ter feito pacto com o demônio muito jovem, com algo em torno de 8 anos, ainda no mundo secular. Ao entrar no convento ela teria mantido essa relação, inclusive de cunho sexual, se escondendo pelo convento para poder encontrar seu “amante maldito”. Ao fim, quando descoberta pelas outras religiosas, além do escândalo que causou na instituição e que custou o seu hábito, a ré ainda alegou ter sofrido punições físicas de seu amante por ter permitido que a história viesse a público.

Assim como Joanna Maria de Nazareth, Maria do Rosário também possui outro processo em seu nome, mas nesse caso as denúncias recolhidas nos cárceres onde a religiosa vivia não resultaram em novas sentenças (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1752).

1.2.8 Isabel Felipa de Santo Antônio:

Início do processo: 1751

³ Maria é a única das religiosas aqui estudadas a ter declaradamente um componente místico e visionário em suas ações. A relação entre mística e feitiçaria é complexa e os limites entre os dois campos na modernidade eram, com frequência, fluidos. Não nos cabe neste trabalho avaliar as interseções entre a mística e a feitiçaria que o caso da religiosa apresenta. Apesar de reconhecermos a riqueza do caso é preciso que sua análise seja realizada em outro momento.

Religiosa Clarissa no convento de Nossa Senhora das Mercês do Funchal na Ilha da Madeira, Isabel Felipa de Santo Antônio causou grande escândalo em seu convento ao tentar envenenar as demais religiosas, colocando vidro moído na comida que seria servida às freiras (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749). Apesar de sua ação não ter tido maiores repercussões em sentido físico, já que sua tentativa de envenenamento foi descoberta antes das mulheres se alimentarem, Isabel foi enviada para a prisão do convento, onde passou a cometer uma série de heresias.

O comportamento da religiosa, que de acordo com as demais freiras jamais foi dos melhores, piorou drasticamente após a prisão, passando a ré a gritar blasfêmias, que escandalizavam a todas. Quando o Santo Ofício se dirigiu ao convento para ouvir a religiosa, ela não se furtou a alegar que mantinha trato ilícito com o demônio e que essa relação se arrastava por muito tempo, incluindo o longo período do andamento de seu processo inquisitorial. A ré deixa claro que, mesmo enquanto se confessava ao tribunal, seguia mantendo o pacto, que era uma das causas pela qual estava sendo julgada.

Entre idas e vindas de cartas e correspondências da Ilha da Madeira até Lisboa, onde ficava a sede do tribunal em que ela era julgada, o processo de Isabel se arrastou por alguns anos. Ao mesmo tempo em que seu demorado processo inquisitorial se desenrolava, corriam em paralelo outras questões jurídicas que envolviam a religiosa. Um outro processo, aberto pela própria ré para tentar anular sua profissão de fé, que ela declarava veementemente não ter sido feita de forma válida. Além de um processo levado a adiante pelo bispo do Funchal referente a tentativa da ré de assassinar as demais freiras.

1.2.9 Francisco de Santa Rosa:

Início do processo: 1761

Religioso da ordem de São Francisco, morador do convento de São Francisco da Horta nos Açores, o réu foi encaminhado a Inquisição após ter fugido da prisão do mosteiro onde estava preso (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1761). Francisco foi acusado pelos religiosos do convento de ter desenhado figuras demoníacas nas paredes da prisão, e acima delas ter escrito frases que indicariam uma possível relação do réu com o demônio. Após ter feito os desenhos, ele estourou a parede da prisão usando os grilhões presentes no local e fugiu para o porto, buscando acolhimento em um dos navios.

Após esse acontecimento, Francisco foi denunciado ao Santo Ofício e sob as ordens de Lisboa foi transferido dos Açores para os cárceres do Santo Ofício na capital do reino. O processo do religioso se constitui de uma única sessão, onde ele alegou frente ao tribunal não

ter a intenção de manter trato com o demônio, mas que gostaria que seus irmãos achassem que essa era sua vontade pois assim, frente a essa ofensa, esqueceriam dele e o deixariam fugir. Seu processo teve um fim abrupto, quando, após essa única sessão, o réu adoeceu e morreu no cárcere para o qual foi enviado.

1.2.10 Francisco de Santa Rosa

Início do processo: 1762

Religioso de São Francisco no convento de Nossa Senhora dos Mártires da Conceição dos milagres de Sacavém, o réu, que era confessor, buscou o Santo Ofício para confessar a sua busca por um feiticeiro com o objetivo de resolver uma questão financeira que o afligia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762). Tendo emprestado 40 moedas a um religioso e não as tendo recebido de volta, o réu buscou um mandingueiro de nome Francisco Cavalinho que fez para ele uma bolsa que teria o poder de trazer de volta o dinheiro perdido.

Quando a bolsa de mandinga não apresentou o resultado esperado e o mandingueiro não se responsabilizou por sua falha, o réu decidiu então se confessar a Inquisição e entregar a bolsa que havia sido instruído a levar consigo.

1.3 Ordens, famílias e trajetórias

Ao olharmos brevemente para esse grupo de religiosos, de lugares e ações tão diversas, podemos perceber alguns detalhes que os incluem no cenário maior do clero português que já vimos no início desse trabalho. Apesar da tentativa da Igreja de acabar com tais situações, a presença de freiráticos e relações amorosas no convento, a alegada participação da família nas profissões de fé e uma ausência de uso normatizado dos ritos católicos foram marcas comuns ao cotidiano lusitano. Contudo, também é possível percebemos como os desdobramentos que tomam alguns dos casos foram pouco comuns, gerando escândalos no ambiente conventual.

Para analisarmos melhor essas dinâmicas criadas pelos casos e compreendermos onde esses religiosos se encaixavam no mundo clerical, devemos olhar mais a fundo suas origens e caminhos até os votos. Esse olhar também nos permite analisar as semelhanças entre os religiosos aqui apresentados, mas também as diferenças entre eles. Para atingir tal objetivo utilizaremos técnicas da prosopografia que nos permitem construir um quadro analítico das trajetórias desses homens e mulheres, suas famílias, suas origens e levantar hipóteses sobre as razões que os levaram ao convento. Para facilitar a análise dividimos os dados em duas tabelas, sendo a primeira referente aos dados pessoais dos réus e a segunda sobre suas famílias.

Tabela 1- Informações pessoais

Nome	Idade	Lugar de origem	Ordem
Alberto de São Thomás		Vila de Guimarães	São Domingos
Joanna Maria de Nazareth	18	Lisboa	Santa Clara
Francisco de São José	31	Lisboa	São Francisco
Antônia Máxima	39	Lisboa	Santa Clara
Pedro de Souza	23	Lisboa	Santo Agostinho
Francisca Josefa Evangelista	42	Abrantes	Santa Clara
Maria do Rosário	24	Leiria	São Domingos
Isabel Felipa de Santo Antônio	30	Funchal (Ilha da madeira)	Santa Clara
Francisco de Santa Rosa (Açores)⁴	28	Faial (Açores)	São Francisco
Francisco de Santa Rosa (Sacavém)	47	Barcarena (Oeiras)	São Francisco

Fonte: Tabela elaborada pela autora segundo os dados presentes nos processos inquisitoriais dos religiosos, disponíveis no Arquivo nacional da Torre do Tombo

Para começar a análise do quadro acima, devemos chamar atenção não para um dado expresso, mas para uma ausência, a idade de Alberto de São Thomás. Uma questão que vai se repetir no próximo quadro, uma vez que toda a sua vida pregressa ao processo, salvo o tempo que passou no Brasil, é uma grande ausência no documento, que carece de genealogia.

Alberto é talvez o réu que mais difere entre os arrolados, primeiramente pela falta de informações que caracteriza o seu processo, mas também por ser aquele que mais se movimenta entre os religiosos. Alberto nasceu em Guimarães e foi para Lisboa onde esteve entre os anos de 1693 até 1695, lá ele tomou as ordens de epistola, de Evangelho e de missa (Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, Livro nº 81). Posteriormente, o religioso foi para o Brasil, onde viveu entre Bahia e Pernambuco por 10 anos, e então retornou a Lisboa. Apesar de suas andanças serem retratadas em seu processo e nos livros de ordenações de Lisboa, nenhum dos dois documentos traz sua filiação ou sua idade.

Como não havia idade máxima para o ingresso nas ordens, e mesmo a idade mínima nem sempre era respeitada, é difícil calcular quantos anos ele teria. Mas se essa informação nos escapa, sabemos, por outro lado, que o réu servia a Igreja por pelo menos 20 anos quando foi processado, tendo uma carreira como missionário no Brasil onde exerceu o cargo de Vigário Geral de São Domingos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 1). Contudo, apesar de seu cargo e suas andanças pelo reino, pouco sabemos da vida de Frei Alberto, salvo a sua ordem, sendo ele um dominicano.

Alberto não é o único representante de São Domingos a ter sido processado pelo Santo Ofício por questões com o demônio, como podemos observar no quadro acima, havia ainda Maria do Rosário, outra que assim como seu irmão de ordem se mudou para Lisboa, sendo ela nascida em Leiria, uma região próxima. Todos os outros religiosos eram da grande Lisboa ou

⁴ Por questões práticas ao longo desse trabalho, quando formos citar os religiosos homônimos Francisco de Santa Rosa utilizaremos os lugares onde viverem como forma de diferenciação. Sendo assim iremos nos referir a eles como Francisco dos Açores e Francisco de Sacavém, em uma tentativa de diferenciar os dois religiosos.

estavam em conventos da região onde nasceram e se criaram.

Aos religiosos homens, era permitido e esperado uma maior mobilidade, uma vez que, como já vimos, a clausura não era uma obrigatoriedade para eles. Além de Frei Alberto, outros homens apresentaram mobilidade geográfica, como é o caso de Francisco de São José (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1722, f. 9), que tem anexado em sua documentação inquisitorial uma carta onde avisa ao tribunal que está de mudança para outro convento para continuar trabalhando como religioso. Já no caso das mulheres, a mobilidade era mais complexa, uma vez que a clausura limitava suas possibilidades, havendo poucas ocasiões em que uma freira poderia deixar o seu convento, sendo elas principalmente casos de doenças que precisassem ser tratados fora do claustro, sendo para isso necessário solicitar uma autorização da autoridade eclesiástica. O mais comum era o quadro que se apresenta acima, no qual a maioria das freiras era inserida em conventos próximos ao local onde cresceram e onde viviam suas famílias, principalmente as de ordem urbana, como era o caso das Clarissas, que são a maioria entre as mulheres que estamos estudando (Sá, 2011, p. 277).

Essa presença majoritária de Clarissas, sendo elas 4 das 5 religiosas estudadas, é digna de nota. Ao analisar os casos de religiosas dessa ordem, Debora Pereira (2018, p. 38) chama atenção para esse fato, mas deixa claro que, apesar do que pode parecer a um olhar leigo, não existia nenhum dado particular nas Clarissas que fizesse com que as professoras nessa ordem fossem mais propensas a cair em erros heréticos. O que havia, segundo a autora, era um desequilíbrio nos números de conventos femininos em Portugal, sendo a maioria das freiras portuguesas pertencentes a ordem de Santa Clara, e nesse sentido a disparidade presente entre as religiosas que aqui estudamos nada mais seria que uma reprodução da realidade religiosa portuguesa no século XVIII, no que estamos de acordo com a hipótese de Pereira.

De fato, o número de casas religiosas de Clarissas em Portugal era substancialmente maior que o de outras regras. Em 1700, havia em todo o reino, considerando as ilhas, 72 conventos clarianos. A segunda regra com mais cenóbios era a que pertencia Maria do Rosário - a de São Domingos - com apenas 19 conventos (Caldeira, 2021, p. 385). Tendo em vista a disparidade dos números de conventos, não causa estranhamento que a ordem mais popular fosse também a ordem da maioria das religiosas aqui estudadas.

Para além desses dados, podemos reforçar o argumento de que as Clarissas não estariam mais abertas a crimes heréticos e atos de feitiçaria do que as demais religiosas, quando olhamos para as outras religiosas que aparecem como testemunhas nos processos de suas irmãs. Tanto no caso de Joanna Maria de Nazareth, quanto no de Isabel Felipa de Santo Antônio, dois processos de Clarissas onde os testemunhos de religiosas são bastante presentes, podemos

perceber a indignação com a qual as demais freiras tratam os casos e o escândalo que os crimes e desacatos cometidos pelas religiosas causavam ao convento. No caso de Isabel Felipa, as religiosas que serviam a soror na prisão alegam terem solicitado a Madre Abadessa que deixassem de executar essa tarefa, pois as constantes blasfêmias e heresias proferidas pela ré as escandalizava (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 31). Já no caso de Joanna, a própria Abadessa chega a comentar, mais à frente no processo, que a religiosa seria uma mentecapta e que não deveria ter sido permitido a ela professar na fé (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 109).

Apesar de compreendermos que a predominância de Clarissas era pouco mais que um retrato do quadro religioso feminino em Portugal no século XVIII, não podemos perder de vista como o processo da única dominicana é substancialmente diferente dos demais. Afinal, Maria do Rosario foi a única religiosa expulsa de sua ordem, a única em que a presença do provincial é vista e, é claro, a única a sair em auto de fé em Lisboa por feitiçaria.

Maria do Rosário teve seu hábito retirado e foi expulsa do convento pelo provincial sob a justificativa de que seus “atos torpes” com o demônio atacavam a paz do convento e causavam escândalo e desordem à vida conventual, sendo por isso impossível que as demais freiras pudessem seguir seus votos e viver em paz plenamente enquanto a ré vivesse no convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f.71). Após a expulsão, Maria foi levada a uma casa próxima ao convento, onde ficou até ser levada para os cárceres do Santo Ofício, lugar que nenhuma das outras religiosas chegou a conhecer, apesar da vontade demonstrada por algumas. O fato de o andamento de seu processo ser tão singular, e tão marcado pela presença do provincial de São Domingos, não pode ser ignorado.

As ordens religiosas, apesar de seus ideais muitas vezes semelhantes, não foram de forma alguma iguais, tanto em origem quanto em objetivo. A presença das ordens em Portugal se iniciou ainda no período medieval. Em 1153, foi fundado oficialmente o primeiro mosteiro da ordem de Cister no território português, dando início a uma tradição religiosa que moldou o país. Segundo João Luís Fontes (2020, p. 221), as ordens foram fundamentais na história da Igreja e seus objetivos contam os caminhos da fé católica e de sua renovação.

As ordens eram regidas cada uma por sua própria regra, documentos que estabeleciam as bases e os preceitos que deveriam ser seguidos por cada monge, ou freira, em sua experiência monástica. É nas regras que encontramos o ideal de vida pensado por cada ordem para aqueles que nela ingressavam, mas como todo ideal nem sempre eles se refletiam plenamente na vida diária (Fernandes, 1987, p. 15). Neste trabalho, temos religiosos de 3 ordens, um dominicano, um eremita de São Agostinho e 3 franciscanos. Em comum as ditas ordens traziam a proibição

de manter bens, e o objetivo de dedicar a vida a Deus, mas a forma como esses objetivos deveriam ser alcançados mudavam de acordo com cada regra.

Os eremitas de Santo Agostinho surgiram, segundo Margareth Gonçalves (2014, p. 113), com um ideal de religiosidade rigorista, movido pela austeridade. Em seus primeiros anos, na busca pela austeridade, os eremitas buscavam se exilar da vida mundana e encontrar Deus através do distanciamento físico do mundo secular. Os agostinhos inicialmente intentavam a uma vida de perfeição, distanciamento, recolhimento e pobreza, vivendo com pouco em suas comunidades, onde o objetivo era a elevação espiritual através da contemplação religiosa promovida pelos silêncios, jejuns e pelo trabalho manual (Fontes, 2020, p. 223).

Durante a modernidade a ordem dos eremitas passou por reformas internas, movidas em muito pelos dispostos Tridentinos. No governo de D. João III, os eremitas foram fortalecidos dentro da estrutura portuguesa, e durante o governo de Dom Sebastião foram enviadas as primeiras missões agostinianas para a Ásia portuguesa onde tiveram, de acordo com Gonçalves (2014, p. 116), grande participação e influência ao longo de boa parte da modernidade. Apesar de inicialmente ser pensada como uma ordem enclausurada, após as reformas internas vários ramos agostinianos participaram das missões católicas pelo além-mar português e muitos foram os monges agostinhos que influenciaram e atuaram na vida política do reino.

Já a ordem dos pregadores de São Domingos e a ordem de São Francisco, por outro lado, tinham como seu objetivo inicial encontrar Deus por métodos opostos ao dos eremitas. No lugar de uma defesa do isolamento e contemplação, Franciscanos e Dominicanos defendiam desde o início uma vida de servidão pública, em uma fé que estava a serviço daqueles que viviam no século. Em suas fundações, ainda na Idade Média, ambas as ordens carregavam uma mensagem doutrinária reformista, que foi amplamente abraçada pelas populações europeias, principalmente nas cidades, como demonstrado por José Marques (2002, p. 329).

Os Franciscanos tinham como ideal a pobreza extrema, abdicando de todos os bens terrenos. Os seguidores da ordem de São Francisco, também chamados mendicantes, deviam passar suas vidas servindo aos fiéis em estado de total abnegação e plena fraternidade. Em Portugal, os primeiros mosteiros franciscanos foram fundados ainda no século XIV (Fontes, 2020, p. 226). Essa ordem possuía em sua gênese um entendimento do trabalho e da pobreza como formas de honrar a Cristo, além de uma religiosidade profundamente ligada a ele, que passava por uma humanização e defesa da vida em comunidade. Essa visão religiosa levou os Franciscanos a obterem uma grande influência entre os católicos, crescendo seus números rapidamente e sendo comuns tantos os mosteiros da ordem quanto, leigos que buscavam viver sob a espiritualidade franciscana (Franco, 2010, p. 13).

Os Pregadores de São Domingos, por sua vez, também possuíam uma ideia de fé como um serviço que deveria ser prestado aos fiéis. Muitas são as semelhanças entre Franciscanos e Dominicanos nesse sentido, mas uma das maiores diferenças está no papel que a questão intelectual ocupava para os seguidores de São Domingos. Os pregadores eram formados para a doutrinação, o trabalho de pregar e ensinar a fé, que deveria vir de uma larga formação intelectual do próprio monge, que precisava estudar para se tornar um bom pregador (Fontes, 2020, p. 224-225).

Outro ponto fundamental para os dominicanos era o combate a heresia, que os monges deviam saber identificar e corrigir em seus fiéis. A repressão das heresias foi um ponto fundamental para os dominicanos, de tal forma que a história da ordem se funde muitas vezes com a história da própria Inquisição. Dominicanos tinham alguns cargos garantidos dentro da estrutura do Santo Ofício Português, por exemplo, um dos revedores de livros da Inquisição, responsável pela censura de obras, deveria necessariamente ser um dominicano (Paiva, 2005, p. 204). Da mesma forma, nos primeiros anos de atuação da Inquisição Portuguesa, dominicanos tinham um lugar reservado no Conselho Geral da instituição. De acordo com Pedro Paiva (2005, p. 211), essa relação entre dominicanos e Inquisição passou por vários momentos de afastamentos e aproximações ao longo dos séculos, mas, sem nunca se romper totalmente.

A convivência entre essas e outras ordens religiosas no mundo católico, incluindo Portugal, nem sempre foi pacífica, pelo contrário conflitos entre as ordens tendiam a ser bastante comuns. De acordo com Margareth de Almeida Gonçalves (2014, p. 115) a modernidade acrescentou ainda mais fatores a essa relação, estando as ordens em constantes disputas pela proeminência na conquista de espaços no ultramar.

Já quando falamos das mulheres religiosas que, como vimos, eram de maioria Clarissas, deve-se entender primordialmente dois pontos, em primeiro lugar a estreita relação entre as ordens femininas e as masculinas, e em segundo, o papel que a clausura, obrigatória pós-Trento, mas comum antes dele, desempenhou na vida conventual feminina.

As regras que vimos acima, tanto agostinianas, quanto dominicanas e franciscanas, foram pensadas para contemplar as ordens masculinas. Isso não significa que não havia um desejo das mulheres de dedicarem suas vidas a fé de forma semelhante a praticada pelos seus irmãos. Conforme explica Leila Algranti (1992, p. 43), as regras femininas foram criadas para satisfazer o desejo feminino de servir ao monacato, em um processo que usava as regras masculinas pregressas como base. Uma regra feminina estava sempre associada a uma regra masculina. Nesse sentido, a regra de São Domingos, na qual Maria do Rosário era professa,

estava ligada a regra dos pregadores seguida por Alberto de São Thomas, da mesma forma que as regras de Santa Clara estavam ligadas aos Franciscanos.

Santa Clara pensou sua regra inspirada nas ideias de pobreza e servidão desenvolvidas por São Francisco e recebeu dele, ainda em vida, o apoio para fundar a ordem das Clarissas. Segundo aponta Maria Filomena Andrade (2011, p. 113), assim como os franciscanos, as Clarissas buscavam a pobreza extrema, fadiga e humilhação, além da mendicância, como uma forma de encontrar Cristo. A primeira regra de Santa Clara foi promulgada em 1253 pelo papa Inocêncio IV, mas por ser considerada muito austera acabou sendo reformulada por Urbano IV na chamada segunda regra. Posteriormente, a primeira regra passou a ser permitida e praticada, sendo possível encontrar em Portugal mulheres que professavam nas duas regras, ainda que na prática pouca diferença houvesse entre a primeira e a segunda regra (Fernandes, 1987. p. 19).

Já as dominicanas tiveram seu primeiro convento fundado na França em 1206, quando São Domingos de Gusmão ainda era vivo. Assim como ocorreu com as Clarissas, a vertente feminina dos dominicanos teve uma rápida expansão pelo mundo católico. Em Portugal, o primeiro convento de freiras dominicanas foi fundado em 1246 (Caldeira, 2021.p. 387). A clausura já estava presente na fundação dessas ordens, quando as regras femininas de São Domingos e de Santa Clara surgiram em Portugal elas já eram pensadas para as mulheres enclausuradas (Fontes, 2020, p. 226).

Apesar de as portas do convento estarem mais abertas do que seria a vontade da Igreja, a própria existência do conceito de clausura criava uma complexa relação entre as freiras e os homens. O convento feminino foi lar de uma dualidade entre a autonomia e dependência que marcou seu funcionamento de forma profunda. Nesses espaços, as mulheres eram, por exemplo, responsáveis pela administração dos bens e das rendas da instituição, e a venda ou aluguel de propriedades doadas ao mosteiro. De acordo com Maria Filomena Andrade (2011, p. 339), a liberdade para gerir financeiramente a própria vida, que era comum no dia a dia de um convento feminino, não estava disponível para a maior parte das mulheres do mundo secular, que tinham pouco ou nenhum controle sobre as decisões financeiras de suas famílias. Essa liberdade, contudo, contrastava com o controle masculino que recaía sobre elas. Muito por culpa da clausura, as freiras se viam dependentes dos homens para conseguir gerir suas vidas públicas. Impossibilitadas de saírem de seus claustros, as religiosas precisavam dos homens para negociar seus contratos de arrendamentos, aluguéis e vendas. Procuradores e administradores eram fundamentais para a organização da vida dos cenóbios, como lembra Leila Algranti (1992, p. 44). Essa dependência se repetia em várias outras questões internas do cotidiano das religiosas.

Os mosteiros estavam sob a jurisdição masculina e os casos mais graves de indisciplina

conventual precisavam ser resolvidos com a mediação e decisão dos provinciais ou bispos encarregados do convento (Algranti, 1992, p. 43). É assim que o provincial de São Domingos surge no caso de Maria do Rosario e decide por expulsá-la para a manutenção da ordem conventual. Por outro lado, essa presença é rara nos processos de Clarissas, sendo o Bispo uma figura presente apenas nos autos de Isabel Felipa de Santo Antônio.

A relação entre religiosos e religiosas ainda pode ser vista nas figuras dos confessores e dos capelães, que serão presentes neste trabalho. Para servir ao cotidiano conventual, as mulheres dependiam desses homens, sendo os confessores responsáveis pela aplicação do sacramento da confissão e muitas vezes pela comunicação das freiras com o mundo externo, levando textos, livros e cartas do claustro para o século (Sá, 2011, p. 287). Já os capelães cuidavam da liturgia e dos ritos religiosos do convento. Esse era o trabalho de Francisco de São José no convento de Nossa Senhora da Castanheira do Ribatejo, um franciscano servindo em um convento de sua contraparte feminina.

Após termos visto no quadro anterior os dados pessoais dos réus presentes nas fontes, podemos seguir adiante para os dados relativos as famílias, conexões e lugares sociais aos quais pertenciam esses réus. Com base nesses dados, algumas informações dos processos e o quadro geral da vida conventual portuguesa, podemos formular algumas ideias sobre o caminho empreendido pelos religiosos para chegarem ao clero.

Tabela 2: informações familiares

Nome	Pai	Profissão do pai	Mãe	Outros parentes
Alberto de São Thomás				
Joanna Maria de Nazareth	Alexandre de Souza Freire	Provedor da alfandega no Brasil	Vitorina dos Santos (solteira)	Manoel de Souza (tio e padrinho)
Francisco de São José	José de Matos	Juiz da alfandega	Catharina Josefa Rhilaela Coreia	
Antônia Máxima	Manoel Pegado de Carvalho	Contador da Contadoria geral de guerra e reino	Ana Maria da Silva	
Pedro de Souza	Antônio Corea de Souza	Escrivão de crimes da corte e casa	Brena Maria Roza Alves	
Francisca Josefa Evangelista	Feliciano Mendes da Rocha	Almocreve	Maria da Silva	D. Lenor Catherina do Avelar (madrinha)
Maria do Rosário	Simão Antunes	Sem ofício, vivia de sua fazenda	Maria Mendes	Manuel Antunes do Fetal, cura de Leiria (tio)
Isabel Felipa de Santo Antônio	João da Câmara leme	Capitão	Joana Basília Tello de Menezes	
Francisco de Santa Rosa (Açores)	Jorge da Terra Brum e Silveira	Juiz contador da alfandega real do Faiol	Maria de São José (solteira)	

Francisco de Santa Rosa (Sacavém)	Antônio João	Moleiro	Maria Pedrosa
--	--------------	---------	---------------

Fonte: Tabela elaborada pela autora segundo os dados presentes nos processos inquisitoriais dos religiosos, disponíveis no Arquivo nacional da Torre do Tombo

O conjunto de dados que apresentamos acima nos permite montar um quadro familiar e social da maioria dos réus. Ao analisarmos as profissões de seus pais e as origens dos religiosos percebemos que muitas das famílias estavam associadas à administração régia. Eram contadores, juízes, provedores e escrivães. Apesar da variedade de cargos presentes no quadro, ao menos metade dos religiosos vinha de famílias ligadas ao serviço administrativo do reino. Sobre esses funcionários do Estado recaía uma forma particular de nobreza, que Hespanha (2006, p. 136) chama de nobreza política, pois vinha exatamente do exercício das funções públicas desses agentes do reino. Ainda que não tivessem títulos de nobreza, esses homens tinham o reconhecimento e um lugar social privilegiado.

Essa forte presença de filhos de um terceiro estado a serviço do Rei não é uma coincidência da fonte, assim como a predominância de Clarissas entre as mulheres religiosas, esses dados reproduzem o cenário mais amplo do que era a realidade da formação do clero português no século XVIII. Principalmente quando falamos das ordens urbanas, como franciscanos e dominicanos, a realidade, como aponta José Pedro Paiva (2000, p. 205), é que a maioria de seus membros vinha dessa parcela da população que possuía algum prestígio social e econômico, mas não tinham títulos diretos.

No caso dos homens, o único que diverge do quadro geral é Francisco de Santa Rosa de Sacavém, filho de um moleiro, um profissional que se enquadraria em um outro estrato social. A presença de filhos de pequenos proprietários rurais, artesãos, membros de corporação de ofícios e rendeiros no corpo da Igreja não era incomum, apesar de minoritária, como destaca José Rodrigues (2019, p. 109). Segundo ele, a origem social dos homens do clero português era pouco linear. Apesar dos filhos de membros abastados do terceiro estado e da nobreza formarem a maioria dos religiosos, havia espaço para os filhos das categorias sociais menos elevadas, principalmente nos escalões mais baixos do clero, que possuíam menos influência social e eram menos remunerados, e muitas vezes com pior formação.

Uma das perguntas feitas por padrão pelo Santo Ofício português questionava o réu sobre seu conhecimento das orações e mandamentos católicos. Ao serem processados, todos os religiosos foram questionados sobre a mesma questão, a qual deviam responder repetindo as orações mais comuns da Igreja, como Pai Nosso, Ave Maria, Credo e Salve Rainha, e em seguida citar os mandamentos de cabeça. Todos os homens foram capazes de responder a

Inquisição sem incorrer em erro, exceto Frei Francisco de Santa Rosa de Sacavém, que apesar de padre confessor, não se lembrava dos mandamentos da Igreja a que servia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 11). É provável que a instrução religiosa desse réu tenha sido mais incipiente em comparação com a dos demais, sendo o réu que veio do ambiente familiar menos prestigiado, não seria estranho que ele tivesse menos oportunidades na carreira e menos estudos que os outros réus.

No caso das mulheres, o cenário dos dados apresenta alguma mudança. Antônia Máxima e Joanna Maria de Nazareth eram as únicas religiosas filhas de membros da administração do reino, sendo que no caso de Joanna suas relações familiares a posicionavam para além do terceiro estado abastado. O pai da religiosa foi um filho segundo de origem nobre que acabou fazendo carreira no Brasil. Joanna foi criada pela família de seu pai em Lisboa e seu tio e padrinho, Manoel de Souza, era Senhor de Mira e governador de Angola, assim como o fora o seu avô. Outra das religiosas associadas à nobreza era Isabel Felipa de Santo Antônio, que no século se chamava Isabel Felipa Tello de Menezes e Sá, filha de dois membros da primeira nobreza da Ilha da Madeira, que várias vezes são citados pelas outras religiosas do convento como gente da mais alta estirpe da região (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 29).

A presença de mulheres de famílias da elite econômica e da nobreza nos conventos portugueses era o cenário comum a essas instituições, sendo a regra quando analisamos a realidade conventual do século XVIII. Apesar de, na teoria, não existirem regras que limitassem a entrada no convento de mulheres cujas conexões familiares não eram profícuas socialmente, todo mosteiro feminino cobrava um dote para permitir a entrada de uma mulher em seus muros. Esse dote, como demonstrado por Georgina dos Santos (2020, p. 442) poderia custar entre 300 à 400 mil réis e deveria ser garantido pela família no momento que a candidata a freira ingressava como noviça. O valor obrigatório tornava proibitivo às mulheres das classes populares o ingresso nos cenóbios e a vida religiosa como freira, ainda que em raros casos fosse possível encontrar filhas de trabalhadores braçais nos cenóbios, como veremos mais adiante.

Segundo Isabel dos Guimarães Sá (2011, p. 276), além dos altos custos, que afastavam os mais pobres, a presença massiva de filhas da nobreza e de oficiais do governo nos conventos, principalmente os de Clarissa, estava também relacionada às estratégias familiares, tanto econômicas quanto de enobrecimento social. No centro da questão econômica estava a lei do morgadio portuguesa que dividia a herança da família de forma desigual, de modo que o filho mais velho ficava com a maior parte dos bens e muito pouco sobrava para os demais membros da família. Aos filhos homens mais jovens cabia buscar sustento em outras partes, construindo carreira no exército, na administração do reino e muitas vezes no próprio clero. Para as

mulheres, restavam ainda menos opções, com os recursos limitados disponíveis para as filhas, era comum que apenas uma das jovens da família tivesse dote o suficiente para se casar com um homem de origem semelhante à de seus pais, sendo este, em geral, o caminho da filha mais velha. Para as outras filhas, sobravam poucas opções, sendo elas um casamento pouco vantajoso com homens de origens inferiores ou o convento, que exigia dotes mais baixos que os casamentos das elites (Andrade, 1999, p. 122).

Além disso, o ingresso de uma filha no convento era capaz de garantir para as famílias um grande prestígio social. De acordo com Leila Algranti (1992, p. 124), a honra feminina estava diretamente ligada à sua sexualidade, e ao controle exercido sobre seus corpos. Nesse sentido, essa honra se constituía publicamente a partir da percepção de sua virtude. A mulher honrada era a pura e casta, ou a mulher fiel e devotada a seu marido. Nesse cenário, em que o prestígio social de uma mulher estava diretamente relacionado a sua sexualidade, ou a ausência dela, havia poucos destinos considerados dignos para elas, sendo eles o casamento ou o convento. Entre essas opções, o convento garantia publicamente a castidade feminina, e acabava por trazer um valor social mais elevado que o próprio sacramento do casamento (Sá, 2011, p. 280). Os cenóbios eram formados majoritariamente por membros da elite, ter uma freira na família era em certo sentido uma garantia social de que sua origem era elevada, já que se presumia que a família tinha as posses e o prestígio para garantir os votos de uma filha (Fernandes, 1987, p. 52).

Em certa medida, apesar do monacato masculino ser menos fechado, a mesma lógica era válida para eles. Ter um filho no clero trazia prestígio social para seus pais, principalmente se o religioso tivesse altos cargos, que em geral só eram assumidos por membros da elite, assim o clero era visto como uma estratégia familiar de enobrecimento (Rodrigues, 2019, p. 109). Nos dois casos, tanto para homens como para mulheres, o ingresso na vida religiosa não era uma escolha individual e sim familiar, fosse para salvaguardar patrimônio ou para ampliar prestígio e conexões sociais (Sá, 2011, p. 279). Segundo José Damião Rodrigues (2019, p. 111), as ordens religiosas eram polos de poder e as diferentes famílias procuravam se inserir nesses espaços em busca de fortalecimento, ascensão e conexões. Muitos religiosos eram assim levados a professar por suas famílias, ainda que, como vimos, essa prática fosse condenada pós-Trento.

Em um primeiro olhar, podemos pensar que os casos de religiosos que se envolvem com o demônio foram ocasionados por uma profissão de fé sem vocação e forçada pela família do réu. Contudo, uma análise mais profunda, nos mostra que isso é uma visão simplista da questão. Dizer que as profissões de fé, tanto de homens quanto de mulheres, eram, em sua maioria, fruto

de uma estratégia familiar na maioria dos casos, não significa que esses indivíduos eram contrários a tomar os votos. Na maior parte das vezes essas estratégias eram acolhidas pelos próprios clérigos, que entendiam tal prática como um destino válido para si, e aceitavam esse como sendo seu papel dentro da unidade familiar. Era comum que os jovens cujas famílias queriam direcionar para a Igreja fossem desde muito novos inseridos nos colégios e nos conventos, sendo criados desde pequenos para o sacerdócio, sendo essa a única vida que conheciam, como demonstra Arlindo Caldeira (2021, p. 80). Esse foi o caso, por exemplo, de Joanna Maria de Nazareth, que ingressou como noviça em seu convento aos dez anos, tendo passado boa parte de sua vida no claustro (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 32).

Além disso, se as profissões de fé feitas por falta de vocação e obrigação familiar pudessem ser a resposta para o envolvimento com o demônio, essa se mostraria uma ocorrência muito mais comum no reino ibérico. Em alguns casos, no entanto, essas profissões de fé poderiam sim ser consideradas forçadas por aqueles que as faziam e questionadas posteriormente. Como vimos, em duas ocasiões esta foi uma das justificativas para os atos contra a fé praticados pelos religiosos, foram os casos de Francisco de Santa Rosa dos Açores e Isabel Felipa de Santo Antônio.

Quando o processo de Francisco de Santa Rosa dos Açores teve início, a Inquisição tinha um objetivo, compreender o que o réu queria dizer com as figuras demoníacas que desenhou nas paredes da prisão conventual. O tribunal questionou se o religioso tinha vontade de fazer um pacto e se aqueles desenhos e frases eram uma forma de representação da relação do réu com o maligno. A esse questionamento Francisco respondeu que:

(...) em nenhum tempo até agora, por mais oprimido que fosse, pretendeu invocar o demônio em alguma ocasião, mas antes sempre recorreu aos auxílios divinos como firme e fiel católico educado no grêmio da Igreja na qual protesta morrer e viver, e que os absurdos que têm cometido na sua religião são a fim de o excluírem dela, por professar constrangido e obrigado por seus Pais (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 12)

Francisco era filho ilegítimo de seu pai, o que fica claro quando o religioso declarou que sua mãe era uma mulher solteira. A presença de filhos ilegítimos, ou seja, nascidos fora do casamento, não era rara nas ordens religiosas, apesar de oficialmente essa ser uma questão que poderia dificultar o ingresso no clero. Entre os réus dos processos aqui estudados temos pelo menos mais um caso de nascimento ilegítimo, o de Joanna Maria de Nazareth, cuja mãe também era solteira. Além disso, uma irmã da religiosa, que vivia com ela no mosteiro e foi testemunha em seu processo, era também uma filha ilegítima de seu pai com uma religiosa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1717, f. 11). A presença desses indivíduos no corpo da Igreja foi

uma estratégia comum para que os homens da elite pudessem garantir a dignidade de seus filhos ilegítimos (Paiva, 2000, p. 214). Uma estratégia que não parece ter sido bem aceita pelo próprio Francisco, que justificou seus atos pela profissão de fé que fez, tendo sido forçado pelo pai. Diferentemente de Joanna, que apesar de deixar claro em algumas ocasiões que gostaria de deixar o convento, jamais atacou a própria profissão de fé, nem se declarou religiosa constrangida, como fez, por exemplo, Isabel Felipa de Santo Antônio.

Ao mesmo tempo em que se desenrolava o processo inquisitorial em que Isabel Felipa era ré, corria um outro processo em seu nome, o seu pedido de anulação dos votos. Isabel alegava ter sido obrigada por seu irmão a entrar para o convento em uma tentativa de impedir seu casamento com um homem com quem havia firmado compromisso (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 103). Segundo as demais religiosas, a entrada de Isabel na clausura foi uma surpresa, já que seu irmão havia indicado que tinha interesse em uma vaga no cenóbio para uma outra mulher da família, mas acabou por levar Isabel para evitar as núpcias que ela queria contrair (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 122). Não existem muitas explicações na fonte sobre porque o casamento foi rejeitado, mas a religiosa deixou claro no processo jamais ter aceito a decisão, e que no fim, quando seu irmão acabou por falecer, ela teria jogado seu véu aos pés da madre abadessa e declarado que não era nem nunca havia sido religiosa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 129).

Isabel aproveitou o advogado de defesa que recebeu em seus processos para dar início a um pedido de anulação de seus votos, que infelizmente para a religiosa, se iniciou tarde demais. Aqueles que proclamavam terem sido forçados a se tornar religiosos tinham 5 anos para ingressar com um pedido de nulidade, após isso apenas a Santa Sé poderia libertar o indivíduo dos votos (Caldeira, 2021, p. 362-364). Mesmo existindo a possibilidade de pedir anulação, ela nunca esteve disponível para Isabel, e talvez para nenhuma das freiras feitas a força. Apesar da condição financeira favorável de sua família, Isabel jamais receberia apoio de seus parentes para arcar com as custas de seu processo de anulação, uma vez que eram eles os responsáveis por enviá-la para o mosteiro. Da mesma forma, o convento também não iria oferecer esse suporte. Assim sendo, quando as demais religiosas foram questionadas sobre porque a religiosa demorou tantos anos para tentar anular os votos, elas deixaram claro que ela jamais teve oportunidade de o fazer antes.

Quando olhamos para nossos dados e para o quadro social do clero, sabendo que a maioria dos religiosos vinham de famílias abastadas em estratégias que obedeciam aos desejos de seus parentes, percebemos que apenas 3 dos religiosos que estudamos fogem desse modelo. Um deles, sendo o caso de Francisco de Santa Rosa de Sacavém, filho de um moleiro, e os

demais referentes aos casos de Francisca Josefa do Evangelista e de Maria do Rosário

A trajetória que mais claramente destoa da realidade portuguesa é a de Francisca Josefa, filha de um almocreve, ou seja, um carregador responsável por levar mercadorias pelo reino. Um almocreve não possuía nenhum bem além de seu trabalho, e sua posição social estava entre as classes mais baixas. Segundo aponta Georgina Silva Santos (2015, p. 159), a sociedade portuguesa tinha uma visão extremamente negativa sobre os trabalhadores braçais, como os almocreves, pois sobre eles recaía o conceito de “defeito mecânico”. Tanto o próprio trabalhador quanto sua família estavam em certa medida presos a esse conceito e carregavam consigo esse “defeito”, inclusive para dentro dos mosteiros, que reproduziam as visões da sociedade e ratificavam as suas hierarquias. A presença de mulheres filhas de trabalhadores manuais era extremamente incomum entre as religiosas profetas, pois os dotes eram proibitivos a essa classe, mas Francisca estava indiretamente ligada a elite econômica de Lisboa, apesar de sua família simples.

Francisca entrou no convento por intermédio de sua madrinha,⁵ Lenor Catarina do Avelar, viúva de Francisco Soares Galhardo, que foi desembargador (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 32). Lenor criou Francisca em sua casa e a tratava como filha, garantindo a ela o mesmo futuro das herdeiras da elite, mas essa elite parece nunca ter aceitado a presença de sua protegida. No convento, as relações da religiosa com suas irmãs de hábito foram diretamente marcadas por sua origem pregressa. Como veremos em capítulos futuros, Francisca não se furtava a alegar em seus exames de consciência que sua salvação no convento era impossível, já que sua relação com as demais religiosas era terrível, chegando à ré a dizer que corria risco de morte ao permanecer na instituição (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 57).

A origem social de Francisca parece ter sido uma questão para a própria Inquisição, que sentiu a necessidade de escrever um longo tratado anexo ao processo conjecturando as causas que poderiam ter levado a religiosa ao comportamento escandaloso e demoníaco que apresentava. Nesse tratado intitulado “De que nascem os vícios e da falta de criação?” o tribunal culpa a madrinha da ré pelo seu comportamento, por entender que ao criá-la com muitos mimos, como uma jovem da elite e longe de seu verdadeiro status social, teria estragado a religiosa,

⁵ As relações de compadrio foram largamente estudadas por historiadores, entre eles Stuart Schwartz. Segundo o autor essas relações eram fundamentais no mundo português pois criavam uma série de parentescos espirituais entre os padrinhos, afilhados e compadres em laços que se formavam na Igreja e avançavam pela vida secular dos envolvidos. Os padrinhos possuíam um papel fundamental na vida das crianças pois assumiam perante a igreja a responsabilidade de serem seus pais suplementares. Essas relações permitiam ainda a convivência familiar de indivíduos que não estavam no mesmo nível social, mas que criavam esse laço através do compadrio. (Schwartz, 1988, p.330-331)

tornando-a alguém muito temperamental (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 58).

A ordem parecia não ver em Francisca uma figura bem-vinda. Mulheres que carregavam consigo os defeitos mecânicos de seus pais, bem como as mulheres que carregavam impurezas de sangue, ou seja, eram de origem cristã nova, sofriam nos conventos os mesmos preconceitos que sofreriam na sociedade, pois o convento não estava isolado da sociedade lusitana e reproduzia seus valores, como demonstrado por Georgina Silva Santos (2015, p. 159). Mesmo nas ocasiões em que essas mulheres indesejáveis conseguiam driblar as dificuldades e máculas que as afastavam do clero, suas origens seculares não eram esquecidas.

No caso de Maria do Rosário, empregar uma análise acerca da origem social de sua família é uma atividade complexa, visto que possuímos poucas informações sobre seus parentes. Do que conhecemos sobre o passado da religiosa, sabemos que ela foi criada por seu tio, Manoel Antunes, o Cura da Sé de Leiria. Em casa de seu tio, Maria do Rosário se criou e com ele aprendeu sobre a fé católica (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 64). Já seu pai não tinha profissão alguma e vivia de sua fazenda. Assim, com base no pouco que temos podemos inferir que não recaia sobre ela os defeitos mecânicos de que padecia Francisca Josefa. Sendo sobrinha de um religioso e filha de um homem que não precisava trabalhar com as mãos para viver, Maria provavelmente se encaixava em um meio termo em relação ao quadro geral das religiosas e ao caso específico de Francisca. Nem parte da elite econômica, nem filha de trabalhadores braçais, alguém com menos posses, mas ainda algum prestígio social que lhe conferisse aceitação no convento.

Arlindo Manuel Caldeira (2021, p. 354), em seu livro **Mulheres Enclausuradas**, justifica que a expulsão sofrida pela religiosa poderia ter sido causada pela sua condição social inferior, que pesou contra a freira no momento da decisão do provincial. De acordo com o autor, as religiosas jamais poderiam ser expulsas de suas ordens uma vez que a profissão era permanente e não poderia ser rompida sob nenhuma justificativa. Maria do Rosário seria, segundo ele, uma grande exceção ao panorama geral. O autor cita duas razões principais para tal, sendo uma delas a origem familiar da religiosa.

É possível que a falta de influência de sua família tenha tido impacto nessa decisão dos dominicanos de expulsar a religiosa, mas dificilmente teve o peso dado por Caldeira. Maria do Rosário poderia não vir de uma família nobre, como outras freiras que estudamos nesse trabalho, mas tampouco era a mais pobre entre elas. Francisca Josefa, que vinha de uma situação familiar ainda menos privilegiada, e no momento de seu processo não tinha mais o suporte de sua madrinha, já falecida, não sofreu de forma alguma um destino semelhante. Além disso, segundo Bruno Feitler (2014a, p. 118), a ordem dominicana tendia a recrutar seus religiosos

entre as camadas mais populares. O autor aponta em seu texto “Hierarquia e mobilidade” a dificuldade que a Inquisição possuía de encontrar dominicanos de origem nobre para os altos cargos da instituição, que exigiam comprovação de nobreza. Se os homens da ordem em sua maioria não vinham da nobreza, faz pouco sentido que eles julgassem Maria segundo esses princípios.

Outro argumento dado por Caldeira (2021, p. 355) para diminuir o peso da expulsão de Maria é que, segundo ele, a religiosa “nem sequer era freira professa, mas “apenas” conversa”. De acordo com ele, Maria não teria professado, ou seja, realizado os votos de religiosa, e seria apenas uma das conversas responsáveis por fazer os trabalhos braçais do convento, a quem não era permitido professar. Contudo, o processo da religiosa deixa claro que ela havia realizado os votos, ainda que eles estivessem sendo questionados pelos dominicanos. Uma das alegações postas pelo provincial para expulsar a religiosa da ordem é que Maria não teria proferido seus votos a Deus, e sim ao Demônio. Segundo este argumento, não seria possível considerar válidos votos que haviam sido feitos com a religiosa tendo em mente tal figura maligna. Ao profanar seus votos Maria não poderia ser considerada professa e passa a ser chamada pelo provincial de conversa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 72). Acontece que essa era a visão do dominicano sobre o caso, já que juridicamente o estatuto social da religiosa seguiu sendo o de professa, ao menos segundo a Inquisição. Maria é chamada a todo momento de religiosa professa pelo tribunal, sendo inclusive apresentada como “religiosa professa expulsa de certo mosteiro” em seu auto de fé (Biblioteca Nacional de Portugal, 1747).

Se a sua origem familiar e seus votos não foram os fatores determinantes para acarretar a expulsão da religiosa de seu convento, precisamos pensar outras opções para entender o que pode ter ocorrido para que ela fosse a única das religiosas processadas pela Inquisição no século XVIII a ser expulsa de sua ordem. E o caminho para encontrar essa resposta talvez esteja em comparar seu caso com o das outras mulheres que estamos estudando para entender o que surge em seu caso que não estava presente em nenhum outro. E a isso podemos responder com a presença ativa dos superiores da ordem.

Diferente do que ocorre com os processos de Clarissas, o caso de Maria começa a partir da ação do provincial de São Domingos responsável por seu convento. A expulsão ocorreu antes que o Santo Ofício tomasse ciência do caso, e só após sua conclusão a religiosa foi entregue ao tribunal. Os franciscanos responsáveis pelos conventos clarianos nunca se manifestam frente aos casos de feitiçaria e invocações demoníacas realizados pelas religiosas sob seus cuidados, mesmo a presença do Bispo do Funchal no caso de Isabel Felipa dizia respeito a sua tentativa de envenenar o convento, não a suas práticas heréticas. A expulsão da

única dominicana pode representar uma maior intransigência dos pregadores aos erros heréticos de suas freiras.

Como já apontamos a questão da heresia era fundamental na estrutura da ordem dominicana, e era não somente comum como obrigatória a participação dos pregadores nos quadros da Inquisição. O combate a heresia estava no cerne da obra de São Domingos de Gusmão, sendo seu discurso de combate aos atos heréticos tão marcante que ele foi considerado pela tradição católica como o fundador da Inquisição, ainda na Idade Média, mesmo que a instituição tenha sido criada cinco anos após sua morte (Franco, 2010, p. 143). É provável que, ao se ver frente a um caso de heresia causado por uma de suas freiras, o responsável pelo convento tenha se sentido compelido a eliminar o elemento herético da instituição. O caso de Maria desorganizou a rotina conventual da mesma forma que o das Clarissas, como veremos futuramente, mas enquanto os franciscanos permitiram que a Inquisição tocasse os casos e oferecessem as soluções que consideravam necessárias, os dominicanos tomam a frente, chegando antes do tribunal e realizando o que consideravam melhor para o convento, para só então permitir que a Inquisição tomasse a frente do caso. A agência dos pregadores no caso e o rigor com que trataram a questão nos mostram que o combate as heresias do discurso de São Domingos seguiam forte dentro da ordem dominicana, mesmo séculos após a morte de seu fundador.

Podemos perceber que a trajetória dos religiosos, tanto nos caminhos que os levam até a vida religiosa, quanto na relação com seus irmãos de hábito, foi marcada por suas origens pregressas e familiares. Mesmo as ordens em que professaram poderiam afetar a maneira como suas ações eram tratadas e seus destinos. Ao olharmos para esses casos inserindo-os no quadro amplo da vida religiosa portuguesa podemos perceber como, em geral, esses clérigos faziam parte de uma realidade religiosa moderna, mas a forma como lidaram com a mesma nem sempre se enquadrava nas ações cotidianas dos demais membros do clero português.

CAPÍTULO II

SANTO OFÍCIO: UM TRIBUNAL MODERNO

CAPÍTULO II: Santo Ofício: um tribunal moderno

RESUMO

O capítulo a seguir tem como objetivo analisar os fundamentos jurídicos e institucionais do Santo Ofício português. Entendemos que os documentos produzidos pela Inquisição e seus sistemas de funcionamento não podem ser lidos isoladamente, exigindo uma reflexão aprofundada sobre os objetivos do tribunal e sobre a forma como sua estrutura jurídica foi construída e legitimada no contexto da justiça moderna. O capítulo evidencia uma dupla dinâmica de inserção e diferenciação do tribunal em relação às demais instâncias jurídicas do período, ressaltando suas especificidades processuais e institucionais. Por fim o texto destaca o lugar ocupado pela feitiçaria no imaginário social e na prática inquisitorial em Portugal, apontando como esse tema se transformou no século XVIII na lógica do tribunal. Ao articular esses aspectos, o capítulo oferece uma visão geral do processo de consolidação jurídica e social da Inquisição portuguesa, estabelecendo as bases analíticas para a leitura crítica dos processos envolvendo o clero que faremos nos capítulos seguintes.

Palavras-chave: Pluralismo Jurídico; Direito Canônico; Heresias; Construção Jurídica

Introdução Antes de analisarmos os processos dos religiosos acusados de feitiçaria e seus desdobramentos, precisamos primeiro olhar a fundo esses documentos e seus sistemas de produção para entender de que maneira o Santo Ofício agia, principalmente do ponto de vista jurídico. Para isso, três pontos centrais devem ser explorados, quais eram os objetivos do tribunal, como ele se estruturou juridicamente e quais as particularidades dos processos de religiosos quando caíam na malha inquisitorial. Nesse capítulo, iremos debater as duas primeiras questões, os objetivos gerais da Inquisição e sua construção jurídica.

A Inquisição não surgiu no mundo português em um vácuo de poder, nem carregava consigo todos os poderes que adquiriu ao longo de sua existência no território ibérico. Para ter seu poder reconhecido pela sociedade moderna lusitana, o Santo Ofício precisou, em muitos momentos, se sujeitar as regras e estabelecimentos da justiça moderna, justificando e moldando sua atuação a esse sistema. Concomitante, a Inquisição ajudou a construir o direito, criando regras para validar a si mesma em sua disputa com os demais tribunais do período. O funcionamento do Santo Ofício era regulado por estatutos e éditos que definiam o raio de ação da instituição, seu funcionamento e limitava os poderes de seus agentes. Ao mesmo tempo que se inseria dentro do sistema jurídico, a Inquisição apresentava particularidades e algumas diferenças substanciais em relação aos outros tribunais atuantes naquela sociedade.

Dessa forma, esse capítulo busca compreender quais eram seus objetivos e de que formas o tribunal se consolidou na sociedade, principalmente pensando na relação entre Inquisição e os demais tribunais modernos. Além disso, também iremos nos debruçar sobre as preocupações do tribunal, principalmente referentes ao cenário da feitiçaria em Portugal e ao lugar que ela ocupou no imaginário dessa instituição.

2.1 Trazer a ordem e punir os hereges

Durante a época moderna, a Europa foi palco de intensos conflitos religiosos que foram causados ou ampliados pelo movimento conhecido como Reforma Protestante. O continente nunca foi terra pacífica em relação à questão religiosa, tendo conhecido uma complexa convivência entre judeus, muçulmanos e cristãos ao longo de sua história. Esse território foi marcado de muitas formas pelos diferentes credos e as relações entre eles, porém, esse cenário já turbulento, que ora se equilibrava em uma precária harmonia, ora desaguava em grande conflito e perseguição, foi intensificado com a Reforma.⁶ Agora não apenas as religiões

⁶ O tema das relações entre diversos grupos religiosos na Europa é complexo e já rendeu variados estudos historiográficos. Para o caso português uma das obras a trabalhar o tema é **Cada um na sua lei** de Stuart B. Schwartz (2009). Nela o autor se propõe a analisar as relações de tolerância em Portugal, partindo da análise de

monoteístas estavam em conflito, mas o próprio cristianismo via nascer longas disputas entre as diversas profissões de fé daqueles que criam em Cristo.

Se antes apenas o catolicismo era reconhecido como a única forma correta de ser cristão dentro do ocidente medieval, ainda que houvessem variadas disputas e visões de fé em conflito dentro da Igreja de Roma, a modernidade europeia viu ascender diversas denominações e ortodoxias que encontraram apoio de governantes e populares e se consolidaram nas sociedades. Grande parte dessas denominações surgiram a partir de críticas à Igreja de Roma, como as já vistas críticas ao clero, seus votos e sua atuação (Marcocci, 2012a, p. 129). A cada nova igreja que surgia se tornava mais necessário que as denominações já existentes se reafirmassem e defendessem a validade do seu credo frente às novas doutrinas e as críticas por elas levantadas. Esse movimento de reafirmação religiosa esteve presente em todas as denominações cristãs, mas foi especialmente importante para a questionada Igreja Católica.

Desse processo de afirmação dogmática, discutido principalmente no Concílio de Trento, saíram muitos dos direcionamentos para a Igreja na modernidade, incluindo a bases para a atuação dos tribunais da Inquisição no período. Um tribunal que buscava alcançar um anseio da Santa Sé, a homogeneização do comportamento dos fiéis a partir do ordenamento e da vigilância das ações. De acordo com Rui Rodrigues (2017), o Concílio de Trento foi o espaço responsável por estabelecer as bases do que a historiografia chama de confessionalização e disciplinamento dentro do catolicismo.

Esses não foram movimentos exclusivos do catolicismo, pelo contrário, quase todas as igrejas cristãs da modernidade desenvolveram seus próprios mecanismos para ensinar a fé e punir os desvios. Contudo, cada um deles se apresentava de uma forma particular a depender da Igreja a que estamos nos referindo e do local onde eles se desenvolveram. Isso significa que, apesar de terem objetivos semelhantes, cada sistema religioso encontrava uma forma particular de realizá-los (Rodrigues, 2017). Ao falarmos em confessionalização estamos nos referindo ao desejo de ensinar a doutrina aos fiéis para evitar que ideias heréticas se propagassem pela sociedade, ou que dúvidas e maus entendimentos enfraquecessem as instituições, eliminando os espaços que permitiam aos fiéis questionarem as crenças da fé. Nesse sentido, a confessionalização buscava ensinar a forma correta de existir dentro da religião, quais eram os dogmas e porque eles existiam (Palomo, 2006, p. 12).

Por muito tempo, a Igreja católica pouco se preocupou em instruir os fiéis em seus ritos

um conjunto de atitudes e sentimentos postos em práticas pelos portugueses no início da modernidade, não só quando frente a outros credos cristãos, mas também quando confrontados com seguidores de outras religiões como mulçumanos e judeus.

e práticas, ou em explicar por que as coisas eram feitas de determinadas formas dentro da instituição, mas a reforma católica vai alterar esse paradigma. Segundo Pedro Paiva (2014, p. 18), passou a ser necessário que as populações aprendessem e assimilassem um credo. Para doutrinar seus fiéis nesse sentido, o Concílio de Trento determinou que as missões jesuíticas, a catequese, a pregação na missa e a confissão seriam os instrumentos de confessionalização católicos. De acordo com o autor, a fé deveria ser servida ao fiel através da mediação do clero, na busca pela construção de uma fé viva.

A confessionalização agia coibindo a liberdade de consciência dos fiéis, acionando mecanismos que procuravam controlar pensamentos, ações e tentavam impedir que eles pensassem fora dos limites da ortodoxia. Contudo, como ressalta Adriano Prosperi (2013, p. 22), esse processo não era infalível. Havia aqueles que, mesmo sendo batizados e criados dentro da Igreja, ainda eram capazes de questionar e atentar contra ela. Para esses, era preciso uma punição, muitas vezes pública e exemplar, para impedir que seu comportamento desviante incentivasse novos “erros”, tratava-se do disciplinamento. Para a Igreja Católica, um dos principais mecanismos de disciplinamento foi a Inquisição. Segundo Francisco Bethencourt (2000b, p. 447-448), o tribunal do Santo Ofício foi criado e mantido com o objetivo principal de perseguir e punir as heresias, em um sistema que se estruturou muito rapidamente para negar o verdadeiro direito de defesa daqueles que se viam no papel de réus. Apesar de ter como objetivo central disciplinar os fiéis, a Inquisição também praticava um certo tipo de ensino religioso. Era comum que ao longo dos processos os inquisidores assumissem a tarefa de apontar os erros dos réus, questioná-los em suas crenças e direcioná-los pra a atitude correta que deveria ser tomada do ponto de vista da ortodoxia (Prosperi, 2013, p. 21).

Segundo Wolfgang Reinhard (1999, p. 117), a confessionalização e o disciplinamento praticados pelo tribunal, e por todos os demais mecanismos da Igreja destinados a essas funções, serviam para trazer unidade à fé, mas esse não foi seu único grande objetivo. Esses sistemas ajudavam a ordenar as sociedades, por isso eles foram vistos pelos nascentes Estados modernos europeus como uma forma de impedir que conflitos internos surgissem dentro dessas comunidades. Isso ajudou a construir na modernidade uma intrincada relação entre Igreja e Estado. Conforme os reinos Europeus estendiam seu poder e controle para além de suas fronteiras originais, se tornava essencial encontrar um ponto de unidade entre os diferentes grupos que passavam a ser súditos do rei.

Com o processo de expansão, povos asiáticos, africanos e indígenas foram forçados a se curvar à autoridade dos monarcas portugueses e essa conquista incluiu a religião católica como elemento de construção da hegemonia europeia. Giuseppe Marcocci (2011a, p. 75) alega

que ainda no início da atuação da Inquisição em Portugal, ela já demonstrou uma política de projeção atlântica, expandindo sua atuação para as possessões africanas com vistas a construir uma homogeneização cultural do reino através do reforço da ortodoxia católica. A Igreja assim trabalhava para construir um império católico pelo mundo.

A monarquia portuguesa se estabeleceu e construiu seu poder em uma dinâmica coletiva, na qual a fé e o direito ocuparam papel central para a construção e estabelecimento de seu poder. Dentro do que foi chamado por Antônio Manuel Hespanha (2007, p. 58) de monarquia corporativista ibérica, a coroa precisava de uma gama de agentes, construções sociais e culturais para estender sua sombra frente a um universo tão complexo de relações quanto o império ultramarino português. Nesse contexto, a fé ocupava um lugar central ao trazer para aquela sociedade um compromisso com a obediência, que era antes de tudo a defesa da aceitação ao que era entendido como os desígnios divinos. Ao mesmo tempo que essa construção religiosa criava uma espécie de autocontrole voluntário das populações, ela abriu caminho para a ação de mecanismos de constrangimento em um movimento que, segundo o autor, desaguava na “consciência como juiz de si mesma”, que era estimulada de forma constante por mecanismos da Igreja, como a própria Inquisição (Hespanha, 2011, p. 12-14).

A fé ocupou assim o papel de controle, impondo práticas e crenças que fossem comuns ao reino, independente do continente ou do grupo. Ao menos idealmente, a religião controlada e imposta pela Igreja através da confessionalização e do disciplinamento visava impedir as divergências de credo e consciência no reino e nas colônias e permitirá que a Coroa portuguesa consolidasse seu poder através de sua máquina administrativa. Por isso era do interesse da monarquia que no reino ibérico houvesse uma forte atuação dos mecanismos da Igreja. Uma relação que, segundo Reignhard (1999, p. 121), se deu em muitos territórios, não sendo uma exclusividade dos reinos católicos, ainda que com várias particularidades em cada realidade. A sólida e complexa relação que se estabeleceu entre Igreja e Coroa pode ser vista com clareza em várias regiões da modernidade e percebida nos ritos de fundação e funcionamento de muitos desses mecanismos, como ocorreu com o Santo Ofício.

Conforme explica Francisco Bethencourt (2000a, p.18), a Inquisição moderna atuou na Espanha, Portugal e na península Itálica, e cada um desses tribunais da fé possuía particularidades e questões específicas quanto a sua fundação e preocupações. Havia, porém, algo que todos tinham em comum, os tribunais da Inquisição modernos eram submetidos ao poder papal e precisavam da autorização do mesmo para funcionar. Os monarcas que quisessem ter um tribunal atuando em seu território deveriam pedir autorização da Santa Sé para a sua fundação e só após a mesma era dado início aos ritos de estabelecimento. A Inquisição

encontrava no Papa sua primeira fonte de legitimidade, pois era sua autoridade que permitia o funcionamento do tribunal e ir contra a Inquisição se tornava, de certa forma, ir contra uma ordem do sumo pontífice.

Bethencourt (2000a, p. 295) explica ainda que, de maneira geral, o grande objetivo do Santo Ofício era perseguir e punir as heresias, contudo, cada tribunal foi fundado sob uma condição específica que muitas vezes influenciava quais seriam as principais preocupações da instituição. A fundação da Inquisição em Portugal esteve diretamente ligada às tensões geradas pelas clivagens criadas entre as categorias de cristãos-velhos e os cristãos novos. Em 1496, Portugal promulgou o édito de expulsão dos judeus e mulçumanos, em grande parte por pressão da coroa espanhola, que exigiu a expulsão dos judeus do território português como parte do acordo de casamento de D. Manuel, rei de Portugal, com uma de suas filhas (Soyer, 2013, p. 27). O édito de expulsão português veio acompanhado do édito de proteção aos cristãos-novos em 1497. Os judeus que “optassem” por se converter ao cristianismo seriam os assim chamados cristãos-novos e poderiam permanecer no reino com a proteção do rei. De acordo com Rodrigo Fernandes (2020, p. 46-48), diferente do que ocorreu na Espanha, essa sequência de éditos não levou a uma expulsão de judeus do território português, mas a uma conversão forçada ao cristianismo, que aconteceu envolta em uma grande violência simbólica.

A partir da conversão forçada, Portugal viu nascer com clareza duas categorias distintas de cristãos, os cristãos-velhos e os cristãos-novos, e com base nela velhas tensões sociais foram acirradas e ganharam nova roupagem. Apesar do édito real de proteção aos cristãos-novos, que proibia que a fé dos novos conversos fosse questionada, na prática houve pouca integração entre os dois grupos, e cristãos-novos eram tratados de formas diferenciadas dentro da sociedade portuguesa. De acordo com Marcocci (2011b, p. 22), com o tempo, esses conflitos se ampliaram até o colapso, quando na cidade de Lisboa, em 1506, a população saiu às ruas incentivada por frades dominicanos para irem à caça de judeus conversos. A violência do massacre e a dificuldade de controlar o evento que assolou a cidade por dias, levou a um colapso social alimentado por preconceitos e dissidências religiosas. Em resposta a essas violentas tensões que acometiam Portugal, D. Manuel pediu ao Papa permissão para instaurar um tribunal do Santo Ofício em Portugal pela primeira vez (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 26). Do ponto de vista do monarca, se houvesse em Portugal um tribunal responsável por julgar e punir os cristãos novos que seguissem praticando a fé judaica, também chamados de criptojudeus, não haveria razão para que a população crista velha se voltasse contra toda a comunidade cristã nova em tamanha violência. A Inquisição evitaria assim que novas situações de caos social ocorressem.

O papa não atendeu ao pedido de D. Manuel e a situação em Portugal seguiu carregada

de tensões até que um novo pedido foi feito por D. João III e retornou com resposta positiva. Assim, em 1536 ocorreu a fundação do Tribunal da Inquisição em Portugal (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 23). A perseguição aos cristãos-novos esteve muito presente no Santo Ofício português e moveu muitas das críticas à instituição, que com frequência eram levantadas por esse grupo. Além disso, por muitos anos a questão cristã-nova foi a principal preocupação do tribunal, até que, como veremos mais adiante, o século XVIII alterou essa relação.

A fundação da Inquisição lusitana, segundo Marcocci e Paiva (2012b, p. 25), permite que pensemos a construção de objetivos do tribunal como um normatizador social, que deveria evitar que as disputas religiosas levassem a sociedade ao caos. Para além disso, através da análise de sua fundação é possível perceber a intrincada relação entre a Inquisição e a Coroa portuguesa. Mesmo sendo um tribunal religioso, o Santo Ofício esteve muito ligado aos interesses do reino. A participação direta do Rei D. João III nos ritos de fundação da Inquisição foi apenas o início de uma relação complexa e imbricada entre a Igreja e a monarquia portuguesa. Parte dessa relação pode ser percebida dentro do próprio sistema inquisitorial, pois, o inquisidor-geral, responsável por comandar e organizar toda a instituição, era nomeado pelo Papa a partir de uma indicação do rei. Do mesmo modo, o inquisidor-geral era quem nomeava os membros do conselho geral, mas apenas depois de consultar o rei, que tinha voz dentro da instituição como conselheiro régio (Bethencourt, 2000b, p. 449). Além dessa participação direta do monarca, as instituições jurídicas lusitanas colaboraram com a Inquisição na aplicação de penas e no fortalecimento do tribunal em Portugal, aspectos que trabalharemos mais adiante neste capítulo.

O Santo Ofício foi criado e estabelecido com o apoio e reconhecimento da monarquia. A justificativa dada para a fundação do tribunal, que justificava a necessidade de sua existência como uma tentativa de ordenar a questão religiosa e social na sociedade portuguesa, marcou os objetivos e funcionamento da instituição. Apesar dessas várias atribuições desempenhadas pelo tribunal, como controlar dissidências e ordenar a fé, a Inquisição tinha como missão o julgamento e punição das chamadas heresias, que eram os desvios da ortodoxia católica. De modo geral, poderia ser considerada heresia qualquer discurso ou ação que questionasse, negasse ou fosse contra aquilo que a Igreja Católica definiu como a forma correta de se exercer a fé (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 16).

Ao olharmos para a situação portuguesa não podemos falar em uma única Inquisição, já que, após seu estabelecimento, outros tribunais foram fundados no reino e no além-mar e, apesar de esses tribunais serem todos consequência de uma mesma fundação, a hierarquia da época os diferenciava. Houve em Portugal moderno quatro tribunais do Santo Ofício, três deles

no reino - em Lisboa, Évora e Coimbra – e um único em território colonial, em Goa na Índia. Dentro da organização institucional, o tribunal de Lisboa acabava por ocupar um lugar diferente dos demais.

Segundo Bruno Feitler (2022, p. 40), por estar localizado na corte e mais próximo do conselho da Inquisição, o tribunal de Lisboa foi responsável por concentrar grande parte dos delitos mais graves e controversos, e em algumas ocasiões, casos eram transferidos do tribunal de Évora e Coimbra para serem melhor julgados em Lisboa. Também foi comum que os réus que recebiam pena de morte fossem enviados para Lisboa para participarem do auto de fé. O tribunal de Lisboa era ainda o responsável por julgar os delitos de heresia que aconteciam nas colônias americanas e africanas, uma vez que não existiam tribunais próprios nessas regiões. Além disso, também estavam sob sua jurisdição as ilhas atlânticas, como a Madeira e os Açores. Essa hierarquia entre Lisboa e os demais tribunais foi um dos elementos que ajudaram a fundamentar a estrutura inquisitorial portuguesa da forma que ela se apresentou ao longo da modernidade (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 106-109).

2.2 A quem cabia julgar os hereges

Apesar dos apelos do monarca ao Papa, pedindo pelo estabelecimento da Inquisição sob a justificativa de que ela era necessária para controlar o reino, Portugal não estava desamparado no que dizia respeito ao julgamento das heresias, como demonstrado por Paiva (2011). Antes da fundação do Santo Ofício, elas deveriam ser julgadas pelos bispos no tribunal Episcopal. A chegada dos inquisidores forçou uma mudança no campo do direito religioso português, que se viu obrigado a passar por uma reestruturação em busca de um novo equilíbrio de poderes (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 15).

Apesar de se inserir como uma novidade no campo jurídico português, a Inquisição apresentou desde muito cedo um comportamento expansionista. Conforme explica Feitler (2019, p. 176), o tribunal, apoiado pela Coroa, foi pouco a pouco ampliando seu poder até se tornar a referência no julgamento das heresias. Para alcançar esse objetivo de centralizar o poder em torno de si, a instituição precisou traçar várias estratégias para se fortalecer e estruturar. Uma das primeiras ações tomadas pela Inquisição para atingir esse objetivo foi ampliar o quadro de heresias que estavam sob sua tutela. O conceito de heresia, inicialmente simples, foi se tornando mais complexo à medida que o Santo Ofício expandia seus limites de atuação. Inicialmente as heresias sobre as quais a Inquisição possuía autoridade se resumiam aos casos de defesa de doutrinas heréticas, ou seja, não católicas, o que a época era chamada de apostasias, segundo consta em dicionários como o de Dom Raphael Bluteau (1728, p. 436). Nesse caso,

estaria sob a tutela da Inquisição casos de católicos que se convertessem ao luteranismo ou que questionassem princípios da fé com base em propostas teológicas protestantes. Entre os chamados apostatas, ou seja, os batizados que migravam para outra fé, estavam, é claro, os cristãos-novos, que em alguns casos seguiam realizando rituais judaicos mesmo após seus batismos (Feitler, 2019, p. 174). Porém, não demora para esse limite estrito ser ampliado para incluir cada vez mais delitos.

Segundo Paiva (2011, p. 16-17), a ampliação da jurisdição da Inquisição começou ainda em 1536, o primeiro ano de atuação da instituição. Primeiro o Santo Ofício incluiu sob sua alçada os crimes de feitiçaria, bigamia, proposições, blasfêmias e a posse da bíblia escrita em língua comum. Em 1552, o Cardeal D. Henrique, que na ocasião era inquisidor geral, incluiu no foro inquisitorial o direito de julgar negociantes que vendiam armas para muçulmanos e os casos de sodomia. Em 1562, o papa Pio IV determinou que a Inquisição passasse a ter autoridade para julgar e condenar religiosos de ordens regulares e no final do século XVI foi o crime de solicitação, ou seja, as investidas de cunho sexual praticadas por padres durante o momento da confissão, que passaram a integrar o foro inquisitorial. Assim, em teoria, os casos que estudamos nesse trabalho não estariam na alçada da Inquisição no momento em que ela foi fundada, mas na prática nenhuma dessas mudanças realmente acrescentou delitos ao foro do tribunal. O que elas fizeram, de acordo com o autor, era legitimar a atuação do Santo Ofício, que com frequência já julgava esses casos, ainda que não tivesse oficialmente essa autoridade.

Esse movimento de expansão de seu poder em relação às heresias, ampliando o número de delitos que estava sob sua jurisdição, foi realizado com apoio tanto do Papa, quanto da Coroa. Era de interesse da monarquia portuguesa que o Santo Ofício se tornasse cada vez mais forte e suplantasse o poder do episcopado, já que os monarcas tinham em relação a Inquisição uma influência que não possuíam com o tribunal dos bispos. Por isso a coroa favorecia as demandas da Inquisição em relação ao foro das heresias (Paiva, 2011, p. 40).

É inegável que essa expansão foi uma importante conquista para o Santo Ofício em sua busca por se tornar a instituição central na dinâmica de poderes da Igreja Católica. Contudo, consoante Paiva (2011, p. 19), em um primeiro momento, a instituição buscou não atravessar diretamente outras instâncias de poderes religiosos, evitando entrar em um conflito direto com o tribunal episcopal. A inserção da Inquisição no campo jurídico e religioso português não anulou o poder que os bispos possuíam, nem transferiu de forma imediata a autoridade desses para o Santo Ofício, pelo contrário. Ao longo de toda modernidade os dois tribunais precisaram coexistir juntos, construindo e estruturando uma nova dinâmica de poder ao longo dos anos. A jurisdição inquisitorial se alargava e avançava constantemente em direção aquilo que antes

estava sob poder da justiça episcopal, sobrepondo os mesmos delitos a dois foros distintos, o que, de acordo com Bruno Feitler (2019, p. 176-177), não ocorreu sem alguma resistência por parte dos bispos, e uma certa pressão da Inquisição.

Essa dinâmica que se criou entre as duas justiças, contudo, não era novidade para a modernidade. Para explicar a relação entre os diversos sistemas jurídicos modernos António Manuel Hespanha (2006) utiliza o conceito de pluralismo jurídico. Segundo essa ideia, não havia na modernidade um único direito, mas vários sistemas jurídicos que se dividiam em vários tribunais e jurisdições que disputavam e dividiam espaço dentro de um mesmo território. Não havia um monopólio do direito previamente estabelecido, os diversos tribunais coexistiam em frequente disputa quanto à jurisdição.

As ordenações jurídicas da modernidade se dividiam em direito comum, direito canônico e direito régio, sendo o direito canônico aquele ao qual era reservado o julgamento das infrações religiosas. Cabia ao direito canônico julgar os religiosos, arbitrar as questões ligadas aos sacramentos e julgar os delitos contra a fé, como as heresias (Hespanha, 2019, p. 139). Os ordenamentos jurídicos, incluindo o direito canônico, poderiam ainda se subdividir em diferentes tribunais e organizações. Essa multiplicidade fazia com que muitas vezes as estruturas entrassem em conflito para definir a quem cabia a jurisdição e julgamento de determinados delitos, ou se sobrepor e se alinhar a depender do caso e da organização do tribunal (Hespanha, 2006). Nesse sentido, a relação que se estabeleceu entre a Inquisição e o tribunal Episcopal, ambos de direito canônico, não era de forma alguma uma exceção ao funcionamento padrão das jurisdições modernas de acordo com as lógicas apresentadas por Hespanha, pelo contrário, era uma faceta comum do pluralismo jurídico que reinava à época.

O intercâmbio entre os tribunais não se restringia apenas entre aqueles que compartilhavam o mesmo campo jurídico. A própria Inquisição frequentemente trabalhava junto com o tribunal régio. Podemos perceber com clareza essa relação quando analisamos o processo de aplicação de sentenças dentro do Santo Ofício, já que as penas capitais eram aplicadas pelos tribunais régios, bem como outras penas físicas que eram designadas pela Inquisição. Como era parte da Igreja Católica, o Santo Ofício não podia tirar a vida de uma pessoa, por isso quando entendia que um caso não poderia ser resolvido dentro de sua instância, o tribunal aplicava a sentença de relaxamento ao braço secular (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 264). Uma vez relaxado, o réu estava condenado à morte, essa pena seria então aplicada pelo tribunal régio, nas conhecidas fogueiras ou na forca. Podemos então perceber que o Santo Ofício e os poderes seculares muitas vezes colaboraram, preenchendo as lacunas do direito que o outro não podia exercer.

O pluralismo jurídico formava assim uma estrutura que se intercambiava constantemente, podendo gerar tanto colaboração quanto conflito, conforme demonstrado por Hespanha (2019, p. 155). Se o objetivo da Inquisição desde sua fundação era se afirmar enquanto instituição central do direito canônico, expandir sua jurisdição era apenas o primeiro passo para ocupar esse lugar. Esses avanços, contudo, não aboliram o direito dos bispos de exercer julgamento sobre esses delitos, gerando uma sobreposição de poderes que levou o Santo Ofício a desenvolver outras estratégias que com o tempo foram reduzindo os poderes dos bispos (Paiva, 2011, p. 33-34).

Inicialmente a Inquisição reconheceu a autoridade episcopal em relação as heresias e incluiu em seu primeiro regimento a participação dos bispos no processo inquisitorial. Esse regimento determinava que as sentenças deveriam ser dadas em nome dos inquisidores e dos ordinários, incluindo dessa forma o poder episcopal e respeitando o sistema jurídico de divisão de poderes. Tal divisão, contudo, não era o desejo dos reis portugueses. Conforme Paiva (2011, p 35-37), a defesa do centralismo do julgamento das heresias na instituição inquisitorial buscava evitar que os dois tribunais entrassem em conflito, como teria ocorrido na Espanha, além de reforçar o poder da Coroa, mas esse desejo não foi atendido.

O tribunal episcopal nunca perdeu o direito de julgar as heresias em Portugal, ao menos não oficialmente. Os dois tribunais dividiram jurisdição ao longo de toda modernidade, mas, apesar de inicialmente mostrar respeito ao poder dos bispos, não demorou muito tempo para que a Inquisição começasse a se movimentar para limitar o poder do episcopado e se tornar a principal autoridade religiosa no tocante aos delitos contra ortodoxia (Feitler, 2019, p. 176). Juridicamente as heresias eram passíveis de julgamento pelas duas instâncias, mas na prática o Santo Ofício trabalhou para se tornar o único a quem recorrer quando esses pecados ocorriam.

Na busca por ampliar o seu poder, a Inquisição procurou se apresentar à sociedade enquanto tribunal de direito e consolidar sua cultura jurídica em um longo processo e contínuo, que foi paulatinamente garantindo ao Santo Ofício a construção do direito canônico a partir e sua visão jurídica, gerando um monopólio no julgamento das heresias. Dentro do sistema de pluralismo jurídico cabia a Inquisição se fortalecer e solidificar enquanto tribunal, se apresentando publicamente como a única capaz de verdadeiramente interpretar e aplicar a justiça no que se referia a delitos contra a fé católica.⁷ Para tanto, a instituição utilizou

⁷ De acordo com Bourdieu (1989, p.212) as instituições jurídicas estão em constante disputa pelo que ele chama de “monopólio do direito de dizer o direito”. Nesse sentido os agentes jurídicos estão a todo tempo buscando demonstrar que possuem a técnica e o saber necessário para julgar de forma correta e, portanto, devem receber autonomia para julgar, em uma concorrência com outros agentes que buscam provar o mesmo.

constantemente as estruturas do direito, buscando reiteradas vezes se afirmar enquanto parte dele e se resguardando frente a possíveis críticas, para estabelecer a si mesma como centro jurídico durante seus séculos de atuação.

De acordo com Hespanha (2019, p. 171), aqueles que analisam o direito de forma crédula tendem a vê-lo como tão somente um regulador social, preso a regras pré-definidas que objetivam manter a ordem social e moral e garantir a mínima convivência social. Porém, um olhar mais aprofundado nos mostra que antes de cumprir regras, o direito as cria. Segundo o autor, é no campo jurídico que se escreve e se define o que é certo e o que é passível de punição. É o direito que aponta o caminho para a dita ordem que deve ser seguida. Recai assim sobre o campo do direito a capacidade de formar e transformar a sociedade, sendo esse um poder que está em constante disputa.

É preciso, como aponta Pierre Bourdieu (1989, p. 229-230), convencer aqueles que se submetem ao direito, a sociedade de forma geral, que essas regras criadas pelos juristas são válidas e devem ser seguidas e obedecidas. Por conseguinte, o poder que as instituições declaram possuir deve ser respeitado, mesmo que ele não esteja escrito ou não seja oficialmente uma exclusividade de uma determinada ordem. Enquanto parte do ordenamento jurídico da modernidade, a Inquisição não estava isenta dessa validação, pelo contrário, é através dela que a instituição se afirma perante os demais tribunais e a sociedade portuguesa.

2.3 A estrutura jurídica do tribunal

Muito da construção burocrática inquisitorial era planejada para legitimar seu funcionamento. Dentro desse sistema, um dos principais pontos de sua validação jurídica eram os seus regimentos, documentos produzidos pelo tribunal para normatizar e gerir, ainda que o disposto no regimento não fosse aplicado de forma irrestrita nas decisões diárias do tribunal. Foi através desses documentos que a Inquisição constituiu a sua burocracia e prática, e através deles ela se apresentava como o tribunal de direito que pretendia ser, montando a sua cultura jurídica e o seu lugar frente às heresias presentes na sociedade lusitana.

Os regimentos do Santo Ofício foram fruto de longas discussões internas e pensavam tanto a prática do direito, quanto outras questões que o tribunal enfrentava. Ao longo dos anos de funcionamento da instituição, vários regimentos foram escritos e reescritos para cobrir todas as áreas possíveis de atuação, como a organização do processo, a forma de julgar, as penas aplicadas a cada um e até mesmo o corpo de agentes e seu comportamento. O primeiro regimento feito nesses moldes foi o de 1552, que nasceu após alguns anos de atuação do tribunal em Portugal (Jacóme, 2014, p. 49).

Novos regimentos e adendos foram sendo feitos e apresentados nos anos de 1564, 1570, e em 1613. Segundo Jacóme (2014, p. 50-51), esses documentos marcaram a chamada fase de estabelecimento do Santo Ofício em Portugal. Após esse momento de estabelecimento, pontuado por essas intensas discussões jurídicas, apenas mais dois regimentos foram apresentados pela Inquisição portuguesa, o regimento de 1640, que vigorou no reino até ser substituído pelo regimento pombalino de 1774, documento que marcou uma virada no funcionamento e nos objetivos da instituição a partir da interferência do marquês de Pombal (Cavalcanti; Jácome, 2012, p. 115).

Como vimos no capítulo anterior, todos os processos que iremos analisar nesta pesquisa ocorreram antes da virada institucional, portanto focalizaremos os regimentos anteriores a Pombal, com enfoque principal no regimento de 1640, que vigorou por quase 150 anos, e estava em vigor no momento que nossos religiosos foram processados. Esse documento foi um compêndio jurídico muito completo que abarcou uma gama variada de assuntos e questões que poderiam afetar o Santo Ofício.⁸

Um ponto principal a ser regulamentado dizia respeito aos processos inquisitoriais, principalmente como a instituição deveria funcionar durante a construção do documento e aos seus objetivos. De acordo com os regimentos, um processo tinha como função a busca pela verdade, especificamente a verdade jurídica. Segundo aponta Alécio Fernandes (2023, p. 533), nesse discurso perdoar ou punir os hereges pecadores se tornava um objetivo secundário, enquanto a busca pela verdade era elevada ao centro da narrativa. A instituição se colocava como um tribunal de direito que funcionava dentro das regras estabelecidas. Nesse sentido, seu objetivo não poderia ser apenas punir, mas assegurar a verdade dos fatos e dos delitos. Toda ação dentro de um processo era justificada pela ideia de buscar a verdade. De acordo com Fernandes (2013, p. 495), era esse conceito que garantia o correto julgamento dos acontecimentos perante a sociedade e que justificavam a existência do Santo Ofício. Para atingir esse objetivo, o tribunal organizou e estruturou o processo dentro de um sistema com várias obrigações e garantias. A seguir, veremos alguns desses elementos e de que forma eles ajudavam a legitimar juridicamente a atuação do Santo Ofício.

Uma das principais preocupações do tribunal, antes e durante o processo, dizia respeito às testemunhas que atuavam tanto na defesa quanto na acusação dos réus. Era preciso, antes mesmo de ouvir os depoentes, estabelecer que tipo de relação estas possuíam com o acusado. Bethencourt (2000a, p. 50) aponta que uma testemunha de acusação, por exemplo, não poderia

⁸ As bases do funcionamento inquisitorial em Portugal foram estabelecidas bem antes do regimento mais duradouro, muitas estavam vigentes já nos regimentos de 1552 (Jacóme, 2014, p. 51).

ter um desafio com o réu, pois isso poderia afetar suas declarações contaminando assim a objetividade e validade do seu depoimento. O recomendado, segundo o autor, era que esses testemunhos fossem ignorados durante os autos. A busca pela verdade dos depoimentos transparece em alguns processos, em que os agentes do tribunal discutem a validade dos relatos.

No primeiro processo de Joanna Maria de Nazareth (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 12), os testemunhos das religiosas que depuseram em seu caso foram validados pelo confessor do convento, que ao lado da Inquisição ouvia as declarações. Quando essas mulheres se retiravam, cabia a ele validar para a instituição as declarações ofertadas dizendo se elas estariam “dizendo a verdade e mereciam crédito” em suas alegações. O mesmo movimento aparece no segundo processo de Maria do Rosário (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1752, f. 6-11), quando a religiosa já estava no cárcere cumprindo sua pena. Tanto a declaração do alcaide quanto a de Maria de Valência foram posteriormente validados pelos licenciados presentes. Contudo, havia uma questão presente em um desses testemunhos. Maria de Valência era uma ré do Santo Ofício, companheira de cela de Maria do Rosário, que dificilmente seria ouvida como testemunha em outro sistema que não o inquisitorial. O Santo Ofício era um dos poucos tribunais modernos a considerar testemunhos de pessoas vistas como pouco qualificadas, quando esses eram importantes para o andamento do julgamento, como era o caso das declarações de outros réus ou condenados pelo tribunal (Feitler, 2008, p.307-308). Em outras instituições, por exemplo, dificilmente uma companheira de cela da ré seria ouvida, mas os regimentos do Santo Ofício consideravam que essas fontes poderiam ser acionadas quando necessário.

Essa questão dos testemunhos e sua validade era muito importante, pois dialogava com a natureza dos delitos que eram julgados pela Inquisição. Na maior parte das vezes heresias estavam ligadas apenas às crenças e práticas religiosas dos acusados, de modo que, eram raros os casos em que havia provas materiais relacionadas aos delitos. Feitler (2008, p.306) explica que alguns casos como a bigamia produziam provas materiais fáceis de serem colhidas, como cópias autenticadas dos documentos que comprovavam os vários matrimônios. No caso da feitiçaria, eventualmente provas materiais como amuletos e bolsas de mandinga podiam ser levadas ao tribunal. Entretanto, na maioria dos casos havia apenas a prática do herege e o discurso que ele produzia sobre ela. Nesse sentido, o relato do réu e das testemunhas eram fundamentais para o andamento dos julgamentos, e por isso era preciso que o tribunal buscasse assegurar que esses relatos tinham validade.

Mesmo quando havia rastros físicos dos delitos heréticos, o sentido mental dado pelo réu àquela prática precisava ser minuciosamente devassado pelo tribunal, pois, conforme

Adriano Prosperi (2013, p.24-25), era no entendimento que residia a verdadeira heresia. Frei Francisco de Santa Rosa de Sacavém entregou sua bolsa de mandinga ao tribunal. Já seu homônimo, deixou nas paredes do convento os desenhos demoníacos que fez. Da mesma forma, Joanna Maria de Nazareth enviou ao Santo Ofício o pacto escrito com seu sangue e o pedaço de seu cabelo que ofertou como presente ao demônio. Nenhuma dessas e de outras provas físicas, entretanto, eram suficientes para sozinhas transformarem um réu em culpado. Era preciso um erro de entendimento que só poderia ser descoberto pelo interrogatório e avaliação das consciências dos réus, como demonstrado por Plínio Gomes (1997, p.57).

Outro ponto importante no funcionamento do tribunal era a forma como os acusados chegavam até a instituição. O mais comum era que os processos tivessem início a partir de denúncias de terceiros, que haviam visto, ou tomado conhecimento da heresia cometida pelo acusado. Contudo, também era possível, e incentivado pelos regimentos, que o autor do delito buscasse a instituição para realizar confissões espontâneas. No regimento de 1552 (Regimentos [...], 1996, p.557), essa ação era incitada pelo período da graça, durante o qual aqueles que confessassem receberiam maior misericórdia e poderiam abjurar em privado, ou em uma igreja, caso seu delito não fosse público. Ao escolher confessar, o réu ficava livre das maiores penas que poderia recair sobre seu caso.

Mesmo fora do período da graça a confissão era estimulada e garantia benefícios frente ao tribunal. De acordo com o regimento de 1613 (Regimentos [...], 1996, p. 623), a confissão voluntária era um grande sinal de penitência e arrependimento. Além disso, ela poderia ser útil como relato da heresia de outros possíveis réus, principalmente membros da mesma família que poderiam pecar juntos. Delitos familiares eram comuns em casos de acusação de cripto-judaísmo praticado por cristãos-novos, que muitas vezes aprendiam as tradições judaicas com seus pais e avós. Nessas situações, as confissões poderiam se tornar testemunhos que alimentavam a máquina do Santo Ofício. Todo esse sistema que se alimentava de testemunhos, confissões e avaliações sobre a consciência interna dos réus, onde as provas materiais eram raras e mesmo quando existiam não eram suficientes para sozinhas culparem ou inocentarem os acusados, era comum a sociedade moderna e não uma exclusividade da Inquisição (Feitler, 2008, p.308).

Nenhuma instituição está ou esteve imune às críticas, por isso o Santo Ofício precisava tão constantemente se cercar de validações jurídicas e agir dentro das regras básicas do direito para se manter funcionando.⁹ Era para evitar os questionamentos aos seus métodos que os

⁹ Os questionamentos a ação da Inquisição e a seus ordenamentos jurídicos como o segredo foram estudados por Ylan de Mattos na obra “A inquisição contestada.” (2013)

regimentos procuravam cobrir cada possibilidade de ação e de formação do tribunal. Quanto menos decisões ficassem a cargo da vontade e do entendimento do inquisidor, menos sujeito às críticas o tribunal estaria. Para isso, outra das ações garantidas pelo documento era o direito de defesa dos réus.

O processo Inquisitorial tradicionalmente era dividido em muitas partes, cada uma com a sua função própria. Havia um momento para a fala das testemunhas, vários momentos de admoestação do incriminado, onde suas culpas e declarações eram ouvidas e, após esses procedimentos, o inquisidor enviava todo o material recolhido para promotor do Santo Ofício que deveria redigir o Libelo de justiça, e só então acusar o réu formalmente (Fernandes, 2013, p.518). A partir desse ponto, era oferecido o direito à defesa que permitia que fosse montada uma estratégia para se livrar das acusações, incluindo levar para a mesa depoentes que pudessem comprovar índole e inocência do acusado. Essa garantia da defesa aparece já no primeiro regimento (Regimentos [...], 1996, p.586). Caso o réu não tivesse condições para custear o procedimento, a própria Inquisição seria responsável por pagar a defesa com os seus fundos, garantindo um advogado para o acusado. Assim sendo, os regimentos não apenas recomendavam ou permitiam a defesa dos réus, mas a traziam com um dado obrigatório para o andamento do processo.

Os acusados podiam, contudo, negar esse direito e renunciar a defesa. É o que acontece em quase todos os processos que estudamos. A única religiosa a ter um defensor atuando em sua causa foi Isabel Felipa de Santo Antônio (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 122). Ele agiu frente ao caso da religiosa não apenas em seu processo inquisitorial, mas também apareceu respondendo junto a ré diante dos Bispos no processo concomitante referente a tentativa de envenenamento praticada pela freira, e é claro foi o responsável por dar entrada em seu processo tardio de anulação dos votos.

Essa obrigação processual que a Inquisição se impunha pouco tinha a ver com a piedade e misericórdia, mas sim com a preocupação em estabelecer publicamente o processo como válido. Apenas com a garantia de defesa, o Santo Ofício podia assegurar à sociedade que seu processo ocorria de forma justa, e era baseado na já citada busca pela verdade. Era mais uma forma de reafirmação (Fernandes, 2013, p.516). Apesar da obrigatoriedade da defesa, a Inquisição possuía um sistema de julgamento que permitia pouca manifestação dos acusados, mesmo em comparação a outros tribunais modernos, como o caso do Tribunal Episcopal, que possuía uma cultura jurídica muito mais aberta ao contraditório (Paiva, 2011, p.27).

O episcopado por sua vez, não possuía algumas práticas comuns ao Santo Ofício, como a tortura e a manutenção dos testemunhos sob sigilo. No caso da Inquisição, durante o

andamento do processo, o réu não tinha acesso aos testemunhos que o haviam levado à mesa. Quem o acusou e do que foi acusado eram informações que ficavam ocultas tanto durante os exames quanto no momento de suas alegações. No Tribunal Episcopal, o fato de os réus conhecerem os delitos que pesavam sobre si e as razões para essa acusação, facilitava a montagem de uma estratégia de defesa. Nesse sentido, havia muito mais possibilidades de se salvar dentro do Tribunal dos Bispos do que na Inquisição, que mantinha boa parte do processo longe do conhecimento do acusado (Paiva, 2011, p.27-30). Fora do discurso, o espaço deixado para uma real defesa era extremamente limitado, mas sem ele o tribunal não poderia se estabelecer como justo e verdadeiro, pois para isso era preciso que o acusado pudesse argumentar contra a posição em que se encontrava.

A obrigatoriedade da defesa não era o único ponto abordado pelo regimento inquisitorial para garantir, ao menos nas regras, o contraditório. O outro, dizia a respeito ao papel ocupado pelo inquisidor no processo. O inquisidor não poderia ser um acusador, a ele cabia o papel de juiz, devendo guiar o processo de forma imparcial. O trabalho do inquisidor era tomar os testemunhos e os depoimentos do réu nos chamados exames de consciência. O responsável pela acusação formal e por montar o libelo de justiça era o promotor do Santo Ofício (Fernandes, 2013, p.518). O libelo era a base da acusação e era lido pela mesa do Santo Ofício junto com os autos do processo. Só então os membros da mesa, formada por inquisidores e deputados, iriam discutir o caso e definir as penas dos acusados. Com isso, o tribunal garantia à sociedade que seu julgamento era feito de forma justa, minimizando as chances de a Inquisição ser usada como vingança por inimigos de um acusado.

A linguagem e o discurso até hoje são algumas das principais ferramentas por meio das quais um tribunal estabelece o seu poder frente aos seus críticos e à sociedade, e por isso a Inquisição narrou e construiu seu processo em torno da construção discursiva da verdade. Segundo Bourdieu (1989, p.211- 212), dentro do ordenamento jurídico, o poder de dizer o direito e de estabelecer a ordem não veio de forma natural. Pelo contrário, o autor aponta que esse poder foi fruto de constantes disputas entre vários ordenamentos, tribunais e grupos sociais, na busca por estabelecer a quem pertencia o monopólio do direito de dizer o direito. Para isso foi preciso a todo tempo convencer a sociedade que esse poder era válido.

Se o discurso do tribunal girava em torno da verdade, na prática jurídica do Santo Ofício o que guiava um processo era a noção de sigilo. Bruno Feitler (2008, p.307) argumenta que o princípio do segredo era uma das principais bases sobre a qual se estruturava todo o funcionamento da instituição, incluindo, é claro, o processo. Para resguardar o sigilo, todos que se sentavam na mesa da Inquisição precisavam assinar o termo de segredo e fazer o juramento

dos Santos Evangelhos, prometendo dizer a verdade e ter segredo sobre tudo que fosse discutido durante o processo. Era em nome da manutenção do sigilo que o acusado não tinha acesso às denúncias que o levavam à mesa inicialmente. Sendo assim, ele precisava dizer a verdade sobre os delitos pelos quais estavam sendo julgado, quando nem ao menos sabia quais eram eles.

O sigilo era tão valioso que mesmo após findado o processo, o documento deveria ficar armazenado na sala do segredo, onde apenas aqueles que tinham autorização prévia do tribunal e os notários poderiam entrar (Regimentos [...], 1996, p. 697). A única parte dos autos que poderia se tornar pública eram as sentenças, que deveriam ser lidas nos autos de fé, uma vez que o réu fosse condenado a participar do espetáculo público, onde eram aplicadas as penas do Santo Ofício. Todo resto do documento deveria permanecer todo o tempo em sigilo. O segredo não deixava de ser uma das estratégias usadas para a construção e manutenção de seu poder, pois ele impedia que outros juristas de fora do tribunal tivessem acesso às discussões internas e aos processos desenvolvidos por ele. Consoante Paiva (2011, p.190), houve ocasiões em que os bispos do Tribunal Episcopal pediram acesso aos processos realizados pelo Santo Ofício e tiveram seu pedido negado em nome da manutenção do segredo. O sigilo mantinha sob o controle da Inquisição aquilo que ela considerava como arbítrio exclusivamente seu, reservando o poder de lidar com as questões internas apenas àqueles que trabalhavam para a instituição.

O segredo foi um dos principais pontos levantados pelos críticos do Santo Ofício quanto à atuação do tribunal (Bethencourt, 2000^a, p. 20). A maior parte dessas críticas foi feita pelos grupos perseguidos pela instituição, principalmente os cristãos-novos, mas em alguns casos os questionamentos ao sigilo vieram de membros da Igreja. Uma das críticas levantadas pelo Padre Antônio Vieira ao funcionamento da Inquisição era ao segredo que mantinha oculto quem e de que se acusava, sendo o religioso uma das pessoas a pedir o fim desse sistema (Mattos, 2013, p.102). Contudo, conforme explica Bruno Feitler (2008, p.307-308), atacar a Inquisição pelo estatuto do segredo era uma tarefa complexa. Apesar de não ser uma prática corrente no direito moderno, o sigilo acabou sendo pouco questionado por juristas do período, pois ele era resguardado pela perspectiva do direito canônico, ao menos no julgamento das heresias, que era o foro inquisitorial.

O sigilo tornava extremamente difícil para quem estava fora da instituição questionar os processos e seu funcionamento, inclusive para saberem se os regimentos estavam sendo cumpridos. O segredo não permitia que terceiros apontassem falhas nos andamentos dos processos inquisitoriais. As discussões processuais da Inquisição eram feitas para si mesma, bem como o discurso de verdade por ela defendido era interno ao tribunal. Toda a discussão feita pela instituição relativas aos casos em julgamento, incluindo as discussões sobre as penas

que cada acusado deveria receber, era uma discussão interna. Sob o manto do sigilo, a Inquisição não precisava justificar suas ações, pois ainda que as penas se tornassem públicas, a forma como o tribunal chegou a elas não se tornaria.

O direito foi, e ainda é, um palco propício às disputas internas de poder e jurisdição. Na modernidade, o pluralismo jurídico trazia algumas disputas intensas. A coexistência de várias formas de direito e vários tribunais, causavam movimentos em busca por legitimidade e jurisdição (Hespanha, 2019, p.171-172). Conforme alega José Pedro Paiva (2011, p.189), a Inquisição buscou desde sua fundação alcançar um estatuto de superioridade e até mesmo hegemonia frente ao episcopado. Ao analisarmos os procedimentos empregados pelo Santo Ofício na busca por essa hegemonia, bem como o cenário jurídico moderno, podemos entender que quanto maior fosse a legitimidade da Inquisição e seu reconhecimento pela sociedade da época, mais poder ela angariava frente aos tribunais concorrentes. Sendo assim, o discurso de verdade sobre o qual se revestia o tribunal no momento de julgar seus réus e produzir seus processos pode ser entendido também como uma ferramenta retórica para manter e justificar esse poder que com o passar dos anos ia se tornando cada vez maior. A validade jurídica da Inquisição era um importante argumento em sua busca por hegemonia.

O Santo Ofício jamais retirou as heresias do foro do tribunal Episcopal, mas na prática o direito de julgar esses atos acabou pertencendo à Inquisição. Com o apoio do rei e do Papa e a definição de um estatuto jurídico, a Inquisição adquiriu forte hegemonia dentro do território português. Segundo Paiva (2011, p.42), a isso soma-se o fato de que o processo inquisitorial era muito mais severo do que o episcopal e por isso muitas vezes os próprios bispos preferiam que os acusados fossem julgados pela Inquisição, para que fosse mais difícil a possibilidade de defesa acerca das heresias. A ascensão da Inquisição enquanto tribunal principal do direito canônico esteve pouco relacionada a quem podia oficialmente julgar determinados delitos, mas sim ao processo de legitimação da instituição como a única capaz de julgar corretamente.

Com o tempo, a hegemonia da Inquisição gerou, por si só, a mudança de foro. De acordo com o autor, com os processos por heresia sendo julgados apenas pelo Santo Ofício, Portugal passou a ler esses delitos como de foro exclusivo dele. Não por direito, mas por costume, a Inquisição acumulou para si o julgamento das heresias, dominando o direito canônico e diminuindo o poder do Tribunal Episcopal com quem, na letra fria da lei, dividia a jurisdição (Paiva, 2011, p.43). Graças ao discurso do tribunal, que não necessariamente precisava ter lastro sobre sua atuação prática, e seus métodos, a Inquisição alcançou seus objetivos de centralização do poder. Revestir o seu processo de linguagem jurídica foi fundamental para o fortalecimento da instituição e a criação de seu monopólio no direito, ainda que, como veremos mais adiante,

os tribunais canônicos jamais tenham deixado de se imbricar nos julgamentos.

2.4 A feitiçaria na Inquisição portuguesa

Estudos sobre a questão da feitiçaria em Portugal, como o realizado por José Pedro Paiva (2002) em seu livro **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas**, alegam que diferente do que ocorreu em outras partes da Europa, o reino lusitano nunca chegou a conhecer uma caça às bruxas. No século XVI, início da atuação inquisitorial, apenas 2% dos processos foram referentes a feitiçaria (Bethencourt, 2004, p.295). Apesar da falta de força persecutória, a feitiçaria esteve entre os delitos possíveis de serem julgados pelo Santo Ofício, o que nos mostra que o reino luso conheceu o imaginário da magia presente no continente. Segundo Keith Thomas (1991, p.74-75), as ideias sobre feitiçaria no continente europeu se estruturaram em torno do cristianismo e de suas figuras centrais. Vários dos ritos comuns do período incluíam a presença de figuras e ritos cristãos que eram pervertidos nas práticas mágicas, como, por exemplo, as chamadas missas negras. Por isso era comum que membros da Igreja apontassem esses ritos mágicos como sendo uma perversão da fé, uma forma invertida de cristianismo. O Diabo, a missa, orações para santos, todas são figuras ou práticas que de alguma forma surgem no imaginário da magia europeia, em uma reapropriação de significados feita pelas feiticeiras, ou por aqueles que as temiam.

Essa ideia de que feiticeiros existiam e eram capazes de afetar a vida dos indivíduos com suas práticas e malefícios, moldou o cotidiano do continente por décadas, marcando as sociedades com intensa violência e pânico, principalmente entre os anos de 1580 e 1660 (2002, p.17). A crença nesses fenômenos ajudou a construir o funcionamento e as estruturas dessas sociedades e, em muitos casos, daquelas que sofreram com sua colonização. A vida cotidiana, os rituais, e até mesmo o direito, foram afetados pelo imaginário da feitiçaria, ajudando a construir e consolidar preconceitos, violências e estereótipos, que em muitos casos persistem até hoje.

Conforme Evergton Souza (2012, p.49), esse pensamento corrente começou a mudar no século XVII, quando movida por ideias racionalistas, a Europa começou a questionar os poderes das bruxas até o ponto em que sua validade passou a ser totalmente descartada, e o fenômeno passou a ser visto apenas como crendice e superstição. Em Portugal, o movimento racionalista em relação à magia chegou bem mais tardiamente, a feitiçaria como prática possível só foi negada pelo Santo Ofício no regimento pombalino de 1774, posterior a todos os casos que estudamos nesse trabalho. Foi apenas a partir desse documento o tribunal passou a negar a validade dos poderes dos mágicos, alegando que nada podia ir contra as forças da natureza, uma

conclusão à qual o resto do continente teria chegado quase um século antes.

Segundo Márcia Ribeiro (2003, p.146), um dos grandes desafios impostos aos historiadores que trabalham com esse tema é justamente compreender essa dicotomia. Como era possível que um país que pouco se preocupou com a questão da bruxaria, como foi o caso português, tenha convivido com o pensamento mágico até uma época tão avançada do século XVIII? Nesse cenário, Portugal viu surgir um fenômeno curioso, enquanto o resto do continente se tornou mais cético frente aos poderes da magia, Portugal viu um crescimento exponencial de casos dentro da Inquisição. Entre 1710 e 1750 tivemos o auge da repressão a bruxaria em Portugal, enquanto a Europa decidia que a bruxaria era pouco mais que uma superstição, Portugal produzia processos relativos a esse pecado como nunca antes. De acordo com José Pedro Paiva (2002, p.212-213), essa ampliação pouco teve a ver com um aumento das práticas mágicas pelos portugueses, e sim com uma mudança de posicionamento do Tribunal.

Por décadas após sua fundação, o Santo Ofício português perseguiu majoritariamente os cristãos-novos acusados de judaizar. Os processos contra esse grupo representavam entre 70 à 80% dos autos dos tribunais do reino. A exceção foi o caso Goês, em que a maioria dos processos eram referentes aos hindus e muçulmanos convertidos (Bethencourt, 2020, p. 374). Esse quadro se manteve até o século XVIII, quando uma guinada no funcionamento do tribunal alterou suas preocupações principais. De acordo com Francisco Bethencourt (2020, p.377), os séculos de perseguição massiva teriam levado ao desaparecimento dos cristãos-novos. Segundo o autor, alguns teriam migrado para fora do reino para exercer o judaísmo em outras terras, enquanto outros teriam sucumbido frente a mesa do Santo Ofício. Para além dessas duas respostas, Georgina dos Santos (2020, p.441) nos lembra que havia ainda os cristãos novos que mascaravam suas origens, falsificavam genealogias e buscavam casar sua prole com cristãos velhos para “limpar” o sangue familiar da perseguição. Sejam quais tenham sido as causas, o século XVIII viu grandes mudanças nos delitos de interesses do Santo Ofício e a perseguição aos cristãos novos perdeu espaço para a maçonaria, os falsos místicos, blasfemadores e é claro, os feiticeiros (Bethencourt, 2020, p.377).

As práticas de feitiçaria presentes no imaginário europeu, e por consequência na cosmovisão portuguesa, podiam, de forma geral, ser divididas em dois campos: de um lado estava a chamada magia natural e de outro, se encontrava a magia diabólica. De acordo com Stuart Clark (2006, p.309-310), essa divisão dizia respeito principalmente às formas pelas quais as bruxas recebiam seus poderes, sendo a magia natural aquela cujo poder era originário da própria natureza e do uso de elementos naturais, enquanto a magia diabólica estava marcada pela associação com o demônio.

Para uma parcela dos doutores da Igreja, a magia natural, que incluía a alquimia e a herbologia, era uma forma aceitável de magia, pois seu poder seria parte da própria natureza, e sendo ela uma criação divina, os poderes obtidos através de sua manipulação não poderiam ser vistos como um ataque ao cristianismo. Havia, contudo, uma outra corrente de pensamento que negava essa divisão por não ver possibilidade de haver uma magia aceitável, uma magia boa que pudesse ser usada pela sociedade sem prejuízo à fé cristã. Ao contrário, esse ramo dos intelectuais entendia que toda prática mágica obtinha seus resultados por meio de uma associação demoníaca, fossem as missas negras ou o uso de chás para curar doenças, toda forma de magia seria essencialmente demonológica (Clark, 2006, p. 309-310).

Essa noção específica, que via toda prática de bruxaria como sendo do campo demonológico, foi um dos pilares que sustentaram a visão sobre o tema da feitiçaria na da Inquisição portuguesa. Seguindo esse conceito, se considerava em Portugal que toda magia advinha dos poderes do demônio, que eram conquistados pelas feitiçadeiras através dos pactos (Paiva, 2002, p38). Essa visão se combinava à forma como os portugueses viam o demônio e as suas particularidades. Uma combinação que pode nos ajudar a entender por que, apesar de conhecer o fenômeno da feitiçaria e ter estruturas para persegui-lo, o pânico das bruxas nunca se apossou de Portugal.

Clark (2006, p.116-117) explica que assim como os limites da magia foram longamente debatidos, o mesmo ocorreu em relação aos poderes divinos e a relação entre Deus, o Diabo. Também era possível dividir essas visões em duas grandes correntes intelectuais. Em uma primeira, o Diabo era visto como um antideus ou um Deus maligno. Nessa versão, Deus e Diabo ocupavam lugares opostos, sendo Deus o bem e o Diabo o mal, grandes adversários disputando espaço e o poder na vida dos mortais. O Diabo era quase um antideus, ou Deus maligno, que competia em poder com o “bom Deus”. A segunda visão entendia o Diabo não como um ser de poderes divinos, mas sim como uma criatura de Deus, criada por ele, assim como todas as coisas que habitam a terra. Paiva (2002, p.34) defende que segundo essa lógica, apesar de poderoso, Satã estaria tão sujeito a autoridade divina quanto qualquer ser humano ou animal. Por conseguinte, ele só poderia fazer aquilo que fosse da vontade e da permissão do criador.

Em Portugal, a segunda tese dominava as intuições religiosas e foi com base nela que a Inquisição julgou e perseguiu as feitiçadeiras. Sendo assim, as instituições portuguesas entendiam que toda feitiçaria vinha dos poderes do demônio, ao mesmo tempo que via Deus como um limitador desses poderes. Por mais poderoso que fosse o Diabo, ele não era maior que Deus e seus desígnios. Ao somarmos essas duas visões podemos ter um panorama geral do que representou a feitiçaria para a Inquisição portuguesa. As bruxas agiam pelo poder do demônio

e este agia limitado pelas vontades divinas. Toda ação dos mágicos era, em certo sentido, apenas uma materialização da vontade do criador. As bruxas não poderiam matar ou causar o mal sem que Deus assim permitisse (Paiva, 2002, p.55). Paiva (2002, p.42-43) afirma que para a Inquisição a feitiçaria deveria incomodar pelo erro na fé que ela representava, pela falta de confiança dos envolvidos em Deus e na tentativa de alcançar algo que não foi entregue a si pelo divino e não pelo mal que ela poderia causar, pois os remédios dos céus eram mais poderosos que quaisquer ações postas em prática por forças diabólicas. As autoridades lusas entendiam que havia coisas que apenas Deus era capaz de realizar, entre elas estava incluída a capacidade de criar e de alterar a criação, em sua forma e capacidade. Conforme veremos no último capítulo as discussões internas do Santo Ofício sobre a construção herética da feitiçaria estavam embasadas sobre esses princípios centrais.

Conforme Paiva (2002, p.42-43), o imaginário da magia corrente na Europa estava presente em Portugal. Corriam pelas vilas portuguesas histórias de mulheres que se metamorfosearam em gatos ou outros animais para sair à noite e encontrar o espírito maligno em missas negras. Ou de mulheres que após terem feito pactos com seres das trevas, ganhavam poderes sobre-humanos, como voar e mudar suas formas físicas. Quando essas histórias, tão comuns ao mundo popular, chegavam aos ouvidos do Santo Ofício, entretanto, elas tendiam a ser sumariamente ignoradas. Os inquisidores consideravam que tais poderes não poderiam ser dados às feitiçarias pelo Demônio, pois eram exclusivos de Deus e que, portanto, tais relatos não passavam de credence por parte do povo, vistos como temerários e incultos.

Dentro dessa construção de imaginário o que se estruturou em Portugal, quando falamos de perseguição à feitiçaria dentro das instituições, diz respeito às práticas individuais das bruxas em relação ao maligno. O problema, segundo Paiva (2002, p. 41), não era o malefício coletivo, mas a visão que os acusados de feitiçaria tinham sobre o Satã. Por isso, para a Inquisição portuguesa, o pacto demoníaco era o grande problema. Ele era a marca da união dos feitiçeiros com o Demônio e o símbolo da negação do cristianismo por parte deles. Não é de se estranhar então que diabo tenha sido uma figura tão presente nos processos dos religiosos envolvidos com feitiçaria.

O pacto, bem como a visão essencialmente demoníaca dos poderes das bruxas, era, de acordo com Francisco Bethencourt (2004, p.10), parte de um olhar da elite eclesiástica sobre o fenômeno da feitiçaria. Era sob essas bases que a Inquisição trabalhava o tema e fundamentava a forma como iria ver e julgar os acusados. Os inquisidores questionavam de forma quase obsessiva os réus acusados de bruxaria quanto aos pactos que eles teriam realizado. Contudo, com frequência, os populares que se sentavam à mesa tinham outra visão sobre o que era a

feitiçaria e a origem dos seus poderes. Na grande maioria das vezes, essas noções vinham de um imaginário mais natural e mitológico e distante do diabólico. Relatos de orações para estrelas, cartas enfeitiçadas, chás de ervas e bolsas de mandinga, encontravam no processo a barreira dos questionamentos inquisitoriais que incessantemente se voltavam para os pactos.

O descompasso entre o imaginário popular e o imaginário erudito foi uma das principais marcas do fenômeno da feitiçaria em Portugal.¹⁰ De acordo com Robert Muchembled (2003, p.23), a discussão sobre os poderes do Demônio, seu lugar dentro da estrutura da fé cristã e todas as discussões teóricas sobre essa figura que vimos acima, eram extremamente caras às elites religiosas europeias. Bispos, inquisidores, doutores da fé, eram eles que debatiam em infinitos tratados quais visões sobre Satã estavam certas ou erradas. Foi para outros pares letrados e instruídos nos meandros da fé que cada uma dessas explicações foi cunhada e detalhada. As classes populares, entretanto, não tinham acesso fácil a essas discussões e muitas vezes não estavam interessadas nelas, tendo suas próprias questões e explicações sobre o Diabo e seu papel.

Muito menos ameaçador, muito mais cotidiano, o Diabo popular foi, por muito tempo, uma criatura familiar, responsável por pequenas travessuras e com poderes limitados, com os quais se poderia fazer acordos para resolver pequenos problemas diários (Ribeiro, 2003, p.123). Pontes construídas com a ajuda de pequenos demônios, músicos extraordinários que faziam pactos para conseguir seus dons, demônios presos em garrafas que se tornaram servos de seus captores, a história europeia está repleta de pequenos fragmentos do imaginário demonológico popular. Um imaginário que era do conhecimento das elites, mas que foi constantemente ignorado por ela em nome de suas próprias ideias (Muchembled, 2003, p.23).

As classes populares, contudo, não possuíam o mesmo direito de ignorar as ideias da elite quando o assunto era a religião, o demônio ou a própria noção de feitiçaria. Isso pois as elites letradas, usando seu aparato de poder focado na confessionalização e disciplinamento, se esforçavam para ensinar aquilo que consideravam a verdadeira visão sobre o maligno. Um esforço que não retornou com uma resposta imediata. Segundo Bethencourt (2004, p27), foram necessários anos de ensino e tentativas da Igreja para que sua ideia fosse conhecida por todos os fiéis e penetrasse em seus imaginários, ainda que sem garantia de suplantarmos a visão do povo.

Nessa dinâmica, o descompasso dos processos se mostrava claro e, segundo aponta

¹⁰ No prefácio a edição italiana de “O queijo e os vermes” Carlo Ginzburg (2006, p.11-26) reflete sobre o que ele chama de circularidade cultural. Segundo o autor os processos inquisitoriais são fontes importantes para analisar os diálogos entre a cultura erudita e a cultura popular que se dá entre o inquisidor e os réus. Esse descompasso entre os níveis culturais apontados por Guinzburg se fizeram presentes em toda Europa, não sendo Portugal uma exceção.

Ginzburg (2006, p. 19), trazia à tona estratos profundos de crenças populares. Assim sendo, Bethencourt (2004, p. 296) explica que enquanto os populares confessavam uma feitiçaria cotidiana, que não envolvia demonologia, os Inquisidores forçavam o seu modelo, perguntando repetidamente sobre os pactos até que os réus se viam forçados a ceder, adaptando o seu discurso ao que a Inquisição queria ouvir para se verem livres do interrogatório.

Em algumas ocasiões, contudo, o imaginário erudito se viu confrontado consigo mesmo nos processos, ou com uma versão menos polida e mais complexa de si. O ensino que era dado ao clero e o conhecimento que ele possuía das regras e discussões teológicas da Igreja era muito variável, como já vimos. A presença de religiosos que pouco conheciam da fé e dos dogmas seguia uma realidade, uma situação que piorava quando falamos das freiras, para quem o ensino tinha um viés mais prático. As religiosas Clarissas, por exemplo, oriundas de estratos sociais mais elevados, viam o letramento como algo de suma importância. As mulheres letradas, chamadas de religiosas do véu preto, possuíam um lugar especial na ordem do convento, pois eram elas que liam os livros de oras e os breviários, e guiavam as orações conventuais, que eram acompanhadas pelas não letradas. Mas, segundo Ana Cristina Lage (2016, p. 49), o uso da leitura pelas sorores não ia muito além dessa prática religiosa. A educação teológica das freiras era, na melhor das hipóteses incipiente, na pior, inexistente. Era raro encontrar em bibliotecas conventuais livros de teologia, leigos, ou de qualquer assunto que não fossem as regras, livros de oração e hagiografias (Lage, 2016, p. 115).

Nesse universo em que o estudo sobre a fé era restrito, mesmo para os membros da Igreja, tanto homens quanto mulheres que faziam parte das ordens religiosas católicas estavam propensos a articular ideias religiosas e populares sobre feitiçaria de modo a responder a seus anseios pessoais. Mais próximos do mundo urbano ou do mundo rural, frequentando vilas ou isolados em mosteiros, as condições de educação e socialização permitiram variadas combinações de ideias que ora diferiram daquela que estava presente no imaginário Inquisitorial, ora se aproximaram. Apesar de ambas as partes, réus e inquisidores, pertencerem ao ordenamento eclesiástico, apenas uma delas estava plenamente inserida nas discussões teológicas acerca dos poderes das bruxas e dos demônios. Essa diferença gerou um tipo de diálogo próprio entre as partes.

Não é nosso objetivo analisar a fundo a construção dos delitos dos réus e suas particularidades nesta tese, um problema complexo que renderia outro trabalho. Apesar de não nos aprofundarmos no tema, em um primeiro olhar para os casos, já podemos perceber como eles transitam entre ideias populares, indo de cartas de tocar, bolsas de mandinga e poderes dos feitiços, até as ideias eruditas de demonologia, com a forte presença dos pactos e dos demônios

como figuras obsessoras. Essas complexas visões dos religiosos sobre magia e suas condutas foram agenciadas pelos inquisidores e deputados do Santo Ofício em muitas ocasiões ao longo dos processos, principalmente quando chegou a hora derradeira de distribuir as penas dos réus.

CAPÍTULO III

COMO JULGAR O CLERO

CAPÍTULO III: Como Julgar o Clero

RESUMO

Neste capítulo nos propomos a analisar a atuação da Inquisição portuguesa sobre os membros do clero. Embora o tribunal exercesse um poder repressivo amplo e generalizado a forma como cada indivíduo era julgado variava de acordo com fatores como origem social, gênero, profissão e natureza do delito. Nesse contexto, padres e freiras, ainda que sujeitos à autoridade inquisitorial, enfrentavam processos marcados por especificidades derivadas de seus votos religiosos e de sua posição institucional como membros da Igreja. Assim, esse capítulo busca compreender a interseção entre direito, estatuto social e prática religiosa, investigando de que maneira o Santo Ofício, enquanto tribunal jurídico, deveria julgar religiosos acusados de feitiçaria. O capítulo contribui para evidenciar como a condição clerical não significava imunidade frente ao tribunal inquisitorial, mas acabava por produzir uma experiência singular de julgamento, na qual normas jurídicas, hierarquias sociais e estratégias individuais se entrecruzavam, produzindo resultados específicos no funcionamento da Inquisição.

Palavras-chave: Regimentos; Heresias do Clero; Estatuto Social

Introdução De acordo com o regimento da Inquisição não havia nenhum grupo social que fosse imune à atuação do tribunal. Qualquer um que cometesse uma heresia poderia, ao menos em teoria, ser acusado e se tornar um réu do Santo Ofício. De acordo com Ronaldo Vainfas (1997, p. 231-233) o pânico causado pela ação da Inquisição era generalizado e criava nos variados grupos sociais um movimento de vigilância e culpa constantes. Escravos, clérigos e funcionários régios, todos estavam à mercê do tribunal. Apesar do largo alcance de seu braço repressor e de seu amplo campo de atuação não conceder imunidade, os vários grupos sociais existentes em Portugal estavam à mercê do tribunal de formas diversas, podendo ser julgados de diferentes maneiras e em diversos graus de perseguição. Conforme o autor, a origem social dos acusados, seus delitos, seu gênero e sua profissão, eram fatores que interferiam diretamente na maneira como os processos e julgamentos se encaminharam dentro dos tribunais da Inquisição.

Nesse sistema, padres e freiras estavam sujeitos a autoridade do Santo Ofício, mas seus processos desde o início estavam marcados pelos seus votos, em um sistema demarcado pelo direito e pelos regimentos, mas também pelas possibilidades de ação dos sujeitos, que, como veremos adiante, em muito poderia influenciar as heresias que eram imputadas a eles. Sendo muitas delas heresias exclusivas daqueles que prestaram seus votos a fé como, por exemplo, a solicitação. Portanto é fundamental pensarmos sobre algumas especificidades no que se refere a relação entre direito, clérigos e Inquisição. Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é analisar de que forma o Santo Ofício, enquanto tribunal de direito, deveria julgar religiosos, acusados de feitiçaria, mas, principalmente, a intercessão entre esses dois campos. Além disso, também iremos analisar como o estatuto social poderia limitar ou moldar os delitos cometidos pelos religiosos.

Para alcançar esse objetivo, em um primeiro momento, analisaremos a abordagem que a Inquisição reservava aos membros da Igreja e a diferença de tratamento recebida pelos religiosos e religiosas no tribunal e quais seriam as penas previstas de acordo com o regimento. Em seguida, veremos quais os principais delitos praticados por padres e freiras e onde a questão da feitiçaria eclesiástica se inseriu em um quadro mais amplo de processos, tendo sempre em mente as particularidades que formaram e diferenciaram os processos de religiosos.

3.1- O clero se senta à Mesa

Como vimos no capítulo anterior, a Inquisição era um tribunal do direito canônico, e como tal, fazia parte de sua jurisdição julgar os membros do clero. Nesse sentido, cabia a ela inquirir e punir os desvios desse grupo, principalmente no que dizia respeito aos delitos heréticos praticados pelos membros da Igreja Católica. Graças ao lugar social que os religiosos

ocupavam em Portugal, o tratamento dispensado a eles pelo Santo Ofício não era igual ao que estava disponível para outros grupos da sociedade. Tanto nos regimentos quanto na prática, várias particularidades e privilégios marcaram esses processos.

Esta ordem hierarquizada constituída pela diferença que delimitava de modo restrito o lugar que cada indivíduo ocupava na lógica social foi, conforme estabeleceu Hespanha (2019, p. 104-105), uma das marcas do funcionamento do Antigo Regime e por consequência do direito moderno como um todo, incluindo aquele relativo à Inquisição. Apresentar formas de tratamento exclusivas para grupos distintos constituía uma estrutura padrão do direito moderno, que espelhava o funcionamento da sociedade e as diferenças sociais existentes. Segundo o autor, dentro do direito essas diferenças eram traduzidas pelas noções de “estado” e “privilégio”, sendo a primeira uma posição estável que demarca o lugar do ser na ordem social, a sua tarefa ou dever perante a sociedade em que vivia (Hespanha, 2019, p. 107). Da mesma forma, as diferenças entre homens e mulheres presentes na sociedade eram também refletidas pelo direito, mesmo quando ambos usavam o hábito religioso (Hespanha, 2001, p. 75). A forma como se estruturava o direito moderno não apenas permitia como incentivava as diferenças, inclusive as de julgamento presentes na Inquisição.

As sociedades modernas europeias, assim como tantas outras, foi marcada por conflitos, contradições e diferenças entre os diversos grupos que a formaram. No Portugal moderno encontramos formas próprias de agir e compreender o mundo à sua volta, incluindo a maneira como enxergavam as diferenças. Para a modernidade, segundo Hespanha (2019, p. 109-110), as desigualdades sociais eram vistas como naturais. Deus havia feito os seres humanos para serem distintos entre si e ocuparem lugares pré-determinados no mundo, dessa forma, os privilégios e benefícios a que cada ser humano tinha acesso permitido ou negado, não deveria ser questionado. A diferença era a norma e sobre ela se estruturava a sociedade e o próprio sistema jurídico.

As estruturas do direito do período funcionaram segundo as noções de ordem estamentária, tão comuns às sociedades modernas. Hespanha (2019, p. 101) argumenta que segundo essa lógica, cada estado possuía o seu lugar, função e privilégio dentro da lógica social. Nesse mundo que se estruturava em torno das diferenças, os grupos privilegiados se esforçaram ao máximo para manter a naturalização dessas desigualdades. De acordo com o autor, o direito tinha um papel fundamental na manutenção e reprodução dessa ordem, trabalhando para consolidá-la. Juridicamente era condenável falsificar posições sociais, mentir nomes, títulos, roupas e gênero, em uma tentativa de enganar a sociedade se colocando em uma posição que não lhe pertencia. Tais atos eram vistos como formas de fraudar a hierarquia social e, portanto,

deveriam ser punidos. A alteração ou falsificação da ordem vigente na sociedade não apenas era evitada, como a certo nível, juridicamente proibida.

Além de ajudar a criar e estruturar esses privilégios, o direito também os cultivou, traduzindo as hierarquias sociais em suas decisões e julgamentos. Se a humanidade era naturalmente diferente entre si, e essa diferença era inerente à criação realizada por Deus, logo, os seres não deveriam ser julgados pelos tribunais de direito como iguais. O julgamento deveria partir de suas desigualdades e privilégios, de modo que cada pessoa fosse vista, julgada e analisada, primeiramente a partir do lugar que ela ocupava na sociedade, para só em seguida pelo ato que cometeu.

Tradicionalmente, os estados jurídicos se dividiam em três. O clero, a nobreza e o chamado terceiro estado, que incluía diversos grupos sociais, como burgueses, artesãos e camponeses. Hespanha (2019, p. 107) explica que, na prática, esses grupos se subdividiam em diversos outros estados de direito. Um homem membro do alto clero, vindo, por exemplo, de família nobre, não ocuparia o mesmo lugar que uma mulher religiosa, vinda de uma família burguesa, apesar de ambos serem oficialmente parte do mesmo corpo social, o clero. Assim, uma mesma pessoa poderia acumular em si diversos estados jurídicos. O direito moderno permitia a existência de várias formas de julgar e promover justiça, a depender de quem se sentava à mesa dos réus, garantindo privilégios e imposições diferentes a cada um dos seres.

As próprias ações dos indivíduos, ou a interpretação que se fazia delas, eram influenciadas pelo estado dos acusados (Hespanha, 2019, p. 69). Em um certo sentido, as possibilidades de ação dos sujeitos eram limitadas pelo conhecimento aos quais eles poderiam ter acesso e os ambientes por onde caminhavam em suas rotinas. Isso significa que os homens religiosos, por exemplo, ocupavam um lugar social que lhes permitia atuar no âmbito de certas discussões religiosas e intelectuais, que não estavam disponíveis para não-letrados, para aqueles que não professavam votos, ou para as mulheres, ainda que entre o próprio clero houvesse acessos distintos a espaços de intelectualidade religiosa. Além disso, certos espaços de interação como mosteiros e conventos, além de alguns lugares de poder, como certos cargos eclesiásticos, não estavam disponíveis para os leigos, fossem eles cidadãos comuns ou mesmo nobres. Dessa forma, havia uma gama de delitos ou formas de pecar que eram mais comuns aos religiosos do que a outros grupos, sendo algumas delas inclusive restritas a membros do clero.

Para além de proporcionar possibilidades diferentes, os diversos estatutos sociais também moldaram a forma como as ações de cada um seriam vistas pelos tribunais. Em linhas gerais, o grupo social, a origem e a educação influenciavam. Os estatutos sociais construíram a visão do direito e da sociedade sobre os indivíduos na modernidade, possibilitando formas

diversas de acessar conhecimentos e espaços.

Esse sistema de privilégios também ajudou a consolidar as diferenças sociais entre homens e mulheres, que na modernidade eram vistos como naturais. Assim, diferentes formas de julgamento se faziam presentes sobre esses grupos, levando homens e mulheres a serem avaliados pelos tribunais modernos, incluindo a Inquisição, de formas diversas mesmo quando faziam parte do mesmo estamento. Isso significa que, homens religiosos tinham possibilidades de ações diferentes daquelas compartilhadas pelas mulheres religiosas que, por sua vez, diferiam das possibilidades dos leigos. As interseções entre os diversos marcadores sociais possíveis criava nos indivíduos novas possibilidades de movimentação na sociedade onde estavam inseridos produzindo possibilidades distintas de ação e até mesmo de opressões sociais. Nesse sentido, além dos estamentos sociais, o gênero também era um importante marcador social da modernidade, que diferenciava as possibilidades de poder, educação e direito que cabia a cada indivíduo dentro dessa sociedade que se estruturava pela diferença (Scott, 1995, p.21).

Segundo aponta Natalie Zemon Davis (2001, p. 107-108), na visão moderna as mulheres eram vistas como seres desregrados por excelência. Um desregramento que havia começado no jardim do Éden, quando Eva mordeu o fruto proibido, e só poderia ser minimamente controlado pelo exercício da tutela masculina. Entre as muitas formas de controle masculino que foram criadas para manter as mulheres modernas sob controle existia a noção jurídica de *Imbecellitas Sexi*. Assis e Ribeiro (2017, p. 127) explicam que de acordo esse preceito, as mulheres eram vistas pelo direito como um ser menos capaz, que poderiam ser equiparadas às crianças. Era com base nesse raciocínio que se guiava todo tratamento recebido pelo gênero feminino dentro das instituições jurídicas. Segundo Hespanha (2010, p. 106-107), para construir a imagem de *Imbecellitas Sexi*, os textos jurídicos usavam da visão religiosa sobre as mulheres para argumentar em nome de uma pretensa incapacidade feminina. O mito da criação de Eva a partir da costela de Adão e a ideia de pecado original, que teria sido causado pela tentação da mulher sobre o homem, eram recorrentes no discurso jurídico para justificar uma ideia de natureza feminina que teria sido criada por Deus para ser subalterna ao homem e que deveria ser por ele tutelada. Esse discurso negava às mulheres o direito a exercer soberania, julgamento e poder, cabendo aos homens a tutela e controle sobre o feminino. Estabelecido pelo direito romano, esse princípio influenciava todo direito moderno, mas tinha especial importância dentro das instituições de direito canônico, que construíram a imagem da mulher com base na Eva pecadora (Ribeiro; Assis, 2017, p. 130).

A visão negativa que o *Imbecellitas Sexi* impôs sobre as mulheres, contudo, era capaz

de garantir certos “benefícios” a elas. Esses benefícios não eram intencionais e não estavam previstos na lógica dos juristas quando analisavam os casos femininos, mas poderiam aparecer no exercício prático do direito. A tutela que era imposta às mulheres “para a sua proteção” as caracterizava como incapazes e inferiores e as infantilizavam. Muitas vezes, contudo, esse olhar negativo servia como atenuante para o comportamento transgressor ou incorreto feminino, afinal, era de suas naturezas serem corruptíveis e facilmente enganadas (Hespanha, 2010, p. 112). No primeiro processo de Joanna Maria de Nazareth, por exemplo, a fragilidade de seu sexo foi citada diretamente pelo deputado do Santo Ofício como sendo um atenuante de suas culpas, juntamente com a confissão espontânea realizada pela religiosa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 121). Entender as mulheres como seres plenamente capazes de cair em pecado era validar sua autonomia e negar a necessidade de uma tutela masculina sob suas vidas. Ao menosprezar o feminino, o direito entendia que não poderia recair sobre elas o mesmo peso e rigor de julgamento que era dispensado aos homens (Ribeiro; Assis, 2017, p. 130). Em caso de crimes, o paternalismo que tanto afastava as mulheres de posições de poder e influência, poderia ser justificativa para salvá-las de uma punição mais severa.

Podemos perceber dessa forma que a Inquisição, por princípio de justiça distributiva, julgava os clérigos de uma forma diferenciada, mas mesmo entre religiosos o tratamento não era homogêneo, havendo subdivisões internas, como era o caso das freiras. Esse tratamento diferenciado era definido pelo regimento de 1640, documento vigente no momento em que foram julgados os religiosos que estudamos neste trabalho, em que era organizada e estabelecida as regras de funcionamento do tribunal. Nele é possível encontrar recomendações quanto a forma específica que deveriam ser julgados os religiosos e a atenção que deveria ser dedicada a seus casos, segundo o documento:

Os inquisidores não mandarão prender Clérigo, ou religioso algum, nem pessoa secular, a que conforme a este Regimento na mesa se deve dar cadeira de espaldas, ao mercador de grande cabedal, nem pessoa alguma pelo crime de sodomia, sem primeiro enviarem as culpas ao conselho; e o mesmo farão quando houver dúvida se o culpado é merecedor de grande cabedal, ou de qualidade, que na mesa se lhe houvera de dar cadeira de espaldas(...). (Regimentos [...], 1996, p. 772)

Essa associação feita pelo tribunal entre homens de alto cabedal e de qualidade, ou seja, aqueles que tinham maiores condições sociais, e os membros do clero, deixam claro o já explicitado sistema jurídico produtor e reprodutor de estados sociais, além de expor o lugar de prestígio que os religiosos ocuparam para a instituição do Santo Ofício. O que se explica tanto pelo papel que os religiosos ocupavam na sociedade portuguesa, de forma geral, quanto pelo fato de a Inquisição ser, ela mesma, um tribunal ligado à Igreja e formado por religiosos.

Apesar do regimento utilizar termos masculinos, a mesma prerrogativa de extremo cuidado era válida também para as freiras. Segundo Adelaide Lopes Cardoso (2003, p. 126), houve casos em que, alegando respeito à religião, a Inquisição esperou mais de dois anos antes de dar início ao processo de uma religiosa que se viu envolvida em delitos cujo julgamento cabiam ao Santo Ofício. De acordo com a autora, que se centrou em estudar a passagem de religiosas pelo Santo Ofício no século XVII, a maioria delas acusadas de criptojudaísmo, a proteção às freiras pelo tribunal surgia em outros momentos da passagem das religiosas pela mesa do Santo Ofício. Além do cuidado ao iniciar o processo, comum a homens e mulheres do clero, havia ainda, segundo a autora, precauções extras com as freiras em razão de seu gênero e para a defesa de seus votos. Caso fossem réis confessas, ou seja, buscassem ao tribunal para realizar uma confissão espontânea de seus pecados, as freiras recebiam o benefício de serem julgadas sem deixar a clausura de seus conventos (Cardoso, 2003, p. 106). Nesses casos, cabia à máquina Inquisitorial se mover até o cenóbio enquanto a religiosa resguardava o voto de clausura. Eram os notários, inquisidores, deputados e quem mais fosse necessário ao processo que se moviam pela cidade para tomar os depoimentos das réis, bem como os testemunhos de outras religiosas do convento, caso assim fosse preciso.

A clausura das freiras servia, entre outras coisas, para resguardar a honra feminina. Conforme explica Leila Algranti (1992, p. 173), ao entregar uma mulher às instituições religiosas a família buscava preservar a honra, tanto da mulher colocada sob tutela da Igreja, quanto da própria família. A permissão dada pela Inquisição às freiras confessas para seguirem mantendo a clausura servia para preservar a honra da própria freira, de sua família, que confiou essa mulher a proteção da Igreja, e até mesmo do estabelecimento conventual onde a ré vivia. Esse benefício permitia ainda que a religiosa mantivesse parte de sua rotina mesmo enquanto era processada pelo tribunal. Dessa forma, ela poderia continuar indo aos serviços religiosos e convivendo com suas irmãs enquanto o processo se desenrolava. Outro ponto importante é que esse privilégio mantinha as freiras que eram réis confessas longe dos cárceres da Inquisição.

Todas as Clarissas que estudamos nesse trabalho passaram pelos processos sem deixarem seus conventos, ainda que em tese, seguindo o regimento, uma delas devesse ter sido enviada ao cárcere, já que não era confessa. Isabel Felipa de Santo Antônio foi a única das religiosas de Santa Clara que não chegou ao tribunal após realizar uma confissão voluntária ao Santo Ofício. Ainda que, como veremos no próximo capítulo, a forma como a Inquisição definia a noção de confissões voluntárias fosse um pouco complexa. Isabel foi uma ré delatada e assim foi referida ao longo de todo seu processo. Apesar disso, foi processada sem deixar o convento, ainda que estivesse, àquela altura, presa em seu cenóbio (Arquivo Nacional da Torre do Tombo,

1749, f. 5).

Podemos levantar algumas hipóteses para entender as causas que levaram o Santo Ofício a decidir por não transferir Isabel para os cárceres da instituição em Lisboa, ou até mesmo para um convento na cidade, uma possibilidade viável e já realizada antes em situação semelhante.¹¹ O comportamento violento da ré pode ter sido um fator que desestimulou o tribunal a trocar a religiosa de cenóbio. É possível que o Santo Ofício tenha pensado que enviar Isabel para outro convento fosse acabar por sobrecarregar outras freiras que nada tinham a ver com o comportamento intempestivo da ré, e os cuidados que ela demandava. O cuidado demandado por Isabel eram reclamações constantes das demais religiosas do convento de Nossa Senhora das Mercês do Funchal, já que elas precisavam se responsabilizar pela alimentação, higiene e demais necessidades da religiosa que estava presa.

Também é possível que sua origem nobre tenha pesado a seu favor, bem como o receio de criar um escândalo na Ilha da Madeira, onde sua família era tão proeminente, a Inquisição tenha decidido por não retirar Isabel do local e levá-la para Lisboa. Como já vimos, os estados sociais se articulavam, e, portanto, além de ser avaliada como freira, Isabel Felipa também carregava consigo o estatuto social de sua família de origem, que era constantemente citada ao longo de seu processo.

Nada impede que uma combinação entre os dois fatores tenha sido relevante para o Santo Ofício na decisão de mantê-la no convento de Nossa Senhora das Mercês na Ilha da Madeira. Existe, contudo, um terceiro fator que não pode ser ignorado, Isabel não queria estar no convento. Como vimos no primeiro capítulo, a religiosa estava movendo um processo para anular seus votos e abandonar a vida conventual. Emitir uma ordem para retirar a ré dos muros de seu mosteiro significaria realizar, ainda que em parte, um de seus objetivos. Ainda que ser enviada para os cárceres do Santo Ofício dificilmente fosse algo positivo para os réus, o convento poderia ser uma opção pior do que a prisão em determinadas circunstâncias, conforme veremos no próximo capítulo, e a Inquisição não estava disposta a realizar as vontades de seus acusados, ainda que indiretamente.

A outra religiosa delatada que estudamos, contudo, não obteve o mesmo tratamento. A dominicana Maria do Rosário foi, como já vimos, entregue ao tribunal pelo provincial de sua ordem após ser expulsa do mosteiro do Santíssimo Sacramento de Alcântara. Não restou para

¹¹ Em 27 de agosto de 1635 o Conselho Geral do Santo Ofício decidiu transferir a religiosa Mariana da Coluna do convento de Jesus da Ribeira Grande, na Ilha de São Miguel nos Açores, para o convento das Flamengas Clarissas de Alcântara em Lisboa para que ela pudesse ser julgada com mais facilidade. Mariana, assim como as religiosas e religiosos que estamos estudando neste trabalho, também foi confessa nos delitos de feitiçaria, um século antes dos nossos réus (Cardoso, 2003, p.148-149).

ela, tampouco para o Santo Ofício, outra opção a não ser os cárceres onde foi mandada para aguardar julgamento. Essa situação retirou a religiosa do convívio com suas irmãs, alterando a dinâmica de seus autos em comparação com os demais. Enquanto as outras freiras processadas mantinham suas rotinas conventuais, conviviam com as demais sorores de seus conventos e conseguiam, em alguma medida, existir para além dos processos, Maria do Rosário teve toda sua rotina alterada pelo cárcere. Sua convivência passou a ser com outros presos, de origens e atos heréticos variados, além de estar à mercê do tribunal a todo tempo.

A interferência de outras religiosas era comum nos processos das freiras que permaneceram nos cenóbios, em geral a própria existência do convívio com as irmãs já interferia nos casos, mas eventualmente suas amizades, seus ódios e suas rotinas geravam novas situações, as vezes inusitadas, com as quais os representantes do Santo Ofício precisavam lidar. Uma dessas situações ocorreu no caso de Joanna Maria de Nazareth (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 75-76), que confessou ao tribunal ter invocado o Demônio para que ele trouxesse a morte de uma outra religiosa de seu convento. Enquanto estava sendo processada por esse ato, a religiosa seguia vivendo sua rotina conventual regular e manteve suas relações com as demais mulheres da instituição. No meio do andamento de seu processo ela foi à cela de uma outra religiosa, que era sua amiga. Lá, sob protestos da outra freira, ela furou seu dedo com o objetivo de escrever com seu sangue um pacto com o demônio para que este trouxesse até si João Fernandes, um pedreiro do convento com quem ela mantinha uma espécie relação. Esse ato, contudo, foi interrompido pois as duas religiosas foram convocadas para o serviço do convento. Joanna deixou de lado o pacto e foi realizar as orações que eram de seu ofício como freira.

Essa realidade foi exclusiva das mulheres. Os homens religiosos acabaram por receber outros tipos de tratamentos, que muitas vezes incluía a manutenção de seu direito de ir e vir. A eles era permitido ir ao tribunal quando convocados para realizar seus exames de consciência e em seguida voltar a suas rotinas, fosse nos conventos ou no exercício da profissão. Com exceção de Francisco de Santa Rosa dos Açores, que foi enviado ao cárcere inquisitorial onde acabou por falecer. Francisco, diferente dos demais, não foi um réu confesso. Além disso, o religioso esteve constantemente envolvido em tentativas de fugas da ordem, sendo essa inclusive umas das razões pelas quais ele foi enviado ao tribunal em primeiro lugar. Desse modo, não faria sentido que ele pudesse ir e vir do mesmo modo que os demais.

A clausura feminina, e sua manutenção, foi uma grande preocupação para o tribunal do Santo Ofício, e como veremos mais adiante nessa tese, influenciou o julgamento que se fazia sobre as freiras. Conforme nos apresenta Leila Algranti (1992, p. 53), manter a clausura era

manter a honra feminina. Reclusão e honra estavam diretamente ligadas em um conjunto de elementos que formava a vida religiosa feminina e sua respeitabilidade. Um conjunto que marca de forma inequívoca o caminho das freiras, inclusive quando submetidas aos braços do Santo Ofício.

3.2 Das penas nos regimentos

Sabendo que cabia ao Santo Ofício julgar os religiosos e que esse julgamento se daria sob condições específicas- respeitando o lugar social do clero na sociedade lusitana - devemos então olhar para os regimentos para entender o que estava estabelecido pelo documento para o julgamento dos religiosos. Usaremos aqui especificamente os regimentos de 1640 que eram aqueles que estavam em vigor no momento que os réus que estamos estudando foram julgados. Ao olharmos para esse documento podemos pensar que punições estavam previstas para esses religiosos e de que maneira essas penas deveriam ser aplicadas.

O Santo Ofício, assim como era comum aos tribunais modernos, entendia que os réus deveriam ser julgados sob dois pontos centrais. Em primeiro lugar era preciso considerar os delitos que haviam sido cometidos e, em segundo, os comportamentos do réu perante o tribunal. Assim, além de cada heresia ter um conjunto de punições específicas, essas punições deveriam ou não ser aplicadas de acordo com as confissões dos réus. Réus confessos recebiam benefícios, incluindo não estarem sujeitos às penas máximas dos crimes em que incorreram (Bethencourt, 2000a, p. 156-157). Já os réus negativos, ou seja, que negavam as heresias de que eram acusados e se recusavam a confessar ou assumir os erros pelos quais o tribunal os acusava, bem como os réus que demoravam a realizar a confissão, estavam sujeitos a penas graves. Para esses casos, o regimento trazia apontamentos específicos relativos ao que deveria ser feito com os religiosos que se enquadravam nestas circunstâncias.

De acordo com o regimento de 1640 (Regimentos [...], 1996, p. 883), um clérigo que negasse os delitos de que foi acusado e fosse condenado ao relaxamento ao braço secular deveria seguir para auto de fé em hábito clerical, estabelecendo de forma clara para quem assistisse o ritual que aquele indivíduo era um membro da igreja. Uma vez lida sua sentença, o religioso seria então degradado das ordens que possuía por um bispo. Isso significa que ele perderia seus privilégios enquanto parte do clero, mas não estaria expulso de sua ordem, caso fosse ligado a alguma, nem estaria livre de seus votos. Após a degradação o religioso deveria vestir o hábito de relaxado e ser entregue ao braço secular para então ser encaminhado para a fogueira ou à forca.

Algumas questões nos ficam claras nessa determinação do Santo Ofício. A primeira

delas é que independentemente de seus privilégios os membros da Igreja não eram imunes as penas mais rígidas do tribunal, incluindo a pena capital. Seguindo a lógica posta pela fonte podemos perceber como, ao menos nos regimentos, a Inquisição deixava claro que os religiosos corriam o risco de serem punidos das formas mais rígidas pela instituição.

Em segundo lugar, o uso do hábito clerical nos chama atenção de duas formas diferentes. Seu uso aponta como inicialmente o tribunal não queria esconder a origem do acusado que estava no alto de fé público. Deveria ficar claro para todos que ele era um membro da Igreja e que, apesar disso, estava sendo punido com todo rigor, estabelecendo assim que ninguém estava a salvo do Santo Ofício. Uma outra regulação para o caso dos religiosos, contudo, traz uma maior complexificação do uso do hábito. De acordo com o regimento (Regimentos [...], 1996, p. 834), membros de ordens religiosas que iam a auto de fé não deveriam usar as vestes tradicionais de suas ordenações, que seriam substituídas pelo genérico hábito clerical.

Para garantir que a ordem não seria exposta junto com seu membro penitente, a leitura das penas deveria ser feita de modo a também esconder a ordem, os religiosos deveriam ser ditos como “membro de certa religião”, ou “membro de certa ordem”, mas sem se dizer qual. Assim era feita uma separação entre o indivíduo e a ordem onde professou, salvaguardando o ordenamento e o convento da exposição pública a qual estava sujeito o religioso herege. O regimento deixa claro que essa sentença era válida também para as freiras. Quando as penas de Maria do Rosário foram lidas no auto de fé (Biblioteca Nacional de Portugal, 1747), que se realizou na igreja de São Domingos de Lisboa, ela foi apresentada como “Maria do Rosário que no século se chamava Maria Thereza Ignacia, religiosa professa, expulsa de certo mosteiro desta cidade.” Nesse caso, a posição religiosa da ré é ressaltada, enquanto a ordem é preservada. O mesmo ocorre em todos os casos de religiosos levados a autos de fé que pudemos encontrar, quaisquer que fossem as acusações.

Existe ainda um terceiro ponto, a degradação. Mesmo nos casos em que o religioso era relaxado ao braço secular, o regimento (Regimentos [...], 1996, p. 837) não previa a expulsão do clérigo do corpo da Igreja. Nesses casos, o clérigo poderia perder seus privilégios, seus cargos, mas suas obrigações e seus votos seguiam válidas. O religioso seguiria sem poder se casar, tendo que cumprir a castidade, manter os votos de pobreza e até mesmo a clausura, junto a todos os outros votos que tivesse realizado. Isso se repete em todas as formas de punição estabelecidas de forma exclusiva para o clero. Religiosos que demoravam a confessar seus delitos, ou somente o faziam sob pressão do tribunal, poderiam ser suspensos do exercício de suas ordens e privados de seus ofícios para sempre. Sendo assim, eles não poderiam mais trabalhar como religiosos, nem seguir progredindo na carreira e recebendo novas ordenações.

Apesar disso, continuavam com as obrigações referentes a seus votos.

Havia ainda outras penas exclusivas para religiosos, principalmente os que viviam enclausurados. Uma das penas mais comuns definidas pelo regimento (Regimentos [...], 1996, p. 835) era a perda de voz passiva e ativa dentro dos conventos, ou seja, poder votar, e ser votado para os cargos internos do convento, como o de abadessa, porteira, ou qualquer outro cargo interno que fosse definido pela comunidade. Em geral, essa pena deveria vir acompanhada da obrigação de prestar serviços humildes nos conventos. Essas punições foram comuns nos regimentos e eram impostas para vários delitos praticados por religiosos.

Além das penas específicas era possível impor ao clero penas regulares, comuns a todos os réus, como o uso do hábito penitencial, o degredo, e até o relaxamento ao braço secular, a depender da heresia e da confissão do religioso. Contudo, mesmo em casos nos quais a pena comum poderia ser aplicada havia margens regimentais para que ela fosse comutada em favor das especificidades dos religiosos. Era o que ocorria no caso dos religiosos confidentes que, além das penas específicas ao clero, como a perda de voz ativa e voz passiva e a suspensão do exercício das ordens, estavam sujeitos ainda ao degredo. Contudo, a depender do momento do processo em que a confissão fosse feita era possível que o degredo fosse alterado para reclusão e prisão em seus mosteiros (Regimentos [...], 1996, p. 837).

O regimento do Santo Ofício de 1640 organizava as penas partindo da forma como os réus chegaram ao tribunal e a maneira como se comportavam frente ao Inquisidor. Se eram réus confessos, réus delatados, se confessavam desde início do processo, ou se demoravam a se arrepender, se voltavam atrás em suas confissões ou se negavam sua culpa até o fim. Ou até mesmo pela quantidade de vezes que haviam sido processados. Mas, como sabemos, a forma como se chegava e como se comportavam frente ao tribunal não era a única parte relevante para o julgamento. O regimento estabelecia ainda penitenciais e específicas para cada delito, determinando de que forma ele deveria ser julgado e avaliado pelo tribunal. Assim, se criava um complexo campo de julgamento em que tudo estava posto para análise. Tanto o comportamento do réu frente a justiça inquisitorial, quanto suas qualidades, quanto, claro, seus atos e pecados, tudo se somava na avaliação do tribunal que deveria ser feita caso a caso (Hespanha, 2019, p. 171).

De acordo com o regimento inquisitorial de 1640 (Regimentos [...], 1996, p. 855), a maior pena possível para a feitiçaria era o relaxamento ao braço secular. Deveriam ser relaxados aqueles que fossem pegos em flagrante delito de feitiçaria e se recusasse a confessar plenamente suas culpas. Em caso de confissão, contudo, a pena deveria ser reduzida para abjuração em público. Além da abjuração pública, ou seja, confissão de suas culpas frente a toda cidade, eram

aplicáveis ainda penas físicas, como açoites, degredo para outras partes do reino ou das conquistas, como Angola e Brasil - uma pena mais frequentemente aplicada às mulheres-, e às galés, no caso dos homens.

O degredo estava inserido no processo penal português desde a baixa Idade Média e era uma das formas de punição favoritas do Santo Ofício. Segundo aponta Geraldo Pieroni (1997, p. 26-27), o processo de degredo fazia parte das engrenagens jurídicas do poder monárquico e a Inquisição, nesse caso, se apresentava como um prolongamento do poder real. O degredo inquisitorial tinha a dupla função de defender a ordem religiosa e social e purificar os pecados cometidos. Essa punição era cumprida em um sistema de liberdade vigiada, segundo aponta Maristela Toma (2016), já que a coroa contava com um sistema de vigilância sobre os condenados. Ainda que em terras tão distantes como o Brasil e Angola, territórios ultramarinos comuns para o envio de degredados, fosse difícil manter a vigilância sobre os condenados. A exceção a essa liberdade eram as galés, onde o condenado era constantemente vigiado. Nesse sistema, no qual os réus precisavam trabalhar constantemente remando os barcos, era comum que a coroa ofertasse ração e biscoito aos condenados, além de um salário ínfimo, que de acordo com a autora, constantemente atrasava.

Essas penas mais rigorosas, contudo, poderiam ser alteradas a depender da qualidade dos réus. O regimento de 1640 (Regimentos [...], 1996, p. 830) da Inquisição considerava a possibilidade de religiosos se envolverem com delitos de feitiçaria, e pensou regras específicas para eles. Nesses casos, religiosos e nobres deveria receber punições que condiziam com suas origens e privilégios. Os clérigos estavam sujeitos aos autos de fé, caso seus delitos fossem também públicos e notórios, ainda que a definição de público pudesse ser um pouco turva no caso dos religiosos, como veremos em capítulos futuros. De acordo com o regimento, pecados públicos deveriam receber penas publicas mesmo quando o réu chegava ao tribunal através de confissões espontâneas. A publicidade do delito exigia a publicidade das penas e das abjurações, de modo que ao se prostrar frente a comunidade ofendida pelos seus atos o herege pudesse, em certo sentido, se retratar perante a sociedade. Além disso havia, também um caráter pedagógico nessa publicidade. Ao abjurar e ser punido perante a comunidade, os demais membros da sociedade entendiam que as ofensas a religião seriam exemplarmente punidas, o que desestimulava novos delitos semelhantes (Bethencourt, 2000^a, p. 249-251). O regimento (Regimentos [...], 1996, p. 855) também mantinha as penas de degredo no caso dos religiosos acusados de feitiçaria, mas as penas físicas, por outro lado, deveriam ser substituídas por suspensão do exercício das ordens ou alguns anos de prisão em seus mosteiros.

A Inquisição separava as abjurações dos réus em alguns níveis hierárquicos, primeiro a

abjuração de leve suspeita na fé, em seguida a abjuração de veemente suspeita na fé e pôr fim a abjuração em forma, sendo a de leve determinada para os casos menos graves e a em forma para os erros mais profundos (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 268). Essa divisão era válida para todos os delitos de modo que, caso a Inquisição considerasse que os atos de feitiçaria dos acusados eram mais brandos, ou que seu arrependimento era sincero, o recomendado era a abjuração de leve, que deveria ocorrer em privado, fora dos autos de fé. Essas abjurações deveriam acontecer na mesa do Santo Ofício, frente aos Inquisidores. Em caso de reincidência, a abjuração de leve não estaria mais disponível e aqueles que repetissem o ato de feitiçaria deveriam abjurar pela segunda vez em veemente forma e sofrer com alguma das penas já estabelecidas, que no caso dos religiosos incluía o degredo, suspensão do exercício das ordens e a prisão nos mosteiros. Já aqueles que haviam desde o início abjurado em veemente, caso reincidissem, poderiam ser considerados verdadeiros apóstatas e, nesse caso, seriam afastados da fé e receberiam as máximas penas, como, por exemplo, o relaxamento ao braço secular. Era possível ainda que mesmo reincidente, a Inquisição entendesse que os acusados não estavam convictos de seus erros, nesse caso, as penas deveriam ser aplicadas de acordo com a vontade do tribunal, sem que fosse necessário novamente abjurar (Regimentos [...], 1996, p. 856).

Aos religiosos feitiçeiros estava disponível ainda outras diferenciações além da não aplicação das penas físicas. A pena por invocação do demônio poderia ser reduzida caso fosse da vontade do inquisidor, uma abertura ao arbítrio do agente que não era tão comum ao tribunal, que tentava ao máximo regulamentar sua ação para evitar críticas a um possível acúmulo de poderes do juiz. Por fim, o regimento (Regimentos [...], 1996, p. 855) livrava os religiosos do uso da carocha de feitiçeiro nos autos de fé a que fossem submetidos. Segundo Dom Raphel Bluteau (1728, p. 157), a carocha era uma forma de identificação dos feitiçeiros nos autos, um chapéu de papelão que eles levavam sobre a cabeça e que servia em muito para ridicularizar sua situação. Carlo Ginzburg (2006, p. 151) explica que o uso da carocha e de outros hábitos penitenciais do Santo Ofício serviam antes de tudo para marcar publicamente a infâmia do réu, em uma espécie de humilhação pública.

Apesar de muito bem estabelecido pelo regimento de 1640, esse sistema de penas estava sempre submetido ao arbítrio da instituição. Cada caso deveria ser julgado, entendido e enquadrado dentro dessas logicas a depender de seu andamento, confissão dos réus e avaliação do tribunal. O regimento pouco servia como receita para os inquisidores e sim como guia, permitindo espaço para o entendimento dos agentes em seu exercício de direito, existindo limites entre o previsto e aquilo que era aplicado em cada caso.

3.3 As heresias dos religiosos

Mesmo que tenham sido tantas vezes colocados ao lado dos homens de maior condição pelos regimentos, os processos dos religiosos apresentavam grandes diferenças em relação a outros grupos. Os crimes pelos quais os membros da Igreja eram processados possuíam em si várias diferenciações. Ainda que não fosse um grupo homogêneo os votos permitiam que os clérigos ocupassem espaços que não estavam disponíveis para leigos. Outra possibilidade disponível a eles, ainda que forma limitada, era o contato com discussões teológicas das elites. Por fim, caso não estivessem limitados pela clausura, era possível aos religiosos acessarem os imaginários populares que circulavam no reino português.

As religiosas estavam em constante e intenso convívio com outras mulheres, além de terem acesso ao letramento e a eventuais livros religiosos, uma realidade que não estava disponível para as mulheres que viviam no mundo secular. Essas especificidades em conjunto limitavam algumas ações, ao mesmo tempo que abriam outras oportunidades de relação entre as freiras, e mesmo entre as religiosas e os poucos homens com quem conviviam. Os homens religiosos passavam por situações específicas já que a eles estava disponível o acesso ao altar, as espécies sacramentais e a privacidade da confissão, além de ainda poderem circular pela sociedade e suas discussões diárias, caso não vivessem em clausura. Nesse sentido, essas pessoas, em geral, eram acusadas por um conjunto de delitos singular e limitado conforme veremos adiante.

Para analisarmos as heresias que levaram religiosos à mesa do Santo Ofício, fiz um levantamento nos processos inquisitoriais disponíveis na Torre do Tombo, selecionando os processos referentes a religiosos. É preciso levarmos em consideração que alguns processos podem ter se perdido ou não ter aparecido nos sistemas de busca utilizados no sistema do arquivo. Contudo, apesar dos potenciais equívocos, esse levantamento pode trazer várias informações relevantes para nossa análise. Vejamos abaixo as tabelas dos processos de religiosos pelo Santo Ofício português.

Tabela 3 Delitos das freiras

Data	Criptojudaismo	Feitiçaria	Fingimentos de visões e falsa mística	Perjúrio	Molinosismo	Proposições heréticas e blasfêmias	Heresia	Superstições	Islamismo
1550-1600	2	1				3		1	
1600-1650	73	1	3	10		1			1
1650-1700	70		3				3		
1700-1750	3	6	1		9	1			
1750-1800		2	3			1			
sem	13	1		1					

data

TOTAL	161	11	10	11	9	6	3	1	1	210
--------------	-----	----	----	----	---	---	---	---	---	-----

Fonte 3 Tabela elaborada pela autora a partir de levantamento de processos inquisitoriais disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Tabela 4 Delitos dos clérigos-parte 1

Data	Solicitação	Delitos relacionados a ordem/ abusos de votos	Sodomia	Proposições heréticas	Impedir o funcionamento do Santo Ofício	Criptojudaismo	Heresia	Feitiçaria
1550-1600	1	5	1	5	1	2	2	
1600-1650	11	9	33	10	7	12	1	1
1650-1700	38	11	13	11	9	4	6	1
1700-1750	60	24	1	2	4	8	5	4
1750-1800	31	18	1	9	4		2	2
1800-1850	7	4						
sem data	16	9		4	4	1	2	
TOTAL	164	80	49	41	29	27	18	9

Fonte: Tabela elaborada pela autora a partir de levantamento de processos inquisitoriais disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Tabela 5 delitos dos clérigos - parte 2

Data	Protestantismo	Blasfêmia	Perjúrio	Falsas profecias	Idolatria	Molinosismo	Textos heréticos	Outros delitos
1550-1600		1						
1600-1650	3	1						
1650-1700	1	2	3	2			1	
1700-1750	2	2				2	1	2
1750-1800	1		3	1	2			1
1800-1850								
sem data	1			1				1
TOTAL	8	6	6	4	2	2	2	4

Fonte: Tabela elaborada pela autora a partir de levantamento de processos inquisitoriais disponíveis no Arquivo Nacional da Torre do Tombo

A partir das tabelas acima podemos perceber que no total, foram mais de seiscentos religiosos processados, um número que deixa claro que não era raro ou incomum que membros da Igreja acabassem como réus em processos inquisitoriais. A tabela também é muito útil para nos ajudar a pensar nos delitos desses réus e em suas particularidades. Em uma primeira análise, podemos perceber que os principais crimes pelos quais os homens religiosos foram processados estavam diretamente relacionados ao seu lugar social e ao seu gênero. A heresia mais cometida pelos padres foi a solicitação, que, de acordo com Lana Lage (2017, p. 44), era a forma como

se denominavam os atos dos padres confessores de usarem o momento do sacramento da confissão para realizar investidas sexuais para com fiéis. A solicitação uniu dois dos principais elementos que compunham as heresias mais comuns entre os padres: em primeiro lugar, um ato contra as ordens e os votos, pois o padre se utilizava da sua posição de confessor e dos privilégios que ela trazia para cometer o ato, além de ir contra os votos de castidade obrigatórios aos sacerdotes. Em segundo, a solicitação era um delito masculino, que estava diretamente relacionado às dinâmicas de gênero da modernidade. Apesar de haver alguns casos em que os solicitados eram homens, na grande maioria das vezes o ato tinha como vítimas as mulheres, que acusavam os padres por solicitá-las para atos torpes após ouvirem suas confissões relativas a pensamentos ou atos de luxúria (Lage, 2017, p. 45).

A solicitação é um claro exemplo dos enquadramentos jurídicos que viemos explicitando nesse capítulo até aqui. O estatuto social não afetava apenas a forma de julgamento, mas os crimes possíveis, isto é não havia como leigos ou mulheres ocuparem espaços de solicitantes, pois essa prática estava diretamente relacionada ao cargo de padre confessor. A mesma lógica vale para a segunda heresia mais cometida pelos padres, que envolvia as regras e os votos, como o ato de se casar sendo religioso ou de rezar missa sem ter as ordenações necessárias para tal.

Já a heresia mais perseguida pela Inquisição portuguesa ao longo de seu funcionamento - o criptojudaísmo - foi apenas a sexta acusação mais comum entre os religiosos, deixando claro como o quadro dos clérigos se distanciou do que era comum entre leigos, para quem e as acusações de criptojudaísmo foram a maioria dos processos inquisitoriais (Bethencourt, 2000^a, p. 338-339). O que gerou a maioria dos processos entre os não religiosos era uma preocupação secundária no que se referia aos padres, enquanto os principais delitos destes nem ao menos poderiam ser cometidos por aqueles que não tinha tomado os votos.

Por outro lado, no caso das freiras temos um cenário em que a grande maioria dos processos foi por judaísmo. Mais de 75% das religiosas processadas pelo Santo Ofício português foram acusadas de realizar práticas judaicas em algum momento de suas vidas. A maioria dos autos das freiras, portanto, reproduziu o modelo do sistema inquisitorial português, que esteve bastante preocupado com a questão dos cristãos-novos e judaizantes. O criptojudaísmo foi um pecado bastante associado ao feminino ainda que nem de longe fosse exclusivo das mulheres. De acordo com Ângelo Assis (2013, p 2), as mulheres foram grandes divulgadoras do judaísmo em Portugal moderno, pois aproveitavam da relativa privacidade de seus lares para ensinar as práticas a seus familiares. Uma privacidade que em certa medida poderia existir nos conventos.

Outra provável explicação para a diferença de processos de criptojudáismo entre os homens e mulheres da Igreja pode residir em uma maior “tolerância” das ordens femininas quanto a entrada de conversas em seus claustros. Apesar de terem estatutos de pureza de sangue, assim como as ordens masculinas, as ordens femininas, em muitas ocasiões, poderiam ser menos rígidas nas investigações genealógicas das noviças. De acordo com João Figueroa Rego (2009, p. 96), a questão da pureza de sangue nos conventos femininos só se tornou uma questão mais discutida e relevante para o ingresso das professoras no século XVII, que acaba por ser o período em que podemos encontrar a maior incidência de processos por judaizar entre as religiosas.

Essa perseguição intensa ocorrida no século XVII esteve diretamente relacionada a um avanço da perseguição cristã-nova no Santo Ofício. No início de 1600, o tribunal iniciou uma reação ao perdão geral concedido pelo Papa aos acusados de judaísmo. Como resposta, a Inquisição ampliou a perseguição contra os cristãos novos iniciando várias devassas que no fim acabaram por chegar aos conventos. Coimbra e Beja foram regiões fortemente atingidas por essa sanha persecutória do tribunal que influenciam grandemente os dados da tabela acima. Segundo Georgina Silva Santos (2020, p. 443), da mesma forma que o grande número de casos de criptojudáismo nos conventos femininos foi uma reprodução do quadro geral de perseguição pelo qual Portugal passava na época, sua redução drástica possivelmente é também um reflexo das mudanças de olhar da Inquisição em relação aos cristãos novos que vimos no capítulo anterior. Essa mudança de olhar da Inquisição para o criptojudáismo e demais heresias no século XVIII aparece marcada na tabela também com o aumento de outros delitos entre as freiras, como o molinosismo e a própria feitiçaria.

A grande maioria das freiras processadas por judaizar era de origem cristã-nova, sendo muitas delas acusadas de manter práticas judaicas por seus parentes que viviam no mundo secular. Era uma prática comum da Inquisição transformar confissões de réus em denúncias para novos casos. Dessa forma, um judaizante que confessava ter aprendido tais práticas em casa com sua família poderia transformar a todos em réus na mesa do Santo Ofício, mesmo quando essa não era sua intenção. Conforme explica Adelaide Cardoso (2003, p. 101-102) essa foi a dinâmica que levou boa parte das professoras em clausura a serem processadas por criptojudáismo pelo tribunal. Quando seus pais e irmãos se tornaram réus, eles as acusavam em suas confissões, mesmo que inadvertidamente. Ao confessarem suas práticas judaicas sobre a pressão do Santo Ofício, irmãos confessavam como haviam aprendido tais ritos em casa, na presença de suas irmãs agora freiras, avós narravam o processo familiar de crenças dos quais a agora religiosa havia participado, e nesse processo essas mulheres se tornavam alvos da ação

inquisitorial. Assim, segundo argumenta Cardoso (2003, p. 101), a maioria das freiras processadas no século XVII o foram por denúncias de parentes que estavam eles mesmos as voltas com o Santo Ofício.

Essa dinâmica pode ser uma das razões pelas quais existem um número geral de processos menor envolvendo freiras. Como podemos perceber observando os dados da tabela acima, o número de homens religiosos processados pela Inquisição foi pouco mais que o dobro do de freiras. Já que viviam em clausura e isoladas do mundo, as condições para que uma soror fosse denunciada à Inquisição eram mais limitadas do que as que atingiam os padres que, a depender da ordem e dos votos, poderiam viver no mundo secular, como era o caso dos solicitantes. Nesse sentido, para que as heresias de uma religiosa saíssem dos muros de seu convento era preciso que ela confessasse, o que como veremos foi comum no caso das acusadas de feitiçaria, ou que outras religiosas fizessem uma denúncia ao tribunal, mas mesmo nesses casos seria necessário um intermediário masculino que levasse essas denúncias a Inquisição. A dinâmica de clausura acabava por contribuir para que certas experiências e atos que se desenrolavam nos conventos permanecessem internos a seus muros, dificultando que a sociedade tivesse acesso as possíveis práticas heréticas agenciadas por religiosas em clausura, o que, por consequência, reduziria o número de denúncias.

O menor número de processos não significa que os conventos femininos fossem mais afeitos a ordem que os masculinos. Pelo contrário, conforme aponta Silva (2007, p. 80), o convento era um local propício ao surgimento de ideias heréticas e práticas religiosas não ortodoxas na sociedade portuguesa. Esse espaço, criado para ser o mais restrito possível, acabava, na prática, por permitir o convívio de mulheres com diferentes ideias vindas de diferentes lugares, além de ser um espaço em que havia limitada vigilância das autoridades religiosas. Essa situação permitia às freiras uma maior exploração de suas ideias sem parte das pressões que recaíam sobre as mulheres no mundo exterior.

Partindo desse princípio, é possível pensarmos que o criptojudaísmo aparece de forma tão expressiva entre as religiosas por partir, em muitos casos, de uma denúncia externa ao convento, como nos explica Cardoso (2003, p. 101), em suas análises sobre a passagem de mulheres religiosas pelo Santo Ofício no século XVII. No entanto, enquanto as práticas judaicas poderiam ser uma herança familiar a ser exposta por parentes seculares, o mesmo acabaria não ocorrendo com outros delitos, que começavam no convento e poderiam se manter restritos a ele. O baixo número de processos envolvendo delitos que não o judaísmo não deve, portanto, esconder que duas das heresias mais cometidos pelas religiosas portuguesas envolviam diretamente a questão religiosa e de gênero, sendo a segunda maior causa de processos a

feitiçaria, seguida de perto por falsas visões, ou falsa mística.

Começando pela mística, essa foi uma das maiores formas de expressão da religiosidade feminina no mundo medieval e moderno. Usando seus corpos como canal de comunicação, as místicas se conectaram com Deus, anjos ou santos, e deles receberam mensagens e revelações. O uso do corpo como canal de religiosidade foi uma característica marcante da religiosidade feminina moderna. Freiras e beatas que se martirizaram através do uso de cilícios, jejuns ou até mesmo longas orações ajoelhadas sem descanso, eram relatos frequentes no mundo católico e representavam um ideal de religiosidade. A mística, de acordo com William Martins (2011, p. 51), acrescentava elementos transgressores a essa religiosidade. O autor explica que em termos gerais, a experiência mística surgiu na Idade Média como uma forma das mulheres poderem falar sobre a fé e a religião, uma vez que eles não possuíam o poder dado pela Igreja para discutir fundamentos da religião e teologia, sendo esses campos exclusivos aos homens.

Segundo Liev Troch (2013), as místicas eram aquelas que alegavam possuir uma conexão sagrada com o divino, que usava os corpos dessas mulheres para se comunicar com a humanidade através de visões e alegorias. Essas mulheres eram canais do divino com o mundano, trazendo para as mulheres a autoridade de Deus que falava através delas, permitindo assim que suas vozes fossem ouvidas. O autor explica que a modernidade, contudo, inaugurou uma era de desconfiança em torno dessa expressão religiosa feminina, que deveria se provar frente às instituições para ter validade. Quando era percebida pelas autoridades religiosas como fraude, acabava por ser vista como um desvio da ordem religiosa, uma tentativa de fabricar e falsificar milagres. A mística, considerada como falsa ou real, era uma transgressão feminina às regras católicas, pois caracterizava um viver e falar religioso que escapava aos intermediários determinados pela Igreja para a vivência espiritual dessas mulheres, ou seja, era uma religiosidade que não dependia do masculino (Nogueira, 2015, p. 91).

Já a feitiçaria, que aqui nos interessa mais, representava em certo sentido o oposto dessa visão. Se a mística era a busca por uma religiosidade feminina completa em si mesma, que permitia discutir linhas teológicas e falar do divino sem interferência masculina, a feitiçaria era em certo sentido o oposto. Uma tentativa de comunhão com o profano, ou uma forma de alcançar objetivos que escapavam a religião tradicional, sendo com frequência condenados por ela. Muitas vezes a feitiçaria usava elementos do sagrado os adaptando para alcançar os objetivos profanos dos mágicos. Segundo Clark (2006, p. 553), o cristianismo estava na base da construção conceitual da bruxaria, já que era a partir do demônio, criatura da religião cristã, que se estruturou aquilo que entendemos por feitiçaria europeia, tanto a leitura que os doutos faziam da prática quanto da própria prática. Essa estruturação se dava, segundo o autor, em um

jogo de contrastes, onde a bruxa era a representação dos vícios que rivalizava com as virtudes defendidas pela cristandade. Apesar dessa clara divergência, mística e feitiçaria compartilharam algumas características em comum. Além da intensa relação com o religioso, as duas eram consideradas atos femininos por definição.

No século XVIII, mística e feitiçaria acabaram se intercambiando de formas profundas e muitas vezes confusa. Foi comum o caso de mulheres que se declaravam místicas e ao serem investigadas pelo tribunal, acabaram acusadas de serem bruxas, sob a alegação de que as vozes que ouviam e os milagres que realizavam vinham das forças do demônio. De acordo com Débora Pereira (2018, p. 113), a distância entre a mística e o pacto estava no ponto de vista de quem julgava, sendo necessária apenas uma mudança de olhar para que as mulheres flutuassem de um para o outro, levando a aproximação entre os dois casos a serem muito frequentes. Entre os casos que estudamos, Maria do Rosário foi um exemplo desse limite nebuloso. Antes de confessar a uma irmã religiosa o seu envolvimento com o diabo, a freira era vista pelo convento como uma visionária. Sua fama se alterou drasticamente após sua relação com o demônio se tornar pública e o escândalo de seus pactos se espalhar pelo convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 10). De mística a religiosa se tornou uma feiticeira na visão de sua comunidade.

A relevância dos casos de feitiçaria nos quadros gerais de delitos dos homens e mulheres religiosas foi bastante distinta, sendo esse à segundo heresia mais relevante para as mulheres e o oitavo para os homens, em que representou apenas nove casos em um universo de mais de 400 processos. A associação entre bruxaria e feminino foi uma das grandes marcas do fenômeno da feitiçaria europeia, sendo as mulheres muito mais proporcionalmente associadas às bruxas do que homens, um dado comum a toda Europa cristã durante a modernidade (Clark, 2006, p. 156), que em certa medida se reproduz na tabela acima, menos pelos números brutos e mais pelo peso que essa prática apresentou no quadro geral de crimes.

Por algum tempo, a historiografia tentou explicar essa relação entre bruxaria e feminino, analisando principalmente o comportamento das mulheres que foram acusadas. Clark (2006, p. 158) aponta que buscava-se, de certa forma, montar um painel das atitudes “estranhas” que uma mulher deveria ter para ser lida como bruxa por sua sociedade, tentando encontrar conexões nos comportamentos femininos que as tenham levado até os processos. Contudo, segundo o autor, a associação entre bruxaria e mulheres baseadas nas atitudes das mesmas não é capaz de explicar o porquê de tantas mulheres serem tidas como comuns, acabarem por serem acusadas de feitiçaria por seus vizinhos e até mesmo familiares ao longo da história.

Se não era o comportamento feminino que levava as mulheres a serem lidas como

bruxas, é possível entender que a causa da associação entre feminino e feitiçaria era simplesmente a misoginia da modernidade, que associava mulheres a fragilidade, a delicadeza e a uma falta de vigor moral, que as tornavam mais propensas a cair em tentação. Portanto, a mesma lógica social que sustentava conceitos jurídicos como o *imbecilias*, responsabilizava as mulheres pela bruxaria. Clark (2006, p. 163-165) argumenta que a imagem da Eva pecadora, que cedeu a tentação da serpente era um exemplo do comportamento feminino para a Igreja, que defendia em pregações e manuais demonológicos que era preciso estar atento a alma frágil das mulheres, pois ela poderia ceder às tentações demoníacas a qualquer momento, tornando-as um alvo perfeito para o demônio.

Uma investigação mais aprofundada sobre os atos dos religiosos feiticeiros pode nos apontar algumas diferenças nas práticas dos homens e mulheres religiosas, uma tarefa que não cabe nesse trabalho. Aqui, contudo, podemos perceber como apesar da uma associação mais direta com o feminino, homens também estiveram envolvidos com casos de bruxaria, ainda que o peso desses casos tenha sido menor no quadro geral de heresias de ambos.

CAPÍTULO IV

CONFESSOS, JULGADOS E ENCARCERADOS

CAPÍTULO IV: Confessos, julgados e encarcerados

RESUMO

O capítulo propõe analisar os processos inquisitoriais a partir da tensão entre a burocracia normativa do Santo Ofício e a atuação concreta perante os réus, destacando como, embora o tribunal buscasse uniformizar procedimentos por meio de regras e estruturas rígidas, cada processo se configurava de maneira singular. Parte-se da premissa de que os réus, ao levarem consigo trajetórias, experiências e estratégias próprias, reagiam de formas diversas às pressões inquisitoriais, o que produzia múltiplas possibilidades na relação entre indivíduos e tribunal. O capítulo concentra-se primeiramente em dois elementos recorrentes nos autos — a confissão e o cárcere —, compreendidos como pontos centrais para a compreensão dessas dinâmicas entre juristas e réus. Além disso, o estudo se volta também para a própria construção processual, examinando sua organização interna e o papel desempenhado pelos juízes na condução dos autos. Como resultado, o capítulo evidencia como os processos inquisitoriais se construíram enquanto produtos de uma complexa interação entre normas institucionais, práticas judiciais e ações individuais dos réus, revelando tanto os limites quanto a flexibilidade da burocracia inquisitorial na modernidade portuguesa.

Palavras-chave: Confissão; Cárcere; Construção Jurídica

Introdução Cada processo inquisitorial é único em suas particularidades. Apesar das regras do tribunal e de sua estrutura montada para uniformizar o máximo possível o trabalho dos agentes, cada réu trazia consigo histórias únicas e reagia de maneiras diversas as pressões impostas pelo Santo Ofício. Nesse limiar entre a burocracia processual e a ação dos réus, os caminhos que levaram cada um de nossos religiosos feiticeiros ao tribunal foi semelhante à primeira vista, mas um olhar mais aprofundado nos mostra como, no desenrolar dos processos, existe uma diversidade de maneiras através das quais os réus poderiam se relacionar com a Inquisição e vice e versa.

Ao pensarmos nessas múltiplas relações possíveis entre réus e tribunais, devemos nos voltar para os processos buscando compreender de que forma algumas das ações dos réus foram tratadas pelo tribunal, estabelecendo proximidades e distanciamentos entre os casos. Para isso, iremos nos focar em duas questões que surgem com frequência nos autos, sendo elas a confissão e os cárceres. A confissão, como já vimos, era cara a Inquisição e influenciava diretamente o olhar sobre os réus no momento do julgamento. Já o cárcere ocupou lugares diversos na trajetória de cada um dos réus que precisaram passar por eles.

Além disso, devemos olhar para o próprio processo, sua organização e o papel dos juízes em sua formação. Para tanto, nos voltaremos para a figura de um juiz que se viu com esse encargo por um acaso burocrático e que em sua comunicação com Lisboa nos ajuda a descortinar a tão bem pensada burocracia inquisitorial que agiu sobre os réus, trazendo um novo olhar para o funcionamento interno de um processo.

4.1 Confissões e confessores

A grande maioria dos processos que analisamos se iniciou a partir de confissões espontâneas realizadas pelos réus. Salvo em 3 casos, o de Isabel Felipa, Maria do Rosário e o de Francisco de Santa Rosa do Algarve, todos os outros religiosos se colocaram frente a Inquisição sem terem sido previamente denunciados para confessarem suas heresias. A forma como os réus chegavam ao processo, fossem eles delatados ou confessos, interferia diretamente no andamento dos casos, pois, como vimos no capítulo anterior, os réus que se confessavam de forma espontânea deveriam receber penas mais brandas do Santo Ofício, ao menos de acordo com os regimentos. Apesar de grande parte dos nossos réus serem confessos, a validade dessas confissões e a definição de sua espontaneidade por vezes gerou a necessidade de análises mais profundas por parte da Inquisição. É o que ocorreu no caso de Frei Pedro do Souza, da ordem dos eremitas de Santo Agostinho.

Os homens religiosos que se entregaram a Inquisição, o fizeram indo pessoalmente ao

palácio dos Estaus e pedindo audiência para se reportarem diretamente aos inquisidores, sendo então ouvidos em suas culpas. Esse procedimento foi feito por todos, menos pelo delatado Francisco de Santa Rosa dos Açores, que foi entregue por seus irmãos após fugir da prisão do convento. O religioso agostinho Frei Pedro de Souza empregou o caminho de seu convento até a sede da Inquisição para se confessar como foi comum nos processos masculinos que aqui estudamos, contudo diferentemente dos demais religiosos confessos, o eremita não foi sozinho. Com ele vinha seu prelado, que carregava um pacto com o demônio escrito por Pedro, entregue ao tribunal (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f. 3).

Pedro de Souza havia sido impedido por seus irmãos de ordem de seguir com seu plano de fugir do convento e se juntar a um feiticeiro em busca de seus objetivos, que são assim genericamente expressos na fonte. Não parece ter sido do interesse do inquisidor entender quais eram os objetivos do réu e o que o movia em sua busca constante por feitiços, feiticeiros e que, por fim, o impeliu a buscar auxílio do demônio. O que sabemos é que quaisquer que fossem suas vontades, Pedro foi impedido de realizá-las pelos demais religiosos, que o prenderam no mosteiro, o exorcizam e o convenceram a confessar suas heresias (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f.14). Ao olharmos essa trajetória, da tentativa de fuga até o banco dos réus, podemos nos perguntar se a confissão do religioso teria sido realmente espontânea ou apenas fruto das pressões impostas pelos seus irmãos de ordem. Nesse caso, não seríamos os únicos a ter tal questão, já que para o tribunal isso foi um ponto a ser discutido.

A confissão inquisitorial, apesar de ter objetivos diferentes da confissão sacramental, seguia alguns princípios e bases semelhantes. Uma das principais questões da confissão sacramental, que estava presente também na lógica inquisitorial, era o conceito de atrição e contrição. De acordo com Jean Delumeau (1991, p. 43) em linhas gerais, um fiel contrito era aquele que, guiado pelo amor de Deus, se arrependia verdadeiramente de seus pecados e por isso buscava a confissão para encontrar a penitência pelos pecados que cometeu e assim se reconciliar com Cristo e com a fé. Já um fiel em estado de atrição não seria movido pelo arrependimento, mas por vergonha, medo do inferno ou simplesmente obrigação. Em meio a essa dicotomia estava em disputa o arrependimento, que era fator fundamental para pensar a verdadeira confissão, pois sem ele não poderia haver perdão.

A discussão em torno desses dois conceitos distintos levou a Igreja a intensos debates sobre o que seria a verdadeira confissão e se a Igreja poderia obrigar esse sacramento aos católicos. A grande chave da questão - que ocupou o campo da disputa nos séculos XIV e XV - foi decidir se uma confissão movida por algo além de arrependimento sincero poderia ser considerada válida ou se o devoto que se confessava movido por medo, obrigação ou vergonha

estava apto a receber a penitência (Delumeau, 1991, p. 43).

Em meio a essa questão, havia um ponto deveria ser resolvido. De que forma os padres confessores, ao ouvirem as exposições dos fiéis, poderiam separar o verdadeiro arrependimento do medo e da obrigação, se é que essa separação era possível? Segundo Maria de Lurdes Fernandes (1995, p. 48), o século XV viu nascer uma preocupação muito grande com a formação dos confessores. Era preciso garantir tanto a ida dos fiéis ao confessionário quanto uma confissão que fosse guiada da forma correta. Em meio às discussões sobre atrição e contrição, era necessário garantir apoio ao trabalho dos religiosos, o que foi oferecido através da profusão de manuais de confessores escritos no período. Ainda assim, muitos religiosos temiam não serem capazes de traçar essas linhas e por erro negarem a penitência a um fiel contrito. Muitos confessores passaram então a defender a tese de que o medo poderia ser entendido como um início de arrependimento, pois a partir dele o confitente se tornava consciente do pecado cometido e se movia na busca por penitência e reconciliação (Delumeau, 1991, p. 55). As confissões não deveriam ser recusadas por medo da atrição, mas aceitas pela promessa da contrição.

Quando Frei Pedro confrontou a Inquisição com sua confissão, a instituição precisou decidir como lidar com o relato do religioso que chegou convencido por seus irmãos. Frente a essa questão, a conclusão a que chegaram os deputados é que “senão reputar apresentação do réu espontânea por que dado que a fizera por persuasão e conselho de alguns religiosos seus, isto não tira que a apresentação seja verdadeiramente voluntária” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f. 44). Em consequência dos debates entre atrição e contrição, a Inquisição preferiu seguir o caminho que entendia que o melhor a se fazer era acolher a confissão como voluntária, para não correr o risco de punir um fiel arrependido negando a ele o perdão. O tribunal sabia que Pedro havia sido convencido pelos conselhos de seu prelado e seus irmãos a confessar seus pecados ao tribunal, mas ao aceitar fazê-lo, ele entrava no caminho da contrição e isso deveria ser valorizado. Essa questão sobre a verdadeira confissão esteve presente em outros processos, como o da freira Joanna Maria de Nazareth.

Diferentemente dos homens, que podiam se deslocar diretamente até o Santo Ofício, as mulheres em regime de clausura utilizavam outra estratégia para levar seus delitos ao conhecimento do tribunal: as cartas de confissão. Joanna escreveu algumas cartas ao tribunal em diversas situações, mas a primeira delas, que dá origem ao seu primeiro processo, foi feita por conselho de seu confessor.

O confessor das Clarissas de Alcântara foi levado para dentro do claustro pelas demais religiosas para resolver o caos que se criava no convento, uma vez que Joanna, ao retornar da

missa do Sábado de Aleluia, cuspiu em um vaso de terra a sagrada eucaristia e declarou não crer que nela estava o verdadeiro corpo de Cristo. Ao sentar-se para ouvir a freira, o confessor se viu confrontado com outros pecados além desse. Entre eles, o relato de que Joanna, que vinha negando o sacramento da confissão, havia tentado encontrar formas de matar uma outra religiosa, por feitiçaria e por pacto. Frente a esse grupo de delitos, o confessor chegou à conclusão de que não cabia a ele dar a absolvição a religiosa, pois mais do que pequenas ações cotidianas, os erros de Joanna eram heresias de foro inquisitorial e a religiosa deveria então se reportar ao Santo Ofício (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 32).

Segundo aponta Adriano Prosperi (2013, p. 24-25), em seu livro “Tribunais da Consciência,” a dinâmica que existia entre confessores e Inquisição foi com frequência complexa e em muitas ocasiões marcada pelo conflito, nascido da diferença de objetivos das instituições. A confissão era parte essencial da crença e da prática católicas e envolvia a busca do perdão dos pecados alcançados por meio da narrativa deles ao padre confessor. Após ouvir os relatos dos fiéis, os confessores ofereciam o sacramento da penitência - orações, jejuns e ofertas - que o católico arrependido de seus erros deveria realizar para expurgar suas culpas e se reconciliar com Deus. Para garantir que arrependidos iriam buscar a confissão, independentemente da vergonha que sentissem e do teor de seus relatos, foi instituído o segredo de confissão, que proibia que qualquer confessor tornasse público o que foi confiado a ele sob o véu do confessionário. Esse segredo, fundamental para o funcionamento regular do rito, também permitia que crimes ficassem ocultos, o que se tornava um problema para tribunais como a Inquisição.

No discurso inquisitorial, aqueles que tinham conhecimento de uma heresia cometida por terceiros e não os denunciavam estariam também cometendo um erro passível de ser julgado pela instituição. Em um cenário em que o segredo de confissão era inviolável, os padres confessores deveriam resguardar os erros heréticos de seu rebanho, e por isso Santo Ofício e confessores entravam em conflito. Para tentar reverter essa situação e desvelar os delitos ocultos sob o véu do confessionário, se criou para os confessores a necessidade de convencer o fiel pecador a levar seus delitos ao tribunal (Feitler, 2019, p. 250). Caso o fiel se negasse a confessar ao Santo Ofício, os confessores deveriam negar a penitência e enviar o fiel para casa sem a reconciliação divina até que ele levasse seus pecados à instância adequada para julgá-los, a Inquisição (Feitler, 2019, p. 256).

O segredo não era negociável para que o rito da confissão ocorresse da forma adequada. Nesse cenário, o perdão foi usado como barganha para convencer aqueles que pecavam a levar seus crimes para a instância da justiça. Não cabia mais aos confessores aplicar a penitência a

tudo e qualquer fiel, devendo negar o sacramento caso identificassem erros de foro da justiça eclesiástica e da Inquisição (Prosperi, 2013, p. 249). De acordo com Prosperi (2013, p. 26), a confissão se tornou subordinada a Inquisição e os confessores passaram a ter suas ações limitadas pelas demandas do Santo Ofício. No século XV, Inquisidores espanhóis chegaram a ameaçar confessores para que eles rompessem o segredo de confissão e denunciassem eles mesmos os hereges judaizantes que os buscavam para confessar seus pecados (Prosperi, 2013, p. 254).

Esse ataque inquisitorial à confissão foi duramente questionado por aqueles que defendiam a autonomia dos confessores. Para parte do corpo da Igreja, o sacramento da penitência não deveria ser usado como chantagem para favorecer os interesses do Santo Ofício, e os confessores deveriam ter liberdade para exercer seu ofício sem a tutela inquisitorial (Feitler, 2019, p. 251). Como podemos ver, tomando o caso de Joanna como exemplo, essa ideia não se sagrou vencedora na dinâmica católica. A freira não foi absolvida pelo seu confessor, pelo contrário ele deixou claro que pouco podia fazer por ela. Seu caso cabia ao Santo Ofício e por isso ele insistiu que ela relatasse seus pecados ao tribunal, sendo ele mesmo o responsável por levar a missiva da confitente até a Inquisição (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 32).

O confessor de Joanna foi o responsável por convencer a religiosa a se confessar, mas da mesma forma que ocorreu com Pedro, a participação decisiva do religioso não tornou sua carta de confissão menos válida. Essa ação do Santo Ofício nos mostra que a instituição estava propensa a assumir como voluntárias as confissões, ainda que elas fossem feitas sob conselho ou pressão de terceiros.

A participação do confessor no processo, no entanto, não terminou nas cartas. De acordo com o regimento (Regimentos [...], 1996, p. 775) presos menores de 20 anos deveriam ser acompanhados de um curador para validar suas falas ao longo das sessões. Joanna tinha 18 para 19 anos no momento de seu primeiro processo e, portanto, menor de idade, e foi seu confessor o responsável por ocupar o lugar de seu curador. A participação ativa do confessor no processo de Joanna não foi uma exceção quando pensamos nos processos das religiosas. A presença desses homens nos processos de freiras foi recorrente. Eles surgem como curadores, mediam a comunicação das religiosas com o tribunal e, em uma ocasião, foi o próprio confessor o responsável por dar depoimentos a Inquisição, detalhando a situação da ré. Esse foi o caso de João de Cristo, confessor da religiosa Antônia Máxima.

Antônia se confessou inicialmente ao tribunal através de uma carta, como era comum entre as religiosas. Tomada por tentações demoníacas e atormentada pela figura de seu amante

fidalgo, com quem se relacionou e teve filhos no século, a freira decidiu relatar ao tribunal seus delitos em um processo curto, de poucos fólhos. Reconciliada em sua clausura, a ré tornou a ser atormentada pelas figuras de seu passado, com humanos e demônios se misturando em seus relatos. Após mais algumas missivas serem enviadas por ela ao Santo Ofício, o próprio confessor da religiosa foi até os Estaus pedir audiência para relatar os tormentos que vinha ouvindo em segredo de confissão (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 38). O religioso alegava que, após ouvir os relatos de pacto, tormento e relações com o demônio que a religiosa confessava, a aconselhou a procurar o Santo Ofício. Já que a religiosa não poderia deixar a clausura, ela e seu confessor acabaram colocando em prática uma outra forma de se comunicar com a instituição.

O próprio religioso acabou sendo incumbido pela freira de ir levar seu relato ao tribunal. Ele deixou claro que estava ali com a permissão dela, já que o segredo de confissão seria quebrado, uma vez que tudo que a religiosa lhe disse sobre as visões demoníacas e perseguições das criaturas das trevas que estava sofrendo seriam por ele repassados ao tribunal (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 41). João de Cristo e os inquisidores não entram em detalhes na fonte sobre o porquê ele foi enviado em pessoa para o tribunal, quebrando o sigilo confessional, ao invés de a religiosa escrever outra carta. Talvez porque Antônia já tivesse enviado outras antes e após enviá-las não tivesse recebido o auxílio que julgava necessário para aliviar sua consciência torturada. O que sabemos é que o enviado para falar por ela foi o seu confessor, uma figura que ocupava um espaço fundamental na vida das religiosas.

A confissão enquanto sacramento era de extrema importância para os católicos, e para as freiras essa importância era reforçada. Se para os fiéis comuns a confissão deveria ser realizada obrigatoriamente uma vez por ano, para algumas religiosas como as Clarissas ela deveria ser realizada uma vez por mês (Bellini; Pacheco, 2009, p. 153). O confessor, junto ao capelão, era um dos poucos homens que tinham acesso direto às freiras, ainda que houvesse um cuidado na maneira como esse encontro se dava para garantir a privacidade necessária a confissão e o decoro que se esperava da relação entre religiosos e freiras.

Para garantir que a confissão permanecesse em segredo, a privacidade era fundamental, por isso não poderia haver outra pessoa na sala com confessor e confitente. Ao mesmo tempo, a privacidade poderia colocar em risco os votos de castidade, pois muitas vezes os relatos poderiam se tornar muito íntimos e os assuntos se voltarem ao desejo das mulheres (Lage, 2017, p. 43). Para garantir a privacidade de modo controlado, evitando possíveis contatos e tentações nas relações entre os padres e os crentes, foram criados os confessionários, um móvel pensado para separar o confesso do confessor, com o padre ficando dentro da cabine onde podia apenas

ouvir e ver fragmentos de quem estava do lado de fora. O confessionário era comum e usado com frequência, mas no caso das freiras, para garantir a clausura, ele tinha algumas particularidades adicionais. Os confessionários dos conventos possuíam duas portas, uma que dava para a parte externa do mosteiro, para uso do padre confessor que ficava com a chave, e outra porta do lado de dentro do claustro para uso das freiras. Nesse caso, a chave ficava com a madre abadessa. Entre essas duas portas havia uma grade que garantia a separação física entre freira e padre protegendo os votos de ambos (Sá, 2011, p. 283).

Havia ainda uma preocupação particular sobre o comportamento moral dos confessores, que assim como os capelães, eram escolhidos pelos bispos ou ordinários, e tinham a responsabilidade de zelar pelo convento (Algranti, 1992, p. 218-219). No entanto, nem toda essa vigilância e preocupação eram capazes de evitar uma profunda intimidade que se desenrolava entre as freiras e esses padres. A relação entre confessores e religiosas ia além das intimidades trocadas no confessionário no momento do sacramento. De acordo com Isabel dos Guimarães Sá (2011, p. 286), os confessores eram figuras de grande importância na vida das religiosas, pois além de serem seus ouvintes, em muitos casos esses se tornavam o elo entre as religiosas e o mundo secular, do qual elas estavam fisicamente afastadas. Com frequência, eram os confessores que levavam para o mundo os escritos das religiosas com seus pensamentos, fossem poemas ou textos religiosos, ou até mesmo cartas de confissão ao Santo Ofício.

Antônia Máxima confiava em seu confessor, ao ponto de pedir a ele que levasse suas missivas ao Santo Ofício, e ainda dando-lhe a liberdade para romper o segredo de confissão frente a Inquisição, declarando em seu nome os pecados e tormentos mais íntimos de seu coração. Ela confiava que ele era capaz de falar por ela frente ao tribunal sem alterar sua narrativa confessional, o que poderia piorar suas penas.

O confessor era o guardião dos segredos mais íntimos das religiosas. Mais do que o sacramento da penitência, ele oferecia acalento e conforto para suas dúvidas e nesse processo se criava uma relação profunda de confiança (Sá, 2011, p. 286). Essa relação era, contudo, extremamente assimétrica. Enquanto as religiosas dependiam dos confessores para se comunicar com o mundo exterior e abriam seus corações expondo seus pecados mais secretos, os homens, em geral, pouco diziam de si a essas mulheres. Essa relação desbalanceada gerava além de confiança, afeto e proximidade, uma forte submissão das freiras para com esses homens. Nessa dinâmica, segundo afirma Lana Lage (2017, p. 52), com frequência as mulheres se recusavam a trocar de confessores, e construir uma nova relação confessor confitente, ainda que o religioso se comportasse de forma inapropriada para seu cargo. Nesse sentido, a relação entre confessores e as freiras a quem eles serviam era profunda, intensa e complexa. Ao longo

dos processos, as mulheres se mostravam muito reticentes com relação a confissão em várias ocasiões, já em outras essa confiança e dependência surgem.

É o caso de Joana, por exemplo, que um ano após receber sua primeira sentença, já reconciliada em seu convento, tornou a escrever para a Inquisição para confessar um novo pacto que teria cometido, além de várias relações sexuais com o demônio, que teria mantido após a abjuração. Ela deixa claro seu objetivo com esse novo relato: evitar uma troca de confessores na instituição onde vivia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 4). O processo de trocas de confessores e capelães era comum nos conventos. Eventualmente os religiosos se mudavam para servir a outras instituições, como ocorreu com Francisco de São José, que quando inicia sua comunicação com o tribunal, era capelão das religiosas de Nossa Senhora da Castanheira do Ribatejo e em sua última missiva estava sendo transferido para servir a outro convento. Joanna, contudo, se recusava a aceitar essa realidade. A mesma religiosa que anteriormente confessou ao Santo Ofício ter negado a confissão por um ano, agora implorava ao tribunal que mantivesse seu confessor na instituição, pois sua mente torturada pelos pecados precisava de um auxílio que, segundo ela, apenas ele poderia lhe trazer (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 58).

Se as religiosas apresentavam uma relação complexa com seus confessores, que com frequência se tornavam agentes em seus processos, o mesmo não pode ser dito sobre os casos masculinos. Apesar da confissão ser uma questão em todos os processos masculinos, salvo o de Francisco de Santa Rosa do Algarve, a figura do confessor dos religiosos não surge de forma clara, mesmo no caso de Frei Pedro, a quem a confissão foi sugerida. O confessor aparece nos processos masculinos apenas em um caso, o de Francisco de Santa Rosa de Sacavém, mas era ele mesmo o confessor. Ao longo de seu processo, sua função de confessor se entrelaça com os feitiços por ele realizados, e preocupa a Inquisição que o religioso estivesse aplicando o sacramento da penitência influenciado por efeitos de magias. Contudo, de acordo com o religioso, havia uma preocupação dele e de seu mandingueiro para que isso não acontecesse. Francisco, que passou a usar uma bolsa de mandinga, disse que recebeu do mandingueiro a recomendação de retirar o objeto quando fosse ouvir confissões, rezar missa e se deitar com mulheres (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 20).

Salvo essa preocupação com a realização de confissões enquanto o réu se utilizava de bolsas de mandinga, muito pouco sobre o trabalho de Francisco de Santa Rosa de Sacavém é citado no processo. Não parece haver uma preocupação profunda por parte da Inquisição na relação do religioso com os fiéis que ele escutava enquanto confessor. A ausência de figuras de confessores nos processos dos homens religiosos deixa claro para nós como a confissão, apesar

de ser comum a todos os católicos, tinha um papel diferenciado na vida das freiras, principalmente no que se tratava da relação que se criava entre elas e os padres confessores que as atendiam. Ainda que os clérigos também tivessem a obrigação de se confessar e tivessem seus próprios confessores, a relação que se devolia entre eles era de uma natureza diferente daquela que se desenrolava entre as freiras e esses homens.

4.2 Os cárceres

Além da confissão, outro elemento que se fez frequente ao longo dos processos, fosse em forma de ameaça velada, fosse na vivência de alguns religiosos, foi o cárcere. Ele surgiu tanto na forma das prisões dos conventos onde os religiosos viviam, quanto os próprios cárceres inquisitoriais. Apesar de estarem presentes em vários dos processos, os cárceres acabaram por representar ideias diversas para os réus que foram obrigados a passar por eles. Um fim precoce, um limitador, uma esperança de mudança ou um novo lar, os cárceres foram importantes marcadores da maneira como alguns réus lidaram com os processos e como viam e viviam a situação em que se encontravam. Ao todo, foram quatro os religiosos que tiveram suas trajetórias processuais marcadas pela prisão, sendo eles Francisco de Santa Rosa dos Açores, Francisca Josefa Evangelista, Isabel Felipa de Santo Antônio e Maria do Rosário.

O conceito de cárcere para o Santo Ofício estava inserido em um contexto jurídico amplo. Sendo assim, a visão e os usos que a Inquisição fazia de suas prisões estavam em consonância com o que era feito por outros tribunais a época. Segundo afirma Isabel Braga (2015, p. 23-24), as prisões só vão receber o caráter punitivo que conhecemos hoje após o liberalismo. Antes disso, esse instrumento era muito mais preventivo, e na grande maioria das vezes servia para manter os acusados sob custódia dos tribunais, evitando fugas e facilitando a dinâmica de levar os acusados até o local em que seriam ouvidos. Diferente da maioria dos sistemas jurídicos do período, a Inquisição possuía um cárcere penitencial, para onde mandava alguns presos após o julgamento. Ainda que o cumprimento das penas fosse visto como um dos usos possíveis, não era essa a função principal dos espaços carcerários da instituição.

A prisão foi uma realidade na vida dos réus desde muito cedo no funcionamento do Santo Ofício. As primeiras referências aos cárceres da Inquisição de Lisboa datam de 1539, mas mesmo antes disso já se usavam as prisões do Estado para acomodar acusados da Inquisição. Nos cárceres oficiais, construídos próximos à sede do tribunal, deveriam ficar os encarcerados que aguardavam o julgamento. Conforme o braço repressor da instituição se expandia e sua atividade repressora se intensificava, esses espaços passaram por reformas e ampliações para aumentar sua capacidade de acordo com as necessidades da instituição. O

espaço era ocupado em caráter rotativo, em 1573 a capacidade do claustro era de até 100 pessoas ao mesmo tempo. Quando ocorria um auto de fé, os presos ouviam suas penas e eram liberados do cárcere para cumpri-las nos locais de degredo, nas galés ou mesmo em suas casas, possibilitando que novos acusados fossem enviados para a prisão (Giebels, 2016, p. 124-125). Segundo aponta Daniel Giebels (2016), em geral, presos de boa saúde eram enviados para o cárcere, mas em algumas ocasiões pontuais lhes era permitido pagar uma fiança para garantir o direito de aguardar o andamento do processo em liberdade, principalmente quando o claustro já estava nos limites de sua capacidade.

As prisões da Inquisição estavam repletas de contradições e complexidades. Uma vez que nenhum grupo social estava imune da ação repressiva do tribunal, era comum que pessoas de diferentes origens sociais fossem enviadas aos cárceres onde eram forçadas a conviver. Essa convivência forçada de grupos variados foi motivo de muitas críticas à instituição. Era relativamente comum que fidalgos, nobres e trabalhadores braçais ficassem juntos no cárcere. Isabel Braga (2015, p. 42) aponta que o **Notícias Recônditas** questionava os problemas que poderiam vir da prisão de mulheres perdidas, freiras e mulheres honestas nos mesmos ambientes.

Apesar do regimento de 1640 garantir às freiras confessas que elas não fossem enviadas aos cárceres do Santo Ofício e pudessem enfrentar seus processos de dentro de seus conventos, nada proibia que sob outras circunstâncias clérigos e freiras fossem enviados ao cárcere da Inquisição. Uma vez enviados a prisão, os religiosos estavam sujeitos a mesma rotina que os demais presos com os quais dividiam o espaço. Apesar de estarem livres da prerrogativa de serem enviadas para o cárcere, nem todas as freiras confessas que aqui estudamos viram isso como um benefício, pelo contrário, para uma delas esse privilégio acabou por se tornar uma fonte de tormento. Francisca Josefa Evangelista, apesar de confessa, solicitou ao tribunal que fosse enviada para o cárcere da instituição, e a negativa deste iniciou uma sequência de blefes entre a freira e a Inquisição.

Francisca, assim como outras religiosas, encaminhou uma carta de confissão para a instituição, nela confessando os desacatos à eucaristia que teria cometido e seu envolvimento com o demônio. Conforme o processo avançou, novos elementos foram sendo acrescentados à narrativa de Francisca. Um em particular se tornou fundamental para andamento do caso, a relação da religiosa com suas companheiras de mosteiro. A freira contou para Frei Domingos de Amarin, deputado responsável por seu caso, que temia por sua vida, pois, em uma ocasião, teria encontrado na cela que dividia com outras mulheres uma porção de comida que de acordo com ela fora deixada lá de proposito para envenená-la. Para tirar sua dúvida ela teria jogado o

alimento para um cão pela cerca do convento e após comer o animal teria caído morto imediatamente. A religiosa disse que tendo a comprovação de que sua vida corria risco, teria começado a buscar formas de deixar o convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 65-66).

Ela teria pedido a Deus para que a tirasse do mosteiro, mas nada ocorreu. Sentindo que não era ouvida pelo divino, ela entendeu que havia sido abandonada por ele e movida pelo rancor causado pelo silêncio divino, ela teria passado a pedir ao demônio que ele a tirasse daquele lugar. Francisca diz que jamais viu o demônio, mas tinha sonhos fantásticos e lascivos com ele e desses encontros oníricos ela teria engravidado e parido diversas criaturas (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 65-66).

Francisca era filha de um trabalhador braçal, uma mulher pobre que graças ao suporte ofertado por sua madrinha estava em um local raramente frequentado por mulheres que possuíam uma origem semelhante. Não é estranho imaginar que ela não tenha sido plenamente aceita pelas demais religiosas. Francisca não pertencia ao mesmo estatuto social de suas irmãs de voto, e apesar de ser uma professa como elas, suas relações com as outras freiras, que surgem ao longo do processo, nos mostram como a convivência entre elas era complexa. É provável que esse conflito estivesse na base do comportamento que levou a religiosa a fazer sua alegada invocação ao demônio e que levou a sua confissão ao tribunal. Francisca, diferentemente de outros religiosos, jamais pediu para deixar seus votos, o que ela declarava era que queria apenas deixar o convento em que se encontrava.

Inicialmente, quando confrontada pela Inquisição, a ré confessou abertamente seus delitos e os motivos que a teriam levado a praticar cada um deles. José Pedro Paiva (2002, p. 199-200) afirma que a confissão completa e irrestrita, as vezes até de delitos que não eram da alçada da Inquisição, era uma das estratégias possíveis para lidar com o tribunal. Enquanto alguns réus negavam todas as acusações, outros confessavam tudo, até mesmo delitos sobre os quais não haviam sido questionados, na tentativa de se verem livres da instituição o mais rápido possível. Inicialmente esse parece ser o caso de Francisca Josefa, até que seu processo tem uma guinada e a religiosa passa a negar tudo que antes havia relatado.

Conforme as sessões se sucediam Francisca alterou tudo que outrora havia relatado, negando ou diminuindo cada um de seus delitos, inclusive a acusação de envenenamento que apresentou ao tribunal. Ao se sentar pela primeira vez frente ao deputado, Francisca alegou que teria cometido um desacato a eucaristia, cuspiendo a hóstia consagrada em um livrinho de orações malditas que teria escrito de próprio punho. Posteriormente, ela teria se arrependido desse terrível erro e enviado a espécie sacramental ao padre Manuel da Cruz para que ele desse

um destino digno a partícula. Porém, quando em outras sessões a religiosa foi novamente questionada sobre esse delito, sua resposta muda completamente e a ré passa a declarar que:

(...) a partícula que enviou ao padre Manuel Lopes da Cruz na forma que já tem dito a tal partícula não era consagrada e só um pedaço de hóstia que a ré fez em forma de partícula e assim a remetera fingindo este horrendo desacato só com o fim e tensão de que tendo notícia dele o Santo ofício a mandasse tirar deste mosteiro (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 69).

A justificativa alegada pela ré para mudar sua narrativa nos chama a atenção. Francisca passa a dizer, não só nesse momento, mas em vários outros da fonte, que não teria efetivamente pecado, mas sim construído uma narrativa de pecados horrendos na intenção de ser ouvida pelo Santo Ofício. Seu objetivo com isso era pedir ajuda ao tribunal para que eles, horrorizados com seu caso, pudessem tirá-la do mosteiro em que vivia e levá-la para outro convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 68). Francisca via no Santo Ofício uma saída para seu conflito. De acordo com ela, sua alma não poderia ser salva no Convento de Nossa Senhora da Esperança de Abrantes e por isso ela pedia diretamente ao tribunal, assim como outrora pedira a Deus e talvez ao demônio, para que fosse retirada daquele lugar (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 67). Para desgosto da freira, o Santo Ofício alegou que não ia e não poderia realizar sua vontade. De acordo com a instituição, não cabia a eles decidir sobre a mobilidade dos conventos. Segundo o tribunal, quem poderia ou não deixar um convento ou transferir uma religiosa para outro cenóbio era a Sé apostólica e apenas ela tinha poder para tal (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 95). Assim, apesar da tentativa alegada pela ré de usar a Inquisição para sair de seu convento, a instituição deixou claro que não existia possibilidade de o Santo Ofício realizar esse intento.

A vontade de deixar o convento não foi uma exclusividade de Francisca Josefa, os pedidos feitos por religiosas aos superiores dos conventos para deixar a clausura ocorriam com alguma regularidade. De acordo com Maria Eugênia Fernandes (1992, p. 161-162), a maior parte desses pedidos eram por alegações de saúde das religiosas, que precisavam sair da clausura para se tratar, mas havia ainda quem pedisse para sair do claustro temporariamente para visitas familiares ou que pedissem para se recolher em outro mosteiro. Isso nos mostra que talvez Francisca pudesse ter solicitado a troca de convento junto aos seus superiores, mas por alguma razão ela decidiu seguir um outro caminho, o da Inquisição. Apesar do tribunal alegar não ter poder para retirar uma religiosa de seu mosteiro, a verdade é que o envio de freiras aos cárceres do Santo Ofício por ordem da instituição foi uma realidade relativamente comum na modernidade. Georgina Silva Santos (2020, p. 443) aponta como no século XVII várias freiras cristãs-novas foram levadas aos cárceres da Inquisição de Coimbra, como consequência da

perseguição aos judaizantes na região. Provavelmente Francisca conhecia histórias de religiosas que foram enviadas a prisão da Inquisição, pois, ao ter seu pedido de transferência negado, a religiosa alterou novamente sua estratégia e passou a pedir para ser enviada para os cárceres da Inquisição de Lisboa.

A ação da religiosa nos mostra o seu desespero para deixar o mosteiro, já que a fama dos cárceres da Inquisição no período não era das melhores. Os ratos eram figuras constantes no local, dividindo espaço e disputando comida com os presos, as águas eram sujas e os excrementos dos presos ficavam com eles por dias antes de serem jogados fora (Braga, 2015, p. 56-57). De acordo com Isabel Drumond Braga (2015, p. 55-56), para analisarmos a vida no claustro é preciso termos em mente que o conceito de higiene da modernidade era muito diferente do nosso, onde a ausência de banhos e a convivência com animais e parasitas era comum, mesmo nas casas das famílias. Ainda assim, a própria Inquisição reconhecia que a questão da salubridade do ambiente não eram, nem de longe, as ideais.

Se Francisca conhecia o funcionamento daquela prisão, o considerou um problema menor do que o que vivia no convento, pois ao ouvir do Santo Ofício que não seria transferida por eles para outro convento, ela passou a dizer que mentiu ao voltar atrás em suas culpas, passando a alegar que todos os atos terríveis que anteriormente confessara eram verdadeiros. Além disso, segundo a religiosa ela teria ainda mais delitos para confessar, mas que apenas o faria se fosse levada para a prisão em Lisboa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 66).

Quando confrontada com esse pedido, a Inquisição passou a deliberar sobre o que deveria ser feito com a ré. Um dos principais objetivos da instituição era, como já vimos, a busca pela verdade dos fatos. Como aponta Bethencourt, (2000^a, p. 156-157) a instituição buscava sempre o arrependimento verdadeiro que vinha acompanhado de uma confissão honesta. Era preciso uma confissão completa para entender o que se passou e o que a consciência do indivíduo ditava, aplicar as penas e corrigir o comportamento da religiosa. A questão para o tribunal passou a ser como conseguir de Francisca uma confissão integral e verdadeira já que, de acordo com o Santo Ofício, retirar a religiosa do convento e enviá-la para o cárcere estava fora de cogitação pois:

(...) que se esta ré for mandada pôr em um cárcere e tratada com rigor, não só se lhe quebra a sua apresentação e se farão públicas as suas culpas, com geral escândalo de toda aquela comunidade, mas também se dá ocasião e que esta miserável entre em alguma desesperação e rompa em maiores absurdos sendo tudo mais alheio da piedade do Santo ofício e nas firmezas e segurança de seus procedimentos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.136-137).

A ida da religiosa aos cárceres do Santo Ofício, segundo esse argumento, poderia incorrer em um escândalo de culpas públicas que o tribunal tentava a todo custo evitar. Para além disso, havia ainda o risco de incentivar o comportamento que a religiosa vinha apresentando, ao invés de corrigi-lo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.128). Sendo assim, o desejo da ré foi negado veementemente. Para tentar novamente alcançar uma confissão integral, o conselho geral solicitou uma nova sessão, e pediu, de forma bastante direta, que o deputado responsável pelo caso deixasse claro à religiosa que aquela era a última chance que lhe era oferecida para que ela se arrependesse de seus delitos, antes de se ver frente ao rigor total da instituição.

A ameaça, contudo, foi inútil. Francisca seguiu irredutível em dizer que apenas iria confessar todos os seus delitos no cárcere do tribunal, chegando inclusive a declarar que nem a fogueira a faria mudar de ideia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 132). A isso o tribunal declara que:

não posso entender outra coisa senão que esta ré só percebeu que esta diligência que agora se fez com ela unicamente se dirigia a intimidá-la para assim desistir do seu intento por estar diabolicamente convencida que o Santo ofício (...) a de tirá-la deste mosteiro (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.132).

Tendo o blefe falhado, a instituição voltou a discutir sobre o que se deve fazer com a religiosa. Novamente se entendeu que a mandar ao cárcere estava fora de cogitação. Surgiu então um debate sobre enviar a religiosa ao tormento, para arrancar a sua confissão sob tortura. Porém, os réus apresentados, ou seja, aqueles que chegavam ao tribunal sob confissão espontânea, não poderiam ir ao tormento, de acordo com o regimento em vigor, e por isso o conselho declinou dessa ideia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 136).

Os privilégios de Francisca a mantiveram no convento quando sua intenção era deixar o espaço, sendo essa uma das justificativas para negar sua ida ao cárcere, mas também a deixaram longe das torturas. Ao fim, sem muitas opções mais, a Inquisição optou pelo que talvez fosse a pior das opções para a religiosa. Após exigir tantas vezes o cárcere da Inquisição, a religiosa perdeu a briga de blefes contra o tribunal e foi mandada para uma prisão, mas a de seu convento (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.142). Ao invés da “liberdade” da prisão inquisitorial, Francisca acabou ainda mais limitada no convento, uma situação que ela particularmente desprezava e que, de acordo com seu processo, lhe trouxe muito sofrimento. Um sentimento semelhante ao que foi retratado nos processos de Isabel Felipa de Santo Antônio e Francisco de Santa Rosa dos Açores, que também se viram confinados às prisões conventuais, e não deixaram de demonstrar o ódio que sentiam por esse lugar, fosse com blasfêmias, maldições e choros, como no caso das freiras, ou através de uma tentativa de fuga, no caso do

franciscano.

A prisão conventual estava prevista como uma das punições possíveis para os religiosos e religiosas em clausura que descumpriam as regras internas de seus conventos. O encarceramento nas prisões do convento era uma pena severa para aquelas que cometiam delitos graves, deixar entrar homens nos conventos, no caso das freiras, matar ou tentar matar outro membro do corpo conventual, razão que levou Isabel Felipa a prisão de seu mosteiro, ou descumprir a clausura. Uma vez preso, o religioso ou a freira ficavam proibidos de escrever cartas ou se comunicar de qualquer forma com o mundo exterior. Muitas vezes a restrição física no interior das prisões era completa e os religiosos, inclusive as freiras, acabavam presos por grilhões em sua prisão (Caldeira, 2021, p. 41). De acordo com Arlindo Manuel Caldeira (2021, p. 41), apenas padres gerais, provinciais da ordem e bispos poderiam condenar alguém a cumprir pena nas prisões dos conventos. Esse foi o caso de Isabel e de Francisco, que já estavam presos a mando de seus superiores das ordens antes da Inquisição surgir no convento. Esse, entretanto, não foi o caso de Francisca Josefa. Ao discutir o caso de Francisca internamente, a Inquisição alegava que não tinha poder para determinar quem ficava ou saía do convento. Em teoria, o tribunal não poderia usar a prisão do convento como uma extensão de sua prisão particular, mas foi justamente isso que ocorreu.

A prisão do mosteiro da Esperança da Vila de Abrantes passou a ocupar um lugar semelhante ao que ocupava o cárcere inquisitorial no trabalho do Santo Ofício. Presa em seu convento, Francisca Josefa passou a esperar pelo deputado responsável por seu processo isolada, dependente e confinada em um espaço limitado, assim como ficavam os réus que frequentavam os espaços de reclusão do Santo Ofício. Na mente e no discurso da ré, entretanto, a prisão do convento ocupou um lugar ainda pior. Francisca declarou em seu processo que:

que por se ver presa, especialmente no cárcere deste mosteiro fora tal a sua aflição e impaciência que nos dias que nele esteve fizeram 15 ou 20 atos de desesperação proferindo neles que Deus e toda a corte do céu lhe tinha ódio por lhe parecer que a desamparavam (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.149).

A ré via as prisões da Inquisição como um livramento, mas suas tentativas de manipular o tribunal se mostram infrutíferas e a levaram para o mesmo destino de Isabel Felipa e Francisco de Santa Rosa, a prisão do convento, que os três declararam odiar. Enquanto as duas freiras jamais chegaram a conhecer as verdadeiras prisões do Santo Ofício, ficando apenas dentro de seus mosteiros, Francisco de Santa Rosa não teve o mesmo destino, e o que para Francisca Josefa era um objetivo, para o religioso acabou sendo seu fim.

Francisco de Santa Rosa foi denunciado a Inquisição pelos seus irmãos de ordem do

convento de São Francisco da Horta nos Açores, onde vivia. O religioso estava preso no convento por atentar contra a ordem conventual e foi enviado ao Santo Ofício após tentar fugir do local. Ele teria usado um grilhão que estava na prisão para arrebentar uma das paredes e fugido pelo buraco. Antes de realizar a fuga, ele teria desenhado nas paredes da cela duas figuras demoníacas que possuíam asas, galhos nas cabeças e lanças nas mãos. Da boca desses personagens saíam as seguintes frases: “este ser foi meu amigo”, “vamos embora para onde não nos podem achar” e ainda “já que não tenho instrumento com que me matar vou deitar-me ao mar para acabar com a miserável vida e ficarem livres de mim” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 3).

Como o religioso vivia longe do tribunal, nos Açores, e havia sido acusado e não se entregado, a instituição decidiu trazê-lo de barco para Lisboa, para facilitar o julgamento. Ele foi então encaminhado aos cárceres do Santo Ofício e dali foi chamado para ter sua primeira audiência. Quando o processo de Francisco teve início, a Inquisição tinha um objetivo, compreender o que o réu queria dizer com as figuras demoníacas que desenhara nas paredes do convento. O tribunal questionou se o religioso tinha vontade de fazer um pacto e se aqueles desenhos e frases eram uma forma de representação da relação do réu com o maligno. A esse questionamento Francisco respondeu que:

(...) em nenhum tempo até agora, por mais oprimido que fosse, pretendeu invocar o demônio em alguma ocasião, mas antes sempre recorreu aos auxílios divinos como firme e fiel católico educado no grêmio da Igreja na qual protesta morrer e viver, e que os absurdos que têm cometido na sua religião são a fim de o excluírem dela, por professar constrangido e obrigado por seus Pais (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 12).

Como vimos no primeiro capítulo, Francisco alegava ter sido forçado por seu pai a ingressar na vida religiosa, e assim como Isabel Felipa, dizia buscar formas de ser excluído da ordem. Esse intento levou o religioso a conhecer muitas prisões ao longo da vida. Anos antes de sua passagem pela Inquisição, ainda nos Açores, ele foi transferido para o convento de São Francisco da Vila das Lajes por ter fugido da prisão do mosteiro em que vivia anteriormente, onde também havia sido preso por fugir da disciplina conventual. Em Vila das Lajes, o religioso tornou a fugir e foi capturado perambulando pelos campos e então foi enviado para o convento de São Francisco da Horta, de onde, enfim, foi enviado ao Santo Ofício (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 9).

Francisco foi enviado da prisão para a mesa do tribunal e em seguida novamente remetido a prisão, de onde nunca mais saiu. Apesar de, na teoria, não ser uma forma de pena e sim de custódia dos réus, os cárceres do Santo Ofício acabavam por funcionar como uma outra

forma de tormento. Como já vimos, esses espaços reproduziam uma lógica precária de higiene da época moderna, mas pela forma como eram construídos e pelo isolamento e privação de liberdade que os caracterizavam, a situação tendia a ser pior do que era fora dele. Para além do convívio com animais e excrementos, os cárceres inquisitoriais eram frios, úmidos, pouco arejados, além de propiciarem uma alimentação deficiente para os presos. Esses componentes juntos o tornavam o lugar ideal para a proliferação de doenças físicas e mentais. Como demonstrado por Isabel Braga (2015, p. 56), era comum que, ao serem liberados pelo tribunal, os réus carregassem consigo marcas perpétuas das prisões, surdez, dores de dentes, febres, saúde fragilizada...

Nesse cenário marcado pela doença, havia uma grande preocupação com a presença de médicos licenciados que trabalhavam para a instituição. Os médicos ajudavam a desviar as acusações de crueldade que pesavam sobre a instituição, pois se os doentes tivessem atendimento e tratamento para suas mazelas, a instituições poderia seguir dizendo que possuía os princípios cristãos. Mesmo que as mazelas e doenças que estavam sendo tratadas fossem infligidas pelo tribunal e pelas condições as quais os réus eram submetidos na prisão (Santos, 2005, p. 228-289). De acordo com Georgina Silva Santos (2005, p. 285), ao submeter os acusados às pressões psicológicas e a tais penitencias físicas ao longo do processo, a Inquisição fabricava seus próprios doentes. Isabel Braga (2015, p. 173) afirma que muitas das mazelas que os presos adquiriam em sua passagem pelo tribunal os acompanhava para sempre, como uma marca perpétua deixada pela instituição. Em outros casos não havia tempo e espaço para uma melhora. Vários foram os réus que já frágeis, acabaram por perecer nas prisões.

Francisco foi um desses casos. Após ter sido ouvido uma vez pelo tribunal, o religioso foi enviado novamente para o cárcere onde adoeceu. O réu recebeu atendimento médico e foi sangrado em sua cela, conforme recomendava a medicina do período, mas não melhorou. Quando o médico retornou para ver como ele estava pouco havia para se fazer. Um padre foi chamado para ouvir uma última confissão do franciscano. No dia 18 de janeiro de 1762, as oito da noite, Francisco faleceu em sua cela, sendo velado pelo preso com quem dividia o espaço (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 24-25). Após 5 meses no cárcere, o franciscano faleceu de morte natural, sem a liberdade que quis encontrar quando fugiu de seu convento nos Açores (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 29). Esse foi o fim de seu processo, que não tem libelos nem julgamento, apenas o silêncio da morte.

O cárcere não foi, contudo, apenas o calvário que representou para Francisco. Para Maria do Rosário, ele se tornou um novo lar. Após ser expulsa de seu convento pelo provincial de São Domingos, Maria foi enviada pelos dominicanos para uma casa particular para ficar em

clausura provisoriamente e em seguida, a mando do Santo Ofício, a ré foi levada para os cárceres da Inquisição, onde passou por seu processo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 5). A relação de Maria com o cárcere é muito diferente do que viveu a maioria dos réus aqui examinados, uma vez que ela não terminou após sua sentença. Como veremos no próximo capítulo, por uma série de razões, a religiosa foi condenada a cumprir sua pena nas prisões, de forma perpétua (Biblioteca Nacional de Portugal, 1747). Esse espaço se tornou então a nova casa de Maria, e a própria instituição encontrou formas de integrar a religiosa.

Em seu segundo processo, que não avançou para além das investigações iniciais, Maria já estava vivendo nos cárceres e isso nos permite ter um breve vislumbre de como era sua rotina na instituição após ser penitenciada. Maria dividia sua cela e sua rotina com outras mulheres, mas estas eram sempre uma companhia temporária. De acordo com a fonte (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1752, f.1), as companheiras de cela da religiosa mudavam com alguma frequência, fosse por comodidade, fosse porque elas deixavam a prisão após algum tempo. Além de dividir cela com várias pessoas ao longo do tempo, Maria também recebeu um trabalho no cárcere, ela passou a trabalhar na cozinha do lugar. Além de ocupar boa parte de seu tempo com o serviço da cozinha, ela ainda fazia serviços de costura e rezava no tempo que lhe sobrava (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1752, f. 7). Não é possível sabermos quantos anos Maria viveu assim, mas fica claro que de alguma forma a religiosa conseguiu encontrar uma rotina para si naquele espaço. Mantendo um trabalho na cozinha, atividades cotidianas como as costuras e as práticas da sua fé, ainda que essa estivesse em xeque pela Inquisição.

Para Maria do Rosário e Francisco de Santa Rosa o cárcere foi uma realidade, uma vivência que marcou de forma irrevogável a vida e morte dos dois religiosos. Já para Francisca Josefa ele foi uma esperança não realizada de se ver longe de seu convento. Para todos eles, foi um espaço de complexidades, assim como era a própria Inquisição. Um lugar onde múltiplas vivências e destinos eram possíveis, onde a morte, a fuga, a hipervigilância constante, a sujeira, e a companhia das mais diversas pessoas aprisionadas naquele espaço se embrincavam na rotina dos réus do tribunal.

4.3 O processo de ponta cabeça

Cada processo do tribunal da Inquisição tem as suas particularidades, e o mesmo ocorre entre os processos de religiosos acusados de feitiçaria que temos estudado. Contudo, apesar das diferenças de cada caso, os processos deveriam seguir uma estrutura comum, pensada e estruturada pelos regimentos. Da apresentação dos réus até a estrutura das sessões, tudo era pensado previamente e ocupava um lugar específico dentro dos autos.

Um dos processos que estudamos, contudo, não segue à risca a estrutura de funcionamento do tribunal. Trata-se do processo de Isabel Felipa de Santo Antônio, que por uma série de questões logísticas teve suas sessões feitas por Hugo Maguire, comissário do Santo Ofício na Ilha da Madeira e confessor do convento de Nossa Senhora das Mercês do Funchal, onde vivia a ré. Um homem que apesar das muitas funções que ocupou, não tinha o treinamento, nem as qualificações para ser juiz do tribunal. Junto com ele atuou o seu notário, Manoel Lourenço Monteiro, que assim como Hugo, não estava familiarizado com o funcionamento dos autos.

Poucos agentes foram mais importantes no andamento de um processo que os inquisidores e os notários que nele trabalhavam. Essas figuras estavam em contato direto com os réus ao longo das sessões e podiam analisar suas repostas, ações e emoções quando confrontados pelas instituições jurídicas. Os Inquisidores eram os responsáveis por formular as perguntas e guiar os caminhos pelos quais seguiam os processos, e de certa maneira guiam, ainda hoje, os estudos que nós, historiadores, realizamos. Carlo Ginzburg (1989, p. 181) nos explica que aquilo que hoje podemos estudar, tomando como fontes os processos inquisitoriais e jurídicos, só é possível porque atravessamos o filtro daquilo que os juízes consideraram pertinente questionar aos réus. São muitas as informações que gostaríamos de saber enquanto pesquisadores e que jamais poderemos ter acesso, já que as perguntas necessárias para as obter não foram feitas pelos agentes em suas épocas, pois não eram parte de seus objetivos.

As respostas dos réus são ecos das perguntas dos inquisidores. É no diálogo entre o que quer entender o agente, as pressões que ele realiza para alcançar o seu intento, e o que entende o réu dos atos que realizou e no que acreditou que se dá o processo que chega até nós (Ginzburg, 1989, p. 120). Da mesma maneira, assim como o inquisidor decidia quais perguntas deviam ser feitas e quais conhecimentos não o interessava, como demonstrado por Bruno Feitler (2014b), cabia ao notário realizar um segundo filtro entre aquilo que era dito nas sessões e o que ele considerava válido anotar nos autos, que consequentemente é o que podemos ler enquanto pesquisadores.

Inquisidores e notários ocupavam um lugar em que nós, como historiadores nunca poderemos ocupar, frente a frente aos acusados, capazes de ver seus gestos, ouvir suas vozes, tomando posse de tantas ações que nos escapam pela natureza de nossas fontes. Sendo tão agentes quanto os réus, é a partir do olhar desses agentes que nós podemos ter acesso a um fragmento da vida, das angústias e dos pensamentos daqueles que se viram frente a mesa do tribunal.

Apesar de seus papéis cruciais no desenvolvimento dos processos, inquisidores e

notários tentavam se apagar dos autos. O que pensavam sobre os casos que viam, que modo estruturavam os processos e como escolhiam o que deveria ser incluído nas anotações e o que ficaria de fora dos autos. Nada disso era incluído pelos agentes nos documentos em geral. Esse posicionamento dos agentes nos processos, ou a falta dele, era definido pela própria Inquisição, que estabelecia de forma clara em seus regimentos o lugar que o inquisidor deveria ocupar, o de juiz imparcial. Segundo Alécio Nunes Fernandes (2013, p. 518), não cabia ao inquisidor julgar ou opinar nos casos, apenas tomar os depoimentos dos réus e em seguida enviar para os promotores para que esses sim pudessem realizar o libelo, julgar e dar as penas respectivas aos acusados.

Eventualmente, em casos específicos, os responsáveis por guiar as sessões não eram inquisidores de carreira. Entre esses casos está a maioria dos processos de freiras que aqui estudamos. Enquanto os religiosos eram julgados no Palácio dos Estaus, casa da Inquisição, as mulheres em sua maioria, como já vimos, foram julgadas em seus próprios conventos. Tirando Maria do Rosário, que estava presa nos cárceres e por isso próxima à máquina inquisitorial, e o caso de Joanna Maria de Nazareth, a primeira das freiras a ser processada e que, em certa medida, vivia próxima a Inquisição, em seu convento no subúrbio de Lisboa, todas as outras religiosas foram julgadas por outros agentes que não inquisidores. A maioria dos processos foi levada a frente pelos deputados¹² do Santo Ofício, mas o de Isabel em especial foi conduzido por um comissário¹³ da instituição, cujo trabalho original não era realizar um processo.

Os inquisidores - além de juristas - eram também o rosto do Santo Ofício, e carregavam consigo um grande peso simbólico. Dentro da hierarquia interna da instituição eles não vinham em primeiro lugar, mas eram os responsáveis por representar o tribunal nas cerimônias públicas. Suas ações e comportamento representavam a própria Inquisição mais do que o de qualquer outro dos agentes e, portanto, era esperado dos inquisidores um comportamento irrepreensível publicamente. Suas aparições eram ritualizadas e controladas a todo tempo, como demonstraram Paiva e Marcocci (2012b, p 252-253). Sabendo que o Santo Ofício pretendia construir uma imagem de infalibilidade, cabia a sua figura pública ser o estandarte dessa máxima.

A importância dos inquisidores, tanto para o andamento de um processo, quanto para a

¹² Os deputados eram magistrados auxiliares que deveriam trabalhar junto aos Inquisidores nos processos. Eles tinham direito a voto e a opinar nas decisões processuais e poderiam ser promovidos a inquisidores. (Marcocci; Paiva, 2012b, p.39)

¹³ Os comissários eram os agentes da Inquisição em território ultramarino. Deveriam ser eclesiásticos alfabetizados, do reino e apresentarem limpeza de sangue. Eles eram responsáveis por fazer e enviar diligências ao Santo Ofício além de serem os responsáveis por ouvir os testemunhos em casos de inquéritos que deveriam ser remetidos ao tribunal. (Feitler, 2019, p.102-103)

imagem do tribunal, fez com que esse cargo fosse muito desejado, mesmo que ele não fosse o cargo mais importante. O Santo Ofício foi uma instituição que se formou tendo como base uma forte hierarquia interna, que era estabelecida pelos regimentos. Segundo explica Bethencourt (2000^a, p. 38), a organização hierárquica que se estabeleceu dentro da instituição desde o início de sua consolidação em Portugal foi fundamental para manter toda a estrutura de atuação e comunicação da instituição funcionando. Dentro desse sistema havia três níveis básicos que dividiam as atividades: no primeiro nível estavam os comissários, os notários e os visitantes das naus; no segundo, vinham os deputados, promotores e inquisidores e no nível mais alto da hierarquia institucional vinha o inquisidor geral e os membros diretos de seu gabinete, como os deputados do conselho. Esses níveis precisavam estar alinhados e trabalhar juntos para que a Inquisição pudesse funcionar da forma desejada. Bruno Feitler (2014a, p. 109) aponta que nesse sistema de hierarquias, todos os agentes tinham a sua função e necessidade, mas alguns cargos eram mais desejados que outros, e ser promovido na hierarquia era o grande desejo dos que serviam a instituição.

Aos postulantes a cargos inquisitoriais era exigido a apresentação da limpeza de sangue, ou seja, atestar que a linhagem estava isenta das chamadas máculas de sangue (Jacóme, 2014, p. 89). Isso significava comprovar que não havia entre os antepassados do indivíduo nenhum parente cristão-novo, uma exigência comum a quase todas as instituições portuguesas no período moderno, conforme aponta Fernanda Olival (2015, p. 341-342). No caso dos deputados e inquisidores, além da limpeza de sangue era exigido ainda que os candidatos fossem preferencialmente membros da nobreza portuguesa. Feitler (2014a, p. 116) alega que essa obrigação de nobreza para alguns cargos limitava a ascensão na carreira inquisitorial para aqueles que vinham de famílias plebeias.

Além dessas obrigações, havia ainda a exigência de que os membros do tribunal tivessem feito votos em ordens religiosas e fossem formados em teologia ou direito canônico (Feitler, 2014a, p. 115). Quando falamos dos inquisidores portugueses, eles eram muitas vezes mais juristas do que teólogos. Bethencourt (2000^a, p. 126-127) explica que a maior parte dos inquisidores era formado em direito, normalmente em Coimbra, com um amplo estudo nas leis, o que não nega seus conhecimentos enquanto clérigos, mas exemplifica a importância que a Inquisição portuguesa deu a questão do direito dentro da instituição.

Os cargos de deputados e inquisidores, apesar de serem o meio dessa pirâmide hierárquica, já não estavam disponíveis para a ampla maioria de seus agentes. A grande quantidade de exigências, incluindo a nobreza familiar, eliminava a possibilidade de promoções para grande parte daqueles que estavam na base da pirâmide inquisitorial. Dificilmente notários,

comissários e visitantes conseguiam subir dentro da hierarquia institucional, como argumenta Feitler (2014a, p. 114-115), caso não fossem nobres, eles não poderiam ascender até o nível seguinte e ocupar o cargo de Inquisidor, ainda piores eram suas chances de chegar ao conselho geral.

Mas o que fazer quando essa estrutura tão bem pensada para o Reino se mostrava insuficiente e não havia inquisidores ou deputados disponíveis para julgar? Quem seria o responsável por tocar um processo quando a máquina inquisitorial estava distante do réu? Esse foi o entrave pelo qual passou o tribunal no caso de Isabel Felipa de Santo Antônio que vivia no convento de Nossa senhora das Mercês do Funchal, distante aproximadamente 972 quilômetros de Lisboa, onde estava a sede do Santo Ofício.

Isabel não foi a única ré das possessões atlânticas a ser julgada pela Inquisição portuguesa, pelo contrário. Eram comuns réus do Brasil, das colônias africanas e mesmo dos açores na Inquisição de Lisboa. Contudo, em geral eram esses réus que se deslocavam até a instituição. O andamento normal de um processo atlântico era feito por partes, primeiro se ouviam as denúncias, em seguida se remetiam as mesmas a Lisboa e, caso a Inquisição entendesse que o caso deveria ser julgado, o acusado era enviado para Lisboa para ser ouvido pelo Santo Ofício. Conforme explica Vainfas (1997, p. 223-224), no início do funcionamento da Inquisição portuguesa esse movimento de colhida de denúncias e comunicação com o tribunal era feito pelos visitantes e bispos locais, mas com o tempo o Santo Ofício formou uma rede de agentes espalhados pelos territórios ultramarinos. Suas colônias e ilhas atlânticas passaram então a contar com a figura dos familiares e dos comissários.

A rede de comissários do Santo Ofício se consolidou na segunda metade do século XVII e esteve espalhada ao longo de todo o Atlântico (Vainfas, 1997, p. 223). Esses agentes, que deveriam ser os clérigos mais ilibados da região em que viviam, eram os responsáveis por tomar as denúncias e testemunhos dos casos que cabiam ao Santo Ofício nos espaços em que não havia tribunais. Cada comissário deveria ter um notário para ajudá-lo em seu trabalho de representante da instituição nos lugares remotos do reino lusitano e seu império atlântico (Feitler, 2019, p. 100-101).

Foi assim, através do trabalho de um comissário, que o caso de Francisco de Santa Rosa dos Açores chegou ao conhecimento do tribunal. Manuel Furtado de Mendonça foi o comissário responsável por colher as denúncias contra o franciscano e por comunicar o caso ao conselho em Lisboa. Uma vez cientes do caso, e considerando que ele era grave e que um processo deveria ser aberto para investigar a questão, o Santo Ofício, enviou uma ordem de transferência para que o réu fosse levado a Lisboa, para os cárceres da instituição (Arquivo Nacional da Torre

do Tombo, 1762, f. 16). Conforme vimos acima, uma vez em Lisboa ele foi transferido para o cárcere como era comum aos presos que aguardavam julgamento, e nele acabou por falecer.

Inicialmente, o processo de Isabel seguiu a mesma trajetória, sendo o comissário Hugo Maguire o responsável por ouvir as freiras do Convento de Nossa Senhora das Mercês, juntar as denúncias e enviá-las para Lisboa. Contudo, a Inquisição optou por não tirar Isabel de seu convento, apesar dessa possibilidade estar disponível para o caso da religiosa, uma vez que ela não era confessa. Ao escolher manter Isabel na Ilha da Madeira, a Inquisição criou um problema para si, já que não havia um tribunal no território da Ilha com uma estrutura jurídica pensada e preparada para dar andamento aos processos, pois esse território, assim como todos os do Atlântico português estavam sob a jurisdição do tribunal de Lisboa.

A existência de processos que se realizavam fora da casa das audiências do tribunal estava prevista no regimento de 1640 (Regimentos [...], 1996, p. 704). Era comum que os processos de religiosas não fossem tocados por inquisidores. Ao olharmos para nossas fontes podemos constatar que quase todas as rés que enfrentaram seus processos de dentro de seus conventos foram ouvidas por deputados, com exceção de Joana Maria de Nazareth. Essa organização estava estabelecida de forma clara pelo documento. Não cabia aos inquisidores se locomoverem para tomar audiências, era o réu que deveria ir ao tribunal e, caso isso não fosse possível, como no caso das religiosas que viviam em clausura em seus mosteiros, um deputado e um notário deveriam ser enviados para realizar a diligência.

Ao escolher manter Isabel no Funchal, a Inquisição precisava levar sua malha de julgamento até ela, assim como fez com Francisca Josefa e Antônia Máxima. Contudo, ao invés de enviar um deputado e um notário, talvez pela distância, talvez pelos custos envolvidos, o conselho seguiu outro caminho. A instituição determinou que o responsável por tomar os depoimentos de Isabel e realizar os ritos do processo seriam os agentes que já estavam na região, o comissário Hugo Maguire e Manuel Lourenço Monteiro, o notário que o acompanhava.

Diferente dos deputados, que com frequência acompanhavam os casos ao lado dos inquisidores e participavam das mesas de julgamento, os comissários estavam muito distantes do trâmite processual (Regimentos [...], 1996, p. 721). Como vimos, os comissários não estavam no mesmo nível hierárquico que os responsáveis por gerir um processo, e raramente poderiam chegar a ocupá-lo, mas isso não impediu que Hugo Maguire fosse temporariamente promovido ao lugar de juiz.

Ao receber as denúncias vindas da Ilha da Madeira, o inquisidor Luís Barata de Lima entendeu que o caso deveria ser julgado pelo tribunal, e para essa tarefa ele escolheu o comissário, alegando que ele seria o único no local com capacidade para realizar o processo

(Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 3). Porém o próprio Hugo Maguire, no entanto, discordava dessa capacidade alegada por Barata de Lima (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 7). Ao enviar novas denúncias sobre o caso, o clérigo se colocou a disposição do tribunal, mas ao mesmo tempo pediu para ser aliviado do fardo de tocar as diligências do processo. O religioso alegava que não era a melhor pessoa para o trabalho, pois além de comissário ele era confessor do convento e, portanto, de Isabel Felipa. Apesar de seus apelos, a Inquisição manteve o religioso no papel de juiz do caso.

O cargo de Hugo Maguire enquanto confessor do convento e a ligação que existia entre ele e as religiosas graças a esse papel, acabou se tornando uma questão ao longo do andamento do processo. Esse duplo espaço que ele passou a ocupar, de juiz do caso e confessor do mosteiro, eram opostos entre si. Os objetivos da confissão, isto é, de ouvir, aconselhar, oferecer a penitência e principalmente guardar segredo, não se coadunavam com o papel de juiz imparcial, que deveria comunicar aos deputados os delitos para julgamento. Hugo Maguire passou a negar suas obrigações enquanto confessor, o que não parecia ser uma atitude que o deixava confortável. Em mais de uma ocasião o religioso escreveu a Inquisição questionando sobre o que ele deveria fazer para sanar essa contradição e garantir o sacramento da confissão às religiosas, principalmente quando Isabel passou a pedir reiteradas vezes para se confessar.

Esta mesma madre Isabel Felipa do Santo Antônio me pediu muito que a ouvisse de confissão de que me escusei ao notário que me escrevia por que me parecia de forma ouvir de confissão a mesma de que estava inquirindo e muito mais sabendo as testemunhas que esta religiosa levanta as outras e tendo esta consta-me facilmente poderia dizer que eu inqueriria es vi do que tinha ouvido e sabida na sua confissão (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 78).

Antes do processo, Isabel vinham constantemente rejeitando o sacramento. Por anos a religiosa se recusou a confessar e a cumprir outras obrigações religiosas, como o jejum da quaresma. Após tanto tempo de recusa, ela decidiu pedir a confissão e recebeu uma negativa do religioso, que não se sentia confortável em manter os papéis de confessor e juiz ao mesmo tempo. Para a Inquisição, a questão tinha uma solução simples, deveriam conseguir um outro padre, de reputação ilibada, para dar as orientações espirituais à religiosa e oferecer a confissão quantas vezes fossem necessárias (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 84). Entretanto, seguindo o padrão que vimos no início desse capítulo, Isabel rejeitou qualquer um que não fosse o seu confessor solicitado. Todos os confessores que foram apresentados a ela não serviam. Uns ela não queria, outros dizia que não prestavam para ocupar esse lugar. Enquanto isso seu confessor seguia ocupando o papel de juiz e se negando a ouvi-la em confissão, mantendo a religiosa, para fins práticos, sem acesso ao sacramento. Isabel reforça a

complexa relação que se criava entre as religiosas e seus confessores. Apesar de ter negado a confissão por anos, quando passa a solicitá-la deixa claro que apenas Hugo serviria. Para Isabel, se a confissão não pudesse ser feita sobre seus termos, então não seria aceita de forma alguma (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f.103).

Com a participação de Hugo Maguire como juiz e de Manuel Lourenço como notário do processo, surgem ainda outras questões que marcam o andamento do caso e o diferenciam de um processo comum. Se os Inquisidores constantemente se apagavam do processo, não opinavam diretamente sobre os casos e tampouco se explicavam no documento, o comissário em seu papel designado de juiz faz o oposto. A figura de Hugo Maguire como agente está posta no processo a todo momento, em parte porque essa era uma de suas funções como comissário, e em parte porque ele pouco sabia sobre como deveria funcionar um processo inquisitorial na prática.

Ao fim de cada diligência enviada ao Santo Ofício cabia aos comissários escrever de seu próprio punho suas opiniões sobre as testemunhas que ouviu e as confissões e denúncias que colheu para o caso. Eles deveriam avaliar o conteúdo do que foi dito e as ações dos que foram ouvidos, e a partir disso declarar se as consideravam verdadeiras e qual crédito o tribunal deveria dar ao que foi relatado na comunicação (Feitler, 2019, p. 103). Cumprindo seu papel enquanto comissário, Hugo Maguire acrescentou vários comentários pessoais à documentação que encaminhou para Lisboa e a partir deles surge um vislumbre de Isabel sob uma ótica que não está presente nos outros processos.

A está pobre desgraçada religiosa é a dos principais desta ilha tem-se por fidalga como as estrelas, tem pouca paciência em tudo, não natural e sobretudo isto é moça com hábitos religiosos perseguida da carne e do demônio e por querer casar com um moço seu igual em parte e sem nota por lhe não darem o dote que ele pedia particularmente e quase em segredo foi esta pobre moça fechada e vexada e ultimamente enganada e constrangida a entrar e professar no convento de nossa senhora das Mercês das capuchas desta cidade aonde se acha por outras culpas presa há anos ela diz que nunca professara com Liberdade e vontade e só fizeram as cerimônias e dissera as palavras constrangida e por evitar maiores vexações de seus 2 irmãos e nisto lhe dou e o crédito pelo grande conhecimento que tenho da sua vontade gênio e perseguições. E ela tem pouca resolução e constância para resistir a todas essas vexações e tentações e nestes laborentos não faz as diligências que deve para se aproveitar dos auxílios que Deus por sua infinita bondade e misericórdia lhe dá ela está quase sempre em altas vozes perseguindo as freiras e levantando lhe falsos testemunhos (...) é de pouca verdade é esta religiosa e está muito aflita (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 102-103).

Hugo Maguire deixou claro o que pensava sobre a religiosa e o caso que estava ajudando a julgar ao descrever a ré, seus exageros e sofrimentos. O religioso, que parece conhecer não apenas a freira, mas sua família de grande fama na região, deixou claro que Isabel tinha um comportamento reprovável e vinha causando escândalo e dificultando a vida das demais

religiosas, mas ao mesmo tempo que relata seu mal gênio, o franciscano se compadece de seu sofrimento. Hugo Maguire é categórico ao afirmar para a Inquisição que Isabel fez os votos sob pressão familiar e descreveu a situação de modo bastante favorável para o argumento da religiosa que, como sabemos, estava tentando anular judicialmente sua profissão de fé. Sob o sigilo inquisitorial, sem incorrer em risco de entrar em conflito com a importante família de Isabel, o religioso não se furta a defender o posicionamento da mesma frente a questão de sua profissão forçada.

Outra particularidade presente no processo, que surge da presença do comissário no papel de juiz, é que, diferentemente de um inquisidor de carreira ou um deputado, Hugo Maguire não se sentia seguro sobre como gerir os autos. O próprio religioso declarou esse sentimento várias vezes ao longo da fonte. Isso acabou levando o Santo Ofício a explicar de forma detalhada como deviam ser tomados os exames de consciência da ré. Entre as correspondências trocadas entre o religioso e o tribunal, preservadas no processo, existe um modelo enviado pelo conselho geral, uma espécie de manual, contendo todas as perguntas que deveriam ser feitas à ré. Esse modelo contém todos os detalhes e os modos do Santo Ofício, a contar da apresentação da ré frente a mesa do tribunal, dos juramentos dos santos evangelhos que deveriam ser realizados, além das perguntas e do apontamento sobre onde deveriam vir as respostas dadas por ela (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 86-90). À margem desta correspondência Hugo Maguire fez a seguinte anotação:

Me pareceu conveniente fazer o segundo exame (...)e desejo saber se nisto acertei com o estilo desse santo tribunal e com o gosto de Vs Eminência para me servir de guia em semelhantes ocasiões, pois em tudo desejo acertar como é vontade de Deus e gosto de Vs Eminência (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 85).

Hugo Maguire seguiu à risca o manual enviado pela Inquisição, repetindo exatamente cada pergunta conforme o escrito do tribunal. Apesar da preocupação do religioso em fazer um bom trabalho, mesmo seguindo o modelo de instruções precisas enviados pelo Santo Ofício, ele e seu notário ainda não conseguiam repetir perfeitamente o estilo da instituição. Se Hugo Maguire não sabia ser juiz, tampouco Manuel Lourenço conhecia o modelo de anotações de um processo, por isso acabava por inserir no documento detalhes que provavelmente ficariam ausentes, caso em seu lugar estivesse um notário acostumado a esse trabalho. Em geral, os notários tendiam a anotar frações daquilo que era dito pelos réus. Se por um lado muitas respostas mais complexas eram relatadas em detalhes, quando olhamos para os processos é comum encontrarmos resumos do que foi dito, em geral em formatos como “disse que sim” e “disse que não”. No processo de Isabel, contudo, essas simplificações são raras, sendo as

respostas dadas pela ré anotadas de forma mais completa.

Em um determinado momento do processo, ao apresentar Isabel como religiosa professa, como pedia o estilo do Santo Ofício e o modelo enviado ao comissário, a ré interrompeu a sessão para fazer uma correção, declarando ser, na verdade, religiosa constrangida (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 92). Essa interrupção e correção de Isabel foram transcritas no documento por Manuel Lourenço, algo que provavelmente não teria ocorrido em outros processos, em que poucas intervenções como essas eram inseridas nos autos.

O notário, que também era religioso, costumava trabalhar com o comissário e estava acostumado a fazer anotações mais complexas do que era dito, já que o conselho geral deveria tomar decisões sobre iniciar ou não um processo a partir dessa comunicação. Desse modo, quanto mais completo fosse o relato, melhor. Isso se reflete nas anotações do processo, provavelmente porque ele também deveria ir para Lisboa, onde seria analisado pelos deputados para que a religiosa fosse julgada. Assim, as anotações curtas tradicionais dos processos inquisitoriais dão lugar a detalhes que seriam ignorados por outros agentes, como a manifestação da ré sobre a sua profissão de fé.

Ao expor dois agentes não acostumados ao andamento de um processo para tocar as diligências do caso de Isabel, o tribunal nos permitiu ver um retrato da ré que não existe nos demais casos. Essa dinâmica diferenciada nos possibilita ver o processo e as discussões internas que giram ao longo de sua produção, a partir do olhar de um juiz presente e de um notário detalhista, que descortinam aquilo que tantas vezes a instituição nos esconde ao longo dos documentos. Os autos de Isabel não são um exemplo do que era comum ao tribunal, pelo contrário, eles nos mostram o quanto da relação entre agentes e réus estabelecida nos interrogatórios se estruturava de forma diversa ao longo dos processos.

Cada documento inquisitorial produzido no contato entre réus e agentes do tribunal é um mundo único, com suas dinâmicas e particularidades. Ainda que o tribunal trabalhasse para uniformizar os processos e suas etapas era impossível apagar as individualidades dos réus e de seus casos. Confissão, cárceres, relações entre réus e agentes, cada um desses elementos era normatizado pelos regimentos de 1640, mas nenhuma dessas regras impediu que múltiplas visões e usos desses elementos se manifestassem ao longo das trajetórias dos religiosos julgados por Lisboa por suas relações com a magia herética.

CAPÍTULO V

“FORAM VISTOS ESSES AUTOS NA MESA DA SANTA INQUISIÇÃO”

CAPÍTULO V: “Foram vistos esses autos na mesa da Santa Inquisição”

RESUMO

O capítulo analisa os desfechos dos processos inquisitoriais envolvendo religiosos acusados de feitiçaria, destacando como nem todas os autos terminavam de forma homogênea ou previsível. O estudo examina o caminho decisório que conduzia à definição das penas, evidenciando que esse percurso não era linear, mas marcado por sucessivas instâncias de debate e interpretação. O capítulo enfatiza como essas decisões se construíam em uma zona de tensão entre a normatividade dos regimentos e a autonomia interpretativa dos juízes, dialogando com as reflexões de Pierre Bourdieu e António Manuel Hespanha sobre a natureza não automática da aplicação do direito. As sentenças são aqui compreendidas como interpretações juridicamente reguladas, mas pensadas a cada caso específico em uma dinâmica que produziu um direito específico a cada caso que se construiu partir das normas gerais. O capítulo oferece uma visão ampla sobre a construção dos desfechos inquisitoriais, evidenciando a complexa articulação entre burocracia, interpretação jurídica e práticas judiciais.

Palavras-chave: Sentenças; Debate Jurídico; Regimento

Introdução Nem todos os processos inquisitoriais terminavam da mesma forma. Na história da instituição algumas causas tiveram fins abruptos, muitas vezes causados pela morte dos acusados ou até mesmo pela fuga dos réus (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 395-396). Em alguns casos, o fim se deu sem maiores explicações, de modo que não sabemos se o processo não avançou ou se os fôlios se perderam no tempo. Mas em geral, o desfecho esperado de um processo do Santo Ofício era a sentença do réu. Públicas ou privadas, espirituais ou físicas, a Inquisição, como já vimos, possuía uma grande gama de penitências a serem aplicadas a cada caso.

O caminho para decidir o destino dos acusados não era linear. A trajetória comum à maioria dos casos que analisamos é que após a leitura do libelo de acusação eram lidos os autos do processo pela chamada mesa do Santo Ofício. Nela se reunia um grupo de inquisidores e deputados responsáveis por discutir os casos dos réus. Durante as discussões o grupo poderia concordar ou discordar com o entendimento uns dos outros. Após essa discussão e definição das penas pelos agentes do tribunal, os documentos relativos aos casos eram enviados ao Conselho Geral, que poderia ratificar a pena e encerrar o processo, pedir que fossem realizadas novas sessões com o réu, ou até alterar a pena inicial dada pela mesa.

Esses momentos de discussão, nos quais os agentes do tribunal se debruçavam sobre os autos para pensar suas implicações, o entendimento das instituições sobre o ocorrido e as penas que deveriam ser aplicadas, ocorriam em uma linha tênue entre a regra do tribunal e a autonomia dos juízes. Segundo Pierre Bourdieu (1989, p. 212-214), os juízes são aqueles que possuem capacidade técnica para interpretar os textos jurídicos, mas essa interpretação é feita de forma mais ou menos livre dentro de uma lógica de autonomia jurídica. As decisões judiciais, segundo o autor, se apresentam como uma interpretação regulada de textos ordenadores socialmente aceitos.

Antônio Manuel Hespanha (2019, p. 154) explica ainda que as decisões dos juízes eram “arbitrárias”, mas esse arbítrio precisava ser baseado nos dados objetivos do processo e das leis. A aplicação do direito, portanto, não é automática. As regras existem e devem ser usadas pelo legislador, mas sua aplicação não é direta. Segundo Hespanha (2019, p. 171), em um mundo em que as leis se completam e se sobrepõem cada caso é um caso único. Os juristas interpretam as leis e as aplicam de acordo com cada processo em particular. Os juízes não aplicam o direito geral ao caso particular, mas criam o direito para cada caso específico que se apresenta a eles, a partir das regras gerais que guiam o tribunal.

Cada processo Inquisitorial constituiu um universo único. Cada réu carrega consigo uma história e um conjunto de práticas e crenças que marcam sua trajetória no tribunal. Ao mesmo

tempo, todo processo estava inserido em um grande campo jurídico construído e pensado para atuar de forma burocrática. Cabia aos juízes interpretar cada caso à luz dos regimentos para definir o melhor fim para cada um deles individualmente. Será este processo de interpretação dos casos e aplicação das sentenças que iremos estudar neste último capítulo.

Ao longo deste capítulo iremos analisar os desdobramentos finais dos processos, entendendo de que forma os juízes justificam e aplicam as penas aos religiosos e religiosas, como eles constroem a argumentação que justificam essas penitências e de que modo eles inserem seus argumentos na lógica regimental. Também buscaremos entender, em alguma medida, aquilo que não está dito expressamente nas sentenças, mas que marcam a forma como o tribunal trabalhou e julgou esses casos.

Outro ponto que iremos analisar será de que forma os processos poderiam ser usados como espaços de discussão teológica em que a heresia e a feitiçaria, enquanto conceitos, eram colocadas em debate e de que maneira esse desenrolar teórico influenciava os casos. Além disso, também veremos a forma como o tribunal episcopal e a Inquisição trabalharam conjuntamente no caso de Isabel Felipa, e de que modo a participação dos bispos interferiu no julgamento inquisitorial. Buscamos assim um olhar amplo sobre como os casos de religiosos acusados de feitiçaria tem seus desfechos construídos pelos agentes e as justificativas que foram dadas por eles a cada processo.

É importante ressaltar, por fim, que nesse capítulo final buscaremos nos debruçar sobre todos os casos, mas dois processos ficarão ausentes de uma análise particular. São os de Francisco de Santa Rosa dos Açores, cujo processo se encerra com sua morte precoce e o de Francisco de São José, que não possui sentença, sendo constituído de uma sessão e se encerrando de forma abrupta. Uma vez que ambos se encerram sem sentença, suas análises não constaram no desenrolar do trabalho.

5.1 A ideia de heresia em disputa nos processos

A Inquisição era o tribunal de direito canônico responsável por julgar as heresias, um conceito inicialmente simples que se complexifica à medida que o Santo Ofício se estabelece, se consolida e trabalha para expandir sua ação. A ideia de heresia e o entendimento do que caracterizava cada uma delas enquanto um ato herege não se encerrava nas delimitações do regimento, mas estava em constante processo de discussão. Se o regimento definia que a feitiçaria, os pactos demoníacos e as superstições deveriam ser julgadas e punidas pela instituição, cabia aos juízes definirem onde cada caso se encaixava e se as ações dos réus poderiam ou não ser entendidas como atos heréticos.

Em algumas situações o próprio processo poderia se tornar espaço para esses debates. A heresia presente nos casos não estava sempre clara e a depender dos autos e de seu andamento ela seria posta em discussão pelos juristas da Inquisição. Se o direito era aplicado a cada caso dentro de suas especificidades, conforme defende Hespanha (2019, p. 171), então sua aplicação não era automática, mas envolvia diálogos, debates e disputas. Uma dessas disputas ocorreu no caso de Alberto de São Thomas, dominicano que serviu a sua religião no Brasil e se entregou ao Santo Ofício por ter feito um uso indiscriminado dos exorcismos.

A prática do exorcismo esteve envolvida em críticas e polemicas durante o medievo, sendo um dos ritos católicos a sofrer com os questionamentos dos reformados e até dos próprios fiéis, e por isso recebeu atenção do Concílio de Trento e foi reestruturada na modernidade. De acordo com Marcia Moisés Ribeiro (2003, p. 99-105), a Igreja sentia que era preciso combater as superstições na prática religiosa e, portanto, rituais como o exorcismo passaram a ser guiados por regras previamente definidas, que objetivavam tornar sua aplicação mais normatizada. Para isso, foi estabelecido o ritual romano de Paulo V. Essa normativa estabelecia orientações para validar o rito e instruir o exorcista em sua ação. Entre as regras criadas estavam a necessidade de que o religioso que iria praticar o exorcismo tivesse licença específica para tal e a importância de uma profunda investigação prévia relativa ao que acometia o fiel. Era fundamental entender se o que afligia o crente era realmente a ação do demônio sobre ele ou se era uma doença ou queixa de ordem natural. Apenas após ter certeza de que o mal que atingia o fiel católico era fruto de ação demoníaca é que o padre poderia iniciar o exorcismo. As normativas também estabeleciam a importância do decoro e da moral e por isso recomendavam que os exorcismos deveriam ocorrer sempre na Igreja, evitando ao máximo isolar o padre e o posseso.

Quando se confessou ao Santo Ofício, Frei Alberto deixou claro que não seguiu a maioria dessas instruções, uma vez que usou o exorcismo como prática constante, sem maiores investigações sobre as mazelas dos fiéis e muitas vezes praticando os ritos nas casas dos “energúmenos”. O religioso sabia que estava incorrendo em uma prática que descumpria as ordenações tridentinas, mas ele não foi o único clérigo a descumprir o recomendado. Marcia Moisés (2003, p. 106) explica, ao analisar as regras previamente determinadas para o exorcismo, que essas regulamentações deixam claro não apenas o que era estabelecido como forma correta de aplicar o ritual, mas também a miríade de infrações possíveis, com variados casos de religiosos acusados de terem se aproveitado do ritual para abusar de fiéis ou por cobrar pelos exorcismos, ambas práticas proibidas.

Os erros de Frei Alberto, entretanto, eram de outra natureza. O que o religioso fazia era

abusar do rito, aplicando exorcismos de forma indiscriminada, exorcizando os fiéis que o procuravam sem a investigação minuciosa recomendada, na tentativa de evitar que eles procurassem os feiticeiros negros da América portuguesa. Além disso, o dominicano fazia seus rituais nas casas dos fiéis, além de benzer e exorcizar objetos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f.4-5). Ele alegava ter baseado parte de sua prática no manual de Remigio, um dos livros de exorcismo mais populares em Portugal no período. Esse manual foi traduzido para o português em 1694, e alcançou o auge de sua popularidade no século XVIII. De acordo com Phillipe Sartin (2019, p. 74), o manual de exorcismo do padre Remigio não trazia nada de original em comparação com os demais de sua época. Segundo o autor, ele tratava da virtude do exorcista, dos sinais de possessão e dos momentos em que era necessário o exorcismo, além de trazer vários salmos, orações e litanias que poderiam ser usados durante a prática. Mesmo tendo sido um manual de uso comum na época, como descrito por Sartin, é ao manual de Remigio que Antônio credita parte das práticas que pôs em ação, muitas que se aproximavam largamente de uma lógica de superstição e feitiçaria, como por exemplo a confecção de bolsinhas de proteção.

Disse mais que ele declarante por instrução do mesmo livro dizia as ditas pessoas enfermas que lhe dessem mirra, ouro moído, serra, sal, folhas de oliveira, arruda e cada uma dessas coisas benzia de parte e depois as misturava, e repartia em quatro ou mais partes e cada uma delas metia em uma bolsinha, e as mandava meter nos cantos dos colchões das pessoas enfermas e também que as trouxessem consigo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 5).

A semelhança entre os objetos feitos sob instrução do frei Alberto e as bolsas de mandinga, objeto de proteção mágica popular confeccionada por mandingueiros, em geral homens negros, chama a atenção nesse relato. O uso de amuletos mágicos para a proteção era conhecido e comum na Europa desde a Idade Média, mas esteve sempre associado a figura de feiticeiros. Segundo Daniela Calainho (2008, p. 94-95), no final do século XVII, as bolsas de mandinga se tornaram bastante populares no reino ibérico, com brancos e negros procurando mandingueiros em busca de amuletos de proteção. Conforme a autora, o conteúdo de uma bolsa de mandinga era variável. Dentro do objeto, que podia ser feito de couro, veludo, chita ou seda, poderiam estar elementos que iam desde ossos de defuntos, papéis com orações, sementes, pedaços de hóstia, até partes do altar. A bolsa que servia para proteção devia ser usada junto ao corpo e seu poder crescia de acordo com sua preparação, sendo que muitos buscavam benzer o amuleto para torná-lo mais forte (Calainho, 2008, p. 98). Na tentativa de afastar seu rebanho dos remédios dos feiticeiros da colônia, Frei Alberto acabou por se aproximar das práticas realizadas por eles e vistas como feitiçaria pela Inquisição. Consciente de que agia de forma

contrária à ortodoxia, ele procurou o tribunal quando retornou a Lisboa.

A grande questão que surge para o Santo Ofício, já que estava findada a fase de apresentação do réu, era definir se a distância entre os rituais do Frei Alberto e o exorcismo recomendado pela Igreja, bem como sua aproximação com as práticas de magia e superstição, eram suficientes para que ele fosse considerado herege e feiticeiro ou se sua boa intenção tinha peso o bastante para diminuir seus erros. Para isso, a Inquisição chamou 4 qualificadores para darem a sua visão do caso. Os qualificadores eram sacerdotes, especialistas em teologia, que deveriam dar seus pareceres sobre o caso, analisando se houve ou não heresia no ato a eles apresentados (Mott, 2010, p. 36). No caso de frei Alberto, os religiosos convocados a falar tiveram opiniões diversas.

O primeiro, um franciscano de nome Antônio de São Thomas, dizia não ter encontrado erro herético na ação do dominicano, pois ele não fez nada que não estivesse especificado no livro de Remigio. O franciscano disse ainda que as obras de frei Alberto e dos feiticeiros não poderiam ser comparadas, pois se o dominicano trouxera a cura para as aflições dos fiéis, o havia feito por intermédio de Deus, já os feiticeiros o fariam por intervenção do Diabo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 13).

O segundo qualificador foi Sebastião Ribeiro, que apontou para o fato de que os usos que frei Alberto fazia dos elementos como sal, mirra e ouro não eram apropriados para o ritual de exorcismo, já que elementos físicos não tinham poder sobre o demônio, um ser espiritual. Ainda assim, seus atos não poderiam ser considerados feitiçaria, pois alguns autores consagrados e aprovados pela Igreja consideravam que era possível que alguns elementos diminuíssem a “vexação”, caso a interferência do demônio não fosse causada por pacto (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 16).

Já o terceiro, Manoel Manso, um jesuíta, iniciou sua opinião deixando claro que o uso de sal, mirra e ouro moído lhe pareciam sim supersticiosos, principalmente pelo uso simbólico que o dominicano fazia desses elementos. O qualificador questionava a necessidade de colocar os elementos em bolsinhas, que deveriam ser carregadas para proteção, já que, segundo ele, os ingredientes usados por Alberto teriam o mesmo efeito dentro ou fora de bolsinhas. Ele alegou que os atos do réu podiam ser entendidos como feitiçaria e que ele estaria desfazendo feitiços com novos feitiços. Ao final, o jesuíta deixou claro que não se podia permitir que se fizesse uso do rito de exorcismo para além daquilo que era claramente definido pelo ritual romano (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 21).

Por fim, temos o Padre Carlos Antônio (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f.23-24), espanhol, também da companhia de Jesus, com o discurso mais rígido entre os quatro,

ao dizer que, “como a pobreza multiplica os energúmenos, a ignorância multiplica os exorcistas”. O religioso entendia por sacrilégio o uso que o frei Alberto fazia de elementos do catolicismo, como a água benta, e disse que os resultados alcançados não podem nublar esses erros.

Temos então dois qualificadores dispostos a entender que as boas intenções do réu deveriam guiar o olhar do tribunal para o caso, enquanto outros dois deixavam claro que os exorcismos estavam em desacordo com a ortodoxia e seus resultados não poderiam esconder a aproximação entre a prática do dominicano e ideias supersticiosas. Luís Mott (2010, p. 39), ao analisar esse caso, entende que a discordância dos qualificadores nos mostra como mesmo dentro da hierarquia da Igreja a definição de feitiçaria poderia ser divergente. Enquanto uma parte da cúpula católica aceitava as inovações de Alberto ao ritual e considerava que seu ato tinha um fim nobre, outra parte, segundo o autor, mais ortodoxa e conservadora, optou pelo rigorismo questionando os métodos do dominicano e condenando o religioso por se afastar da prática dogmática, por temerem que qualquer sincretismo implicasse em heresia, ainda que os resultados de frei Alberto tenham se mostrado eficientes. O autor ainda chama atenção, em outro momento, para como essa crítica veio principalmente dos dois jesuítas, uma ordem conhecida pelos conflitos que tinha com os dominicanos (Mott, 2010, p. 37).

Em meio a esses debates, a Inquisição se colocou ao lado dos dois primeiros qualificadores e entendeu que os atos de Alberto não deveriam ser considerados feitiçaria, mas, ao mesmo tempo se posicionaram em defesa da regra canônica estabelecida pela Igreja Católica. Antônio foi chamado à mesa para ouvir do inquisidor responsável por seu caso que a partir daquele momento ele só deveria realizar exorcismos de acordo com o ritual romano, o que o religioso prometeu cumprir (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1713, f. 31). Assim terminou a passagem de Alberto pelo Santo Ofício, nenhuma outra pena foi aplicada e o religioso não foi mandado abjurar de seus pecados.

Alberto não foi o único dos réus aqui analisados que levou a Inquisição a debater sobre os limites da feitiçaria e da heresia. Joanna Maria de Nazaret, em seu segundo processo, também levou o tribunal a refletir sobre a heresia de seus atos. Joanna foi processada pelo Santo Ofício em duas ocasiões, uma no ano de 1718 e outra em 1719, em ambos os casos ela realizou uma confissão por carta que enviou ao tribunal. Em seu primeiro processo, após confessar ter tentado realizar pacto demoníaco em três ocasiões; cuspir a hóstia consagrada por não crer que nela estava o corpo de Cristo; negar a existência da alma e escandalizar o convento com seus atos, Joanna foi sentenciada pelo Santo Ofício em setembro de 1718 a ouvir sua sentença na grade do coro do convento perante os agentes do tribunal, o capelão do convento, seu confessor e a

madre Abadessa. Joanna deveria abjurar em forma de suas heresias e a partir de então ser privada de voz ativa e passiva no convento, passar um ano servindo nos serviços humildes da comunidade e permanecer por um mês presa em sua cela, saindo apenas para cumprir suas obrigações religiosas (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 123).

Após a definição de sua sentença pela mesa, mas antes que ela fosse lida para a ré, Joanna pediu uma nova audiência a instituição onde confessou outros delitos heréticos, incluindo uma terceira tentativa de pacto. Além disso, a religiosa também relatou as tensões emocionais que vinha sentindo nos últimos tempos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 126-132). Com as novas confissões da ré, a mesa formada por inquisidores e deputados precisou se reunir novamente para reavaliar as penas, chegando os Inquisidores Manoel da Cunha Linhares, João Alvares Soares e Fr. Domingos de São Thomas a conclusão de que a ré não estava plenamente arrependida de suas heresias, já que caía em pecados novamente. Contudo, uma vez que a religiosa havia outra vez se confessado de forma espontânea, o tribunal deveria manter as penas anteriormente aplicadas pelo conselho. O que foi ratificado pelo Conselho Geral (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 137-138).

No ano seguinte, Joanna tornou ao lugar de ré do Santo Ofício. Agora a religiosa confessava ter mantido relações sexuais com o demônio por várias vezes, além de ter feito um escrito de seu sangue que ofereceu a tal criatura junto com um pedaço de seu cabelo, prometendo sua alma caso ele transformasse seu corpo de feminino em masculino (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 4). Sua nova confissão tinha um objetivo, pedir ao tribunal que impedisse a troca de seu confessor, Frei Hilario de Santo Antônio, que estava indo para outro convento. Segundo a Clarissa, sua alma atormentada não poderia ser curada por outro que não o confessor com quem vinha tratando até então.

Segundo o regimento do Santo Ofício de 1640 (Regimentos [...], 1996, p. 843), os réus relapsos, ou seja, que incorriam em heresia após já terem sido reconciliados pela Inquisição ao grêmio da Igreja, estavam sujeitos às mais graves penas do tribunal, sendo a eles negado o direito a uma nova reconciliação. Apenas a mais alta mostra de arrependimento poderia livrar o relapso da excomunhão maior. Caso não fosse capaz de convencer o tribunal de seu profundo arrependimento o réu relapso corria sério risco de ser relaxado ao braço secular, segundo o estabelecido no documento. Em seu primeiro processo, Joanna abjurou em forma, o que como vimos representava na hierarquia da inquisição o mais alto grau de culpas heréticas (Marcocci; Paiva, 2012b, p. 268). Uma nova condenação formal poderia enviar a religiosa ao braço secular, o que acabou por não acontecer.

Em seu segundo processo, a religiosa foi novamente condenada a abjurar na grade do

coro do convento, agora sem a presença da Madre abadessa. A ré deveria ainda rezar um terço de rosário todos os meses e usar o cilício - objeto perfurante que devia ser preso a coxa ou braço do fiel para mortificações físicas - por duas horas nos dias que comungasse, jejuar todas as sextas feiras da quaresma a pão e água e receber instruções ordinárias de seu confessor (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 41). Todas as penas de seu segundo processo são penas espirituais, que deveriam ser cumpridas não publicamente no convento, como eram os trabalhos baixos de sua primeira sentença, mas intimamente pela religiosa. Joana ainda conseguiu uma vitória com o tribunal já que após enviar novas cartas reclamando de Frei Daniel, novo confessor do convento, ela recebeu permissão para ser atendida por um tempo pelo Frei Hilario, seu antigo confessor (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 66). A dicotomia entre a rigidez estabelecida pelo regimento e as penas espirituais recebidas pela ré tem uma explicação simples, Joana, apesar de confessar delitos de mesma natureza após ter sido reconciliada um ano antes, não foi considerada relapsa pela Inquisição.

O pecado da heresia consistia em agir de forma contrária a ortodoxia católica, ou seja, realizar atos que iam contra aquilo que a Igreja considerava correto ou possível. Nesse sentido, José Pedro Paiva (2002) deixou claro em seu estudo sobre feitiçaria em Portugal que nem toda prática mágica era heresia. A Igreja acreditava na existência do demônio e entendia que ele possuía um conjunto de poderes limitados. Como já vimos anteriormente, em Portugal a tese que guiava o julgamento dos feiticeiros era a de que o diabo era uma criatura de Deus e estava governado por suas regras. Assim, o demônio não podia alterar a natureza criada por Deus, nem realizar atos que fossem contra a vontade do criador, contudo, alguns poderes eram atribuídos a essa figura. Segundo Paiva (2002, p. 57), a heresia da feitiçaria estava em pedir ao demônio algo que estava fora de sua alçada de poder, pois ao fazer isso o pactante estaria atribuindo à figura maligna poderes divinos, sendo está uma crença que contrariava a ortodoxia. Em sentido oposto, pedir ao demônio algo que estava em seu escopo de poderes, definido pela instituição, estaria dentro da ortodoxia e, portanto, não seria um ato herege. Paiva deixa claro que essa atitude não seria aceita pela Igreja, mas não era uma heresia.

Seguindo uma linha de pensamento semelhante a apresentada pelo historiador, consideramos que a Inquisição abriu um questionamento sobre o caso de Joana, seriam os seus pedidos ao demônio heréticos ou não? O centro da discussão posta pela mesa do Santo Ofício de Lisboa era o pacto realizado pelo religiosa e seus objetivos.

Fizera ao demônio um escrito rubricado de seu sangue (...) em que lhe oferecia uns cabelos em sinal de ser sua, que lhe prometia se, ele fizesse tudo quanto lhe pedia, se ele mudasse o sexo de feminino em masculino, e que com este escrito posta de joelhos

e com a boca no chão invocara o demônio, com deliberado animo de que se o mesmo lhe mudasse o sexo (...) o reconheceria como seu Deos, e que entendera que o demônio podia lhe mudar o sexo ainda que Deus não o permitisse (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 39).

A questão se torna então entender se estava entre os poderes do demônio trocar o sexo de uma pessoa. Paiva (2002, p. 42) afirma que a lógica portuguesa entendia que o demônio não tinha poder de criar, pois essa era uma qualidade apenas divina, mas ele poderia fazer coisas a partir do que já existia. A Inquisição discute a heresia de Joana sob este princípio central

A ré entendia que o demônio lhe podia mudar o sexo, por que admitindo os DD com Paulo Laquiaz nas questões sejam, Delrio e Torreblanca, haver já sucedido semelhante mutação procedida das disposições do corpo humano, concedem o mesmo Delrio, e dandino, que a dita mutação não excede o natural poder do demônio, sendo o sexo feminino para o masculino, que como para o mais perfeito ajuda a propensão da natureza (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 40).

Ao analisar este trecho da fonte podemos perceber que o Santo Ofício ao pensar o caso de Joana estava trabalhando com a ideia de “corpo de sexo único”, que foi estudado por Thomas Laqueur em seu livro **Inventando o sexo**. Segundo Laqueur (2001, p. 16-17), por alguns séculos se acreditou que mulheres e homens teriam a mesma genitália, contudo enquanto os órgãos masculinos seriam externos, os femininos estavam dentro do corpo, ocultos. Nesse modelo de sexo único homens e mulheres eram classificados de acordo com sua perfeição. Os homens seriam o corpo perfeitamente formado, enquanto as mulheres, com seus órgãos aprisionados, eram seres inferiores. Dentro desse sistema galênico o corpo feminino imperfeito, ao ser aquecido a temperatura vital certa poderia se tornar o corpo masculino perfeito, mesmo durante a vida adulta (Laqueur, 2001, p. 163). O autor alega que esse modelo teria se mantido vigente na Europa até o século XVIII, quando teria sido pensado o modelo de dois sexos, opostos e complementares, que se forjou a partir de um discurso biológico para melhor representar os anseios iluministas (Laqueur, 2001, p. 24).

O trabalho de Laqueur recebeu críticas por homogeneizar demais o pensamento dos antigos e modernos, tratando seu modelo de sexo único de forma estática, sem considerar outras formas de ver o corpo que coexistiram com a ideia. Segundo aponta François Soyer (2024, p. 155), o conceito de sexo único e a possibilidade de haver mudanças naturais de sexo causavam discussão entre as autoridades médicas portuguesas, não havendo um consenso sobre a sua validade, mesmo durante a modernidade. Contudo, fica claro ao analisarmos a fonte qual o posicionamento adotado pela Inquisição nesse caso. Ao falar sobre o corpo masculino como corpo perfeito e entender que uma mutação como a solicitada pela ré já havia ocorrido, o Santo Ofício estava trabalhando com a ideia de sexo único. Sob essa visão, sendo o corpo humano

dotado de um único conjunto de genitais que se apresentavam de formas diferentes, o demônio não precisaria criar um pênis para mudar o corpo de Joana, apenas trazer para fora o que já existia internamente na religiosa. Sendo assim, o pedido da Clarissa, apesar de imoral, não era uma heresia, pois estava dentro do que era entendido como poder do demônio. Ainda que não houvesse um consenso na modernidade sobre o corpo do sexo único, no caso particular de Joana a Inquisição trabalhou com essa possibilidade, o que em muito diminuiu o peso do ato da ré.

Além disso, segundo a Inquisição, a freira estava trabalhando sob uma condicional. Ela só entregaria sua alma caso o diabo mudasse seu sexo, como tal condição não ocorreu a heresia formal não se concretizou (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 40). O ato de oferecer sua alma ao demônio em um pacto escrito com seu sangue, conforme realizado pela religiosa, não poderia, segundo acreditavam pelos Inquisidores nesse processo, ser considerado um ato herético, pois a freira pediu algo que o maligno era capaz de realizar e não o reconheceu como Deus, já que essa heresia estava condicionada a mudança de sexo que não chegou a ocorrer. Sobrou então apenas os atos lascivos que Joana teria tido com tal figura. E essas relações são analisadas pela Inquisição sob a seguinte ótica:

O que só se convence do referido é que a ré tinha voluntário trato, e amizade com o demônio, a quem invocou para satisfação de sua sensualidade, e não que foi herege formal, porque este é só o que se aparta da fé, e como a ré declara, que não se apartou da fé, e sem apartamento da fé e erro de entendimento pode haver ainda trato e pacto expresse com o demônio. Como dizem com Soares, Sanches, Souza, Albergino e Jordano outros DD, não se deve a Ré reputar por este pacto por herege formal ou relapsa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 39).

Novamente a questão gira em torno dos mesmos termos, suas práticas foram sim vistas como errôneas e como tal deveram ser corrigidas a partir das instruções religiosas que foram dadas em suas penas, mas, segundo o Santo Ofício, elas não podiam ser consideradas heresias formais. Nesse caso, Joana não havia se afastado da fé, nem tentado algo que era contrário à ortodoxia. Assim sendo, a religiosa não foi considerada relapsa e, portanto, estava livre de receber as penas mais severas do tribunal, incluindo o relaxamento ao braço secular. Não bastava apenas se aliar ao demônio para ser entendido como herege, era preciso que o tribunal reconhecesse um erro de entendimento e que o réu trazia consigo verdadeira crença herege, o que segundo alegou o Santo Ofício não existiu no segundo processo de Joanna.

5.2 Há de se crer para ser herege

Quando falamos em erro de entendimento um outro elemento aparece no processo de Joanna e interfere nas justificativas que os inquisidores deram ao caso, eram as melancolias da ré. O estado emocional fragilizado de Joanna surgiu ainda em seu primeiro processo, com

algumas testemunhas sendo chamadas para depor ao fim das sessões de exame de consciência da ré e relatando que ela sofria das chamadas melancolias. Conforme essas testemunhas, que também eram religiosas no convento, Joanna passava por momentos em que se recusava a beber e comer. Suas ações eram erráticas e em uma ocasião ela havia chegado até mesmo a tentar se lançar do segundo andar do mosteiro (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 111). Já em seu segundo processo, a própria religiosa declarou estar em um estado de espírito torturado, alegando que sua confissão era movida por sentimentos conflitantes que tomavam conta de si (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 4). Ao pensar as penas da religiosa a mesa achou importante ressaltar a influência de seu estado emocional, incluindo na discussão que suas ações “se possa considerar que ajudada de algum humor melancólico, que lhe predomina, como consta de seu 1º processo e em o 2º” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1719, f. 39). O humor melancólico era considerado um dos quatro humores naturais do ser humano, segundo consta no dicionário latino formulado por Dom Raphael Bluteau (1728, p. 403). Esse humor fazia dos homens “tímidos, tristes e ásperos de condições”. A melancolia se inseria então como um dos humores possíveis dentro da chamada teoria dos humores, e podia afetar homens e mulheres, interferindo em suas ações e comportamentos. Os fatores emocionais, não só de Joanna, mas dos réus do Santo Ofício em termos gerais, era um ponto central no julgamento das heresias segundo o entendimento da instituição.

Adriano Prosperi (2013, p. 23) define a Inquisição, bem como a confissão, como tribunais de consciência. Segundo o autor, ambos os sistemas agiam sob a consciência do fiel em uma tentativa de criar uma sociedade mais obediente e moralizada. O fator consciência era então primordial para o Santo Ofício. Era sobre ela que a instituição queria agir e era ela a fonte dos pecados. Para serem considerados verdadeiros hereges, os réus precisavam praticar um ato de consciência, ou seja, era necessário que eles estivessem cientes de suas ações e do peso que ela carregava no momento que realizavam a heresia pela qual eram julgados. Tratava-se daquilo que o regimento do tribunal (Regimentos [...], 1996, p. 829) chamava de estar convencido ou convicto da heresia que praticava.

A Inquisição buscava se certificar de que o réu estava em posse de suas faculdades mentais quando cometeu o ato pelo qual era julgado, para que só então ele pudesse ser visto como herege formal. Caso os réus fossem considerados loucos ou incapazes e, portanto, sem controle de suas consciências, eles não poderiam ser juridicamente responsáveis pelos próprios pensamentos (Gomes, 1997, p. 57). Não é estranho então que o argumento de melancolias da ré tenha surgido em seu segundo processo, ainda que esse não tenha sido um fator para reduzir o peso de seus atos da primeira vez que ela passou pelo tribunal.

Buscando garantir a capacidade de pensamento dos réus, a Inquisição poderia incluir perguntas as testemunhas, quando houvesse, sobre o estado mental dos acusados, questionando se eles possuíam bom juízo e se eram capazes de cair em pecado, como ocorre no próprio caso de Joana. A ausência ou presença de juízo, enquanto fator para pensar os erros heréticos dos réus, estiveram presentes não só no caso da Joanna, essa ideia foi igualmente ponto central no processo de Antônia Máxima, marcando toda sua passagem pela instituição.

Apesar da melancolia ser considerada uma das quatro possibilidades existentes na teoria dos humores, vigente na época moderna, e, portanto, o estado melancólico ser possível tanto em homens como em mulheres, segundo alega Mary Del Priore (1999), havia uma forte associação entre a melancolia e o feminino. Conforme a autora, o humor melancólico diabolizava o corpo feminino tornando o útero um espaço de conflito entre luz e sombras. Galeano teria associado a melancolia aos vapores que exalavam do sangue menstrual e por isso o humor estaria muito associado as mulheres que não geravam filhos, cujo útero vazio sangrava mês após mês, entorpecendo as mulheres com seus humores melancólicos. Essa associação entre melancolia e feminino se repete na análise dos processos que estudamos. Ainda que fosse um humor possível aos homens, e ainda que a falta de consciência pudesse atingir ambos os gêneros, nos processos que estamos analisando tal elemento só surgiu como argumentação em casos femininos. Nenhum dos clérigos que estudamos foi tido como melancólico, ou mesmo lido como alguém que estava sem domínio de si e que, portanto, pecava como consequência desse descontrole. Assim como na lógica do *Imbecelitas Sexi* discutido por Hespanha (2010), o tribunal olhava para os humores femininos como um dado capaz de interferir diretamente em suas capacidades e reduzir a sua autonomia frente seus atos.

Entre os processos das freiras, o de Antônia apresenta algumas particularidades, sendo a principal delas o fato de ser muito mais curto que os demais. Enquanto os outros processos de religiosas que analisamos se prolongam por mais de 100 fólios o caso de Antônia se encerra em pouco mais de 30. Apesar disso, os autos da religiosa contêm várias cartas que foram enviadas por ela ao tribunal em uma tentativa da ré de se comunicar com a instituição. Além disso, temos ainda o testemunho de seu confessor, já visto no capítulo anterior, além de outros pareceres do tribunal, todos após a pena da religiosa já ter sido aplicada pelo Santo Ofício. Essas particularidades estão diretamente ligadas a um fato, o estado emocional da religiosa.

Antônia procurou o Santo Ofício para dar parte de sua consciência torturada. Nas sessões guiadas pelo deputado Frei Miguel Barbosa no confessionário do convento de Santa Clara de Lisboa, a freira confessou ao Santo Ofício seus envolvimento passados com o José de Vasconcelos Soto Mayor, quando ainda vivia no século. Desses envolvimento a ré teria

concebido duas crianças, e na tentativa de abortar a primeira, ela teria recebido a visita de um demônio com quem fez um acordo. A primeira criança foi abortada, mas quando tentou realizar o mesmo acordo na segunda gestação não obteve o mesmo resultado. A segunda criança nasceu, mas não foi criada por Antônia, já que ela foi para o convento e se tornou religiosa professa. O ingresso no mosteiro, contudo, não afastou a religiosa do demônio, nem de José de Vasconcelos. Segundo os relatos de Antônia, José de Vasconcelos passou a entrar no convento escondido e encontrá-la a noite para manterem os encontros sexuais que viviam no século. Posteriormente, segundo alega a religiosa, o próprio demônio passou a aparecer para ter cópulas com ela (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 7-9).

Após ouvir a freira, o notário Manoel Rodrigues Ramos, responsável por ir ao convento com o deputado Frei Miguel Barbosa, escreveu ao tribunal uma certidão alegando que a ré estava endemoniada, onde afirmou que:

Vi que a dita religiosa estava endemoniada, e na primeira sessão de sua confissão lhe deram quatro ou cinco acidentes em que mostrava tirar-lhe o demônio os sentidos, e na segunda e terceira sessões que lhe fizeram sua genealogia e crença caiu com três acidentes, privada totalmente dos sentidos, e antes que caísse em terra com o primeiro veio uma grande pancada com a qual fez estrondo a lâmina de bronze que se acha na grade. E Perguntando o Sr. Deputado o que era, lhe respondeu a ré que era uma bofetada que o demônio lhe dera (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 22).

Quando estes autos chegaram à mesa do Santo Ofício, acompanhados das confissões da ré, a Inquisição definiu como sentença que a religiosa fosse reconciliada ao grêmio da Igreja após abjurar em forma na grade do convento na presença do deputado, do notário, da abadessa e de seu confessor, que era também seu exorcista. Além da abjuração de seus pecados, a religiosa deveria receber instruções espirituais (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 29). Por ter confessado suas culpas de forma espontânea e por estar atormentada pelo demônio, os Inquisidores preferiram as penas espirituais. Porém, mesmo com a certidão de endemoniada deixando claro que para o tribunal a ré não estava em posse de sua consciência plena, ela ainda foi considerada pela instituição como formalmente herege. Contudo, as instruções espirituais não foram suficientes para o espírito torturado da religiosa, que seguia sendo atormentada pelo demônio e por José de Vasconcelos, que passaram a se metamorfosear no discurso da ré.

É interessante notar que não encontramos nenhum processo referente a José de Vasconcelos Soto Maior. Antônia realizou várias denúncias contra o fidalgo que, segundo ela, também mantinha um pacto com o demônio e usava dele para lhe fazer mal. É possível que a Inquisição tenha desconsiderado as denúncias da religiosa por conta de seu estado mental torturado, mas não podemos desconsiderar a fidalguia de José de Vasconcelos como um fator para que o Santo Ofício tenha decidido não investigar o caso.

Seguindo os apelos constantes da ré, realizados através de suas cartas e de seu confessor, a Inquisição voltou a se debruçar sobre o caso da religiosa, refletindo se ela deveria voltar a ser processada na forma do Santo Ofício. No fim, após reavaliarem o caso, a conclusão unanime da mesa é que um novo processo de Antônia não fazia sentido, pois ela estava possesa do demônio (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 60). O Santo Ofício entendia que os relatos de visitas demoníacas na figura de José de Vasconcelos eram apenas um delírio da mente da religiosa, mas ainda que fossem reais não era possível tomar Antônia por herege, já que seu estado mental estava deteriorado pelas “vexações” de que padecia.

O Santo Ofício acolhe as confissões da religiosa, recebe e escuta seu confessor e debate entre si se seu caso merece voltar a ser ouvido na forma do tribunal, mas por fim eles entendem que a ré estava em um estado de possessão que cada vez mais agia contra sua capacidade e limitava a atuação da instituição. Sem consciência, não fazia sentido um processo, assim a Inquisição encerra o caso alegando que:

Foram vistos o exame que a ré Antônia Máxima conteúdo neste processo fez o deputado Frei Miguel Barbosa Carneiro a informação que deu da sua capacidade na forma de resolução do Conselho Geral de 7 de dezembro do ano de 1728 e pareceu a tal os votos que esta ré não se devia fazer mais ato algum judicial pelas razões declaradas (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1727, f. 71).

Nos dois casos, tanto de Antônia quanto o de Joanna, as religiosas foram originalmente entendidas como hereges formais, apesar de suas fragilidades emocionais. Em um segundo momento, contudo, essas mesmas fragilidades foram usadas pelo tribunal como argumento para diminuir o peso do ato herético realizado ou até mesmo para renunciar completamente a necessidade de um novo processo, como podemos ver na fonte acima. É possível que a Inquisição tenha reconhecido em ambos os casos um deterioramento do estado psicológico das religiosas, principalmente de Antônia, já que a instituição entendeu que sua capacidade mental impedia um novo processo. Na mesma medida, a Inquisição poderia recorrer a esse argumento como forma de encerrar os processos, evitando uma nova condenação de heresia formal, que caracterizaria essas mulheres como relapsas em suas culpas. A capacidade de pecar de Joanna é posta em xeque e a de Antônia é negada, influenciando diretamente no destino de ambas frente ao Santo Ofício. Tendo sua autonomia de ação reduzida por suas emoções as duas foram, em certo sentido, limitadas ao seu emocional alegadamente debilitado, contudo essa inferiorização aos seus humores permitiu que elas pudessem enfrentar o Santo Ofício sem sofrer todo o rigor do tribunal.

5.3 As penas em justificativas regimentais

Como podemos notar na argumentação para não seguir com o processo de Antônia, as discussões internas da instituição eram frequentemente acionadas para justificar as ações da mesa inquisitorial. Nos autos de Antônia, o que surgiu como base para o não seguimento do processo foi uma resolução do Conselho Geral, mas com frequência foi o regimento que justificou as ações do tribunal, ainda que muitas vezes a associação entre o caso e os documentos regulatórios possa ter sido complexa.

Em capítulos anteriores já discutimos a importância do regimento e as penas que o documento determina para casos de religiosos, confessos, relapsos e feiticeiros. Contudo, como temos visto, as definições do regimento não eram aplicadas de forma automática nos processos, mas discutidas e entendidas caso a caso de acordo com a interpretação que os juristas faziam dos autos. Segundo o que nos diz Hespanha (2019, p. 154), o direito moderno se cria a cada caso, mas não é arbitrário, ele se funda em dados objetivos e racionais. Para tanto, o regimento era frequentemente acionado como sendo esta base racional e legal sobre a qual se fundamentavam as análises. Em todos os processos que analisamos, os juristas sempre buscavam alinhar o que dizia o documento à forma como liam os casos. Às vezes, contudo, esse alinhamento entre regimento e entendimento dos juízes, pode parecer surpreendente. Foi isso que aconteceu no caso de dois religiosos, Francisco de Santa Rosa de Sacavém e Pedro de Souza.

Francisco se confessou ao tribunal por ter buscado um mandingueiro com o objetivo de reaver uma quantia de dinheiro que havia emprestado a outro religioso. O mandingueiro o orientou a fazer um escrito de seu sangue que foi colocado junto a outros elementos em uma bolsa de mandinga, que o religioso passou a levar consigo (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 5). Ao analisarem o caso do réu, os inquisidores e deputados passaram a discutir sobre qual era a melhor forma de enquadrar aquele ato dentro da lógica inquisitorial. Enquanto uma parte dos inquisidores argumentava que segundo o regimento ele deveria abjurar de veemente suspeita na fé, outra parte defendeu que seu caso na verdade se enquadraria em uma abjuração de leve, pois de acordo com eles:

Pareceu aos Inquisidores Jeronimo (ilegível) Carvalho, Luis Pedro de Brito Caldeira a que as confissões do réu se deviam receber (...) da mesma forma que o são as dos que em terras de mouro, obrigados dos tratamentos arrenegaram exteriormente da fé de Cristo, (...) conforme o regimento 16.3.18 2. Por sendo até caso muito semelhante devia também ser a sua expedição. Por quanto é este réu apresentado, verdadeiramente muito espontâneo, sem mais provas de culpas de que se apresenta, do que a sua própria confissão (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1762, f. 44).

Segundo este argumento apresentado pelos dois inquisidores, o caso de Francisco

deveria ser lido sob uma ótica muito específica, como o dos cristãos que abandonavam a fé em terras fronteiriças. Esse evento era relativamente comum em territórios portugueses no ultramar, que faziam fronteiras com espaços governados por muçulmanos. Casos como esses são relatados comumente em comunicações entre o Conselho Geral e a Inquisição de Goa, por exemplo. Segundo explica Patrícia de Faria (2010, p. 171), o trânsito dos católicos pelos domínios controlados por lideranças hindus e muçulmanas na região era frequente e em meio a essa movimentação era possível que o cristão adotasse práticas comuns à religião local para facilitar a interação. Para casos como esses o regimento entendia que:

Os apresentados fora do tempo da graça, que confessassem em culpas de judaísmo, heresia, ou apostasia, cometidas em reinos estranhos, ou com cúmplices e ou de que saibam outras pessoas que as vissem cometer, se ainda não estiverem delatos, e parecer, que suas confissões são verdadeiras, serão recebidos ao Grêmio, e união da Santa Madre Igreja, Abjuraram na mesa diante dos inquisidores, notários e oficiais sem hábito penitencia, para que com este favor se movam os culpados a confessar suas culpas e sendo o caso tal, que haja dúvida, se dará disso conta ao Conselho Geral, para que nele se ordenar o que se deve fazer (Regimentos [...], 1996, p. 832).

José Pedro Paiva e Guisepe Marcocci (2012b, p. 231) explicam que essa recomendação serviria para trazer ânimo aqueles que “fugiram para terras de mouro” de se reconciliarem com a fé católica, garantindo a eles toda a segurança. O tribunal temia que penas radicais poderiam levar os católicos a se manterem vivendo entre os islâmicos.

À primeira vista, as confissões de Francisco muito pouco têm em comum com essas situações. O religioso estava em território português e sua única relação com alguém que manifestava uma religiosidade diferente da ortodoxia católica era com o mandingueiro que ele buscou. No entanto, sendo este, um homem negro que havia vivido no Brasil, e estivera em larga confluência com variados espaços e ideias religiosas presentes do império ultramarino português, é possível que sua associação tenha sido vista pelo tribunal sob a mesma ótica da relação que se dava entre cristãos e mouriscos no além-mar, sendo ambas marcadas pela relação complexa entre distintos espaços de crenças que se confluíam em convívio. Também é possível que a associação dos juízes não fosse entre os atos em si, mas sim acerca da maneira como se deveria julgar. Francisco deveria ser julgado sob essas bases regimentais, talvez para incentivar que novos religiosos, que passavam por situações semelhantes, se confessassem, assim como deveriam fazer os apostatas em reinos estrangeiros.

A alegada analogia entre o caso de Francisco, que não relata ter deixado Portugal em momento algum, e os cristãos que fingiam negar a fé para sobreviver em terras estrangeiras, pode nos parecer descontextualizado, mas sua ocorrência não é singular. Algo parecido ocorreu no caso do religioso da ordem de Santo Agostinho, Frei Pedro de Souza, 30 anos antes. Pedro,

assim como Francisco, procurou a Inquisição para dar parte de seu envolvimento com feiticeiros e um escrito que teria feito ao demônio. Ao analisar o caso, a mesa também trouxe à tona a figura dos cristãos em terras de mouros, mas aqui ela surge com algumas diferenças.

E por ele cometer as ditas culpas de pouca idade padecer necessidade graves falta de libere(sic) paixões e cobiça, circunstancias que estimam diminuir a presunção que resulta de semelhantes culpas como em termos mais apartados se julgou nesta mesa com quatro homens que se achavam presos na fortaleza de Cascais e impondo lhes somente a abjuração de leve sem embargo de terem feito com o próprio sangue escritos ao demônio em que declaravam arrenegar da santíssima Trindade resolução muito conforme ao que dispõe obrigando com os apresentados q negando a tenção confissão terem arrenegado em terras de Mouros, e terem se nelas tratados publicamente como tais (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f. 45).

Neste caso, a mesa parece invocar uma comparação entre dois casos concretos, o do agostiniano e o de quatro cristãos que ao serem presos confessaram ter se afastado da fé em reinos muçulmanos, não por crença, mas por sobrevivência.

A semelhança entre essa argumentação presente no processo de Pedro de Souza e a do caso de Francisco de Sacavém são surpreendentes. Em ambos, a figura do cristão que nega a fé em terras muçulmanas, não por crença, mas para conseguir se relacionar naquele ambiente são citadas, porém enquanto no caso de Francisco essa figura surge de forma genérica, nos autos de Pedro os agentes do tribunal o relacionam a um caso concreto ocorrido anteriormente.

Ao compararmos os despachos dos autos de Pedro e Francisco podemos perceber que não foi citado nenhum agente em comum. Não sabemos se os inquisidores Jeronimo de Carvalho e Luis Pedro de Brito Caldeira, responsáveis por levantar a tese dos mouros no caso de Francisco, estavam presentes na leitura dos autos de Pedro, ou se os dois consultaram o processo do agostinho, já que que ambos os casos eram semelhantes. Independente de como o caso de Pedro possa ter chegado ao conhecimento dos juízes que trabalhavam no caso de Francisco, a coincidência de argumentos no julgamento dos dois é inegável.

Ainda que não houvesse tido nenhuma troca entre os agentes dos dois processos é possível que a relação entre os religiosos e os feiticeiros tenha ressoado no tribunal segundo a lógica de luta contra o infiel que permeava o império ultramarino português. Mas no caso específico dos religiosos não seriam os cristãos que adentrariam terras dominadas por outras religiões, mas sim o inverso, com outras religiões presentes no império adentrando o território metropolitano que, àquela altura, era cristão. O que podemos saber é que independente das razões que levam a Inquisição a esse caminho interpretativo em ambos os casos a figura do “cristão em terras de mouros” surge para pedir por uma redução das penas dos religiosos.

Esses despachos foram enviados ao Conselho Geral para que as penas fossem decididas

ou ratificadas pelo conselho. Como em ambos os casos a mesa não chega a um consenso sobre as penas dos réus, estas acabaram por serem definidas pelo Conselho Geral. No caso de Pedro, sem maiores explicações, o conselho toma o partido dos juristas que defendiam a tese da terra dos mouros e reduziam a gravidade do caso argumentando em favor de uma pena mais branda. Em 8 de novembro de 1731 Frei Pedro de Souza recebeu do Conselho Geral as penas, segundo as quais ele deveria ouvir sua sentença na Mesa do Santo Ofício perante os Inquisidores, um notário, duas testemunhas, fazer abjuração de leve suspeita na fé e receber penitências espirituais e instrução religiosa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f. 47). Por coincidência, ou não, essas foram as mesmas penas que Francisco de Santa Rosa de Sacavém recebeu por autorização do Conselho Geral 30 anos depois, em dezembro de 1762.

5.4 A publicidade dos casos

O processo de Pedro foi marcado ainda por uma outra discussão fundamental, que em maior ou menor medida esteve presente em vários dos processos que estamos analisando, e que também influenciou a maneira como a inquisição leu os casos e definiu as penas. Era a questão da publicidade dos pecados. Os pecados poderiam ser divididos entre aqueles que eram de foro interno e os que eram de foro externo. De acordo com Joaquim Ramos de Carvalho (2010, p. 43) ao pecar o fiel colocava em risco a sua salvação, mas ao pecar de forma pública, ele colocava em risco também a salvação dos demais, pois o espetáculo do pecado que ocorria impunemente estimularia a mesma prática em quem visse o ato. Segundo o autor, um pecado público pode ser definido como aquele praticado de forma visível sem que o herege desse mostras de arrependimento.

Já que quem pecava publicamente colocava em risco a salvação da sociedade em quem vivia, as penas desses indivíduos também deveriam ser públicas, para desincentivar a população a reproduzir o pecado. O regimento do Santo Ofício (Regimentos [...], 1996, p. 830) estabelecia que pecados públicos deveriam receber penas publicas mesmo quando o réu chegava ao tribunal através de confissões espontâneas. A publicidade do delito exigia a publicidade das penas e das abjurações, que em geral ocorriam nas cerimônias de auto de fé. Francisco Bethencourt (2000^a, p. 221) define o auto de fé como um ritual cujo sentido era conferido pela sequência de atos e por sua teatralidade. Todos os envolvidos na cerimônia eram “atores” no grande teatro cerimonial, desde os inquisidores até os condenados, todos tinham um lugar a cumprir no complexo ritual que se estruturava, incluindo desde procissões até o local do auto, sermões, a leitura das sentenças e a aplicação das penas (Bethencourt, 2000^a, p. 227-228).

Nesse cenário, os réus públicos eram chamados a abjurar de suas culpas perante a

cidade, que assistia a sua punição. Esse movimento de abjuração servia tanto para reintegrar o condenado ao grêmio da Igreja, quanto para sua retratação, sendo um pedido de “desculpas” à comunidade ofendida pelas ações do herege (Bethencourt, 2000^a, p. 249-251). Podemos concluir que a leitura pública das penas, bem como a abjuração nos autos de fé, possuíam um caráter pedagógico. Aquele que havia ofendido a comunidade com seus pecados precisava se retratar de modo que a sociedade entendesse que as ofensas a religião não ficariam sem punição.

De modo contrário, o regimento (Regimentos [...], 1996, p. 830) estabelecia que delitos privados, que não eram de conhecimento externo ao réu, não deveriam ser publicizados no momento das penas, ou seja, deveriam os réus privados abjurar em privado, na mesa do Santo Ofício. No caso específico das freiras confessoras, quando condenadas a abjurar em secreto, o ato deveria ocorrer na grade do coro do convento onde viviam, já que elas não iam até o Santo Ofício para julgamento. Marcocci e Paiva (2012b, p. 263) alegam que no século XVIII as abjurações públicas foram reduzidas e a maior parte delas passou a ocorrer na mesa. Segundo os autores, antes desse período, a maioria das abjurações eram públicas e as privadas ocorriam em casos específicos. De acordo com os autores, o que separava o réu do auto de fé eram as suas qualidades. Ou seja, nos séculos XVI e XVII a abjuração na mesa do Santo Ofício era uma forma da Inquisição ocultar aos olhos do mundo as máculas dos réus que pertenciam a certos grupos sociais ou pertencentes a estatutos distintivos. Os autores citam como exemplo o fato da maioria dos clérigos solicitantes e sodomitas terem abjurado em privado.

A saída de religiosos em autos de fé, contudo, era possível e ocorreu em muitas ocasiões. Mesmo no século XVIII, com a queda nas abjurações públicas, ao menos 30 religiosos aparecem nas listas dos autos de fé de Lisboa, acusados dos mais diversos delitos, incluindo sodomia, preposição e solicitação. Sobre eles recaíam as mais variadas penas, incluindo ao menos dois casos de relaxamento ao braço secular.¹⁴ Podemos então compreender que apenas ser membro do clero não era suficiente para livrar os indivíduos de penas públicas. A questão da abjuração em público ou privado parece ser guiada por uma maior complexidade para além do estatuto social do réu.

Ao analisar o caso de Maria Duran, que vivia em casas religiosas femininas, ainda que não tivesse feito votos, François Soyer (2024, p. 187) nos traz um pouco desta complexidade. Maria foi processada pelo Santo Ofício por seduzir as freiras com quem vivia, ter um corpo “hermafrodita”, além de ter pacto com o demônio. Segundo Soyer, quando chegou a hora de decidir se ela iria abjurar em público ou em privado os juízes tiveram uma discordância. Uma

¹⁴ As listas de autos públicos de fé organizadas pelo tribunal de Lisboa no século XVIII estão disponíveis para consulta presencial na Biblioteca Nacional de Lisboa

parte defendia que ela deveria ouvir suas penas na mesa para evitar que detalhes de suas relações sexuais com as outras freiras se tornassem público e manchassem a reputação dos estabelecimentos religiosos por onde ela passou. Por outro lado, Manoel Varejão e Távora defendia que a ré deveria ser sentenciada a auto de fé público, pois seus atos já estavam sendo discutidos pela cidade e causando escândalo. Além disso, o inquisidor apontou ainda que religiosos homens já haviam recebido penas públicas por delitos sexuais semelhantes ao de Maria. Segundo ele, se nem clérigos ordenados estavam livres da publicidade de seus delitos, uma mulher leiga tampouco deveria estar. O argumento de Varejão acabou sendo aceito e Maria saiu em auto de fé público na cidade de Lisboa em 1744.

Quando falamos dos casos dos clérigos e freiras acusados de feitiçaria, a maioria deles abjurou em privado. Estas decisões não foram baseadas automaticamente em seus estatutos sociais, mas discutidas regimentalmente pelos juízes que precisavam justificar a não publicidade dos delitos para validar a abjuração em privado, conforme ocorreu no caso de Pedro de Souza. Os delitos cometidos pelo religioso eram conhecidos por ele, por uma mulher feiticeira a quem ele procurou fora do convento e por vários de seus irmãos religiosos, os responsáveis por incentivá-lo a buscar o tribunal. Entretanto, ao avaliar a publicidade da culpa do religioso, a mesa alegou que “nem ultimamente se pode reputar pública uma culpa cometida entre o réu e uma só mulher e confessada pelo réu somente perante algumas pessoas de sua comunidade” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1731, f 44). Ou seja, a quantidade limitada de pessoas a tomar ciência dos fatos fariam dele um delito privado.

Da mesma forma, a mesa também vai argumentar pela privacidade das heresias de Joanna, que em seu primeiro processo scandalizou a comunidade em que vivia com seu desacato a eucaristia.

Ainda que em todo convento e toda comunidade, soubesse o fato da ré enterrar a partícula consagrada com geral escândalo de todas as religiosas, e que por está causa perante a comunidade se houvesse de ser sua sentença conforme a disposição do regimento Lv3 nº2 – 4 que dispõem que quando as culpas forem publicas se faça abjuração em público. Contudo como as culpas da ré não foram públicas, mas só por sua confissão se manifestaram na dita comunidade parece que não está nos termos da disposição do regimento. E que se deve fazer diferença de delito que é público ao que é publicizado, pois esta parece se colhe do mesmo regimento em que diz que para o apresentado abjurar em público era necessário que estivesse delato em juízo ou fora dele houvesse testemunhas que vissem a culpa e a fizessem pública (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1718, f. 121).

Nos chama atenção a interpretação que o tribunal fez dos regimentos neste caso específico, separando o que é um delito que se faz em público de um delito que foi publicizado. Segundo essa lógica, a confissão que a ré faz as suas irmãs de claustro sobre seus atos não

fariam deles públicos, pois o desacato em si não foi visto, apenas relatado. É interessante notar como esta argumentação jurídica não toca na tentativa de pacto que a religiosa realizou perante uma companheira de claustro, que ocorreu ao longo do processo.

Nos dois casos, o estatuto social dos religiosos não foi usado como argumento para defender a abjuração privada. O que ocorre é uma complexificação do conceito de público a partir da quantidade de pessoas que tomam ciência do ato ou do fato de terem visto o pecado sendo realizado ou apenas terem sido posteriormente comunicadas deles, ainda que essa comunicação gerasse escândalo. Existe um outro elemento, que não surge de forma explícita nos dois casos acima, mas aparece no processo de Francisca Josefa do Evangelista e nos fazem pensar que talvez, para o Santo Ofício, o conceito de público e privado fosse diferente quando os réus eram religiosos.

Como vimos no capítulo anterior, Francisca, que inicialmente confessa suas heresias e envolvimento demoníacos, passa posteriormente a negar tudo e pedir para ser transferida ao cárcere da Inquisição. Em meio a essa disputa travada entre a religiosa que quer sair do convento e o tribunal que não quer transferi-la, surge como argumento o temor do escândalo. A Inquisição alega que caso a ré fosse mandada para o cárcere, suas culpas se tornariam públicas, o que traria um grande escândalo a comunidade (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.136). Em um primeiro momento poderíamos pensar que essa justificativa se referia a comunidade religiosa em que vivia ré, contudo, o próprio tribunal anteriormente já havia definido que o convento estava ciente dos atos de Francisca.

Em uma primeira análise dos autos, o Santo Ofício utiliza para o caso de Francisca a mesma premissa utilizada quanto ao caso de Joanna, os juízes alegam que os delitos da religiosa foram publicizados por ela, mas não eram públicos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 126). Parte do corpo conventual já estava ciente de seus atos. Assim sendo, ao falarem sobre o problema de tornar seus delitos públicos ao tirar a religiosa do convento, o Santo Ofício estava se referindo a comunidade externa ao mosteiro, esse era o escândalo que se tentava evitar.

A qualidade ou estatuto da pessoa não podia ser diretamente usado pelo tribunal para justificar as penas aplicadas ou diminuí-las, um argumento que é citado diretamente no processo de Francisca quando o tribunal diz que, “ao aplicar as penas não pode valer da qualidade da pessoa para diminuir a abjuração por ser assim expreso no regimento” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 154). A abjuração em privado não poderia ser feita apenas porque o indivíduo era um religioso, mas sim justificada juridicamente com alegações que validassem esse pressuposto, com os juízes muitas vezes deixando claro que não estavam indo contra o

regimento, inclusive citando o próprio documento para justificar suas decisões.

Por conseguinte, nos parece que, em linhas gerais, enquanto os casos estivessem restritos a seus conventos ou a outros religiosos, a Inquisição evitaria, quando possível, criar situações para que os casos se tornassem público perante o resto da cidade. Isso se daria pela tentativa de resguardar a reputação dos espaços, como podemos ver no receio que o tribunal declarou de levar escândalo ao convento caso Francisca Josefa fosse ao cárcere inquisitorial. Podemos dizer que havia então uma preferência por aplicar penas privadas aos religiosos, mas essa não era uma regra geral e o simples fato de ser parte do clero não seria o suficiente para livrar os indivíduos de um auto de fé. Essa definição entre público e privado era, como tantas outras, uma discussão interna de cada processo e nem sempre a abjuração em privado faria sentido para a instituição, ainda que os acusados fossem clérigos.

Para concluirmos o caso de Francisca Josefa do Evangelista e entender suas penas em um processo marcado por confissões que eram dadas e retiradas, precisamos novamente nos voltar ao regimento e aos autos para analisar de que forma ele foi aplicado a esse caso. Quando Francisca foi admoestada, antes da leitura de seu libelo de acusação, a religiosa retirou todas as confissões que havia feito e alegou que só confessaria a verdade de suas culpas no cárcere, conforme vimos no capítulo anterior. Foi com base nesses termos que seus autos foram vistos na mesa do Santo Ofício.

Naquele momento, Francisca era uma ré que havia revogado sua confissão e, segundo os regimentos, sobre ela deveriam recair penas severas como relaxamento ao braço secular, se caso houvesse provas do delito que estava sendo negado. Caso as provas fossem inexistentes, deveria ser feita a abjuração de veemente suspeita na fé e o réu estaria sujeito a penas espirituais e até mesmo degredo (Regimentos [...], 1996, p. 841). A mesa então se reuniu para avaliar o caso de Francisca pela primeira vez e seguindo a recomendação entende que ela deveria fazer abjuração de veemente suspeita na fé, rezar um rosário a nossa senhora todos os dias, jejuar toda sexta feira da quaresma a pão e água, e ter instruções ordinárias na fé (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 126). No entanto, quando a decisão da mesa foi ao Conselho Geral, a pena de Francisca foi suspensa e o conselho pediu que o deputado Francisco de Amorin retornasse ao convento para mais uma sessão com a ré, pois era fundamental que ela confessasse toda tenção que sentia (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 128).

Francisca era uma ré em revogação, mas o Conselho Geral não aceitou esse seu estado. Seu processo poderia ter fim após sua primeira revogação e a religiosa seria punida conforme as penas acima descritas, mas ao definir que era necessário obter da clarissa uma confissão sincera, sem retirá-la da instituição conventual, o Conselho Geral iniciou todo o movimento de

confissões, revogações e chantagens que culminou em sua prisão no conventual.

Após essa prisão, que levou a ré a novamente se confessar, uma nova leitura dos autos fora feita na mesa e uma nova pena foi definida ao caso da religiosa, chegando o Santo Ofício à conclusão que:

como porém se apresentou voluntariamente de suas culpas na mesa do Santo Ofício das quais fez confissão e assentou na verdade delas com mostra mostras e sinal de arrependimento mandam que a ré, a Madre Francisca Josefa do Evangelista em pena e penitencia das ditas culpas ouça sua sentença na grade da Igreja do seu convento em presença do ministro que a processou, seu escrivão e duas testemunhas, estando também presente a madre abadessa do mesmo convento: sua abjuração de leve suspeita na fé e por tal declaração rezará neste primeiro ano todos os dias o rosário de nossa senhora jejuará na próxima quaresma todas as sextas-feiras a pão e agua, será absoluta ed cautelum da excomunhão em que houver incorrido: não vira a grade por espaço de 6 meses e cumprirá as mais penas e penitencias espirituais que lhe forem impostas e terá instrução ordinária (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f.165).

A revogação da religiosa não foi aceita e por isso o Santo Ofício a levou a confessar novamente, a clarissa tornou a se encaixar nos casos de réus confessos, e ter direito aos privilégios relativos a esses. Por conseguinte, sua pena inicial de veemente suspeita na fé foi alterada para leve suspeita na fé. Apesar da redução de sua suspeição, a penitência da religiosa teve um acréscimo considerável e ela ficou proibida de ir à grade do convento por seis meses. Esse elemento permitia a comunicação entre quem estava dentro do claustro e quem estava fora, e era uma das principais formas de comunicação das religiosas com o mundo exterior, sendo a frequência limitada e seu regramento bastante rígido. Ainda assim, seriam menos rígidas que os seis meses que Francisca teria que passar sem contato com o exterior, isolada em seu convento que, por tantas vezes, a religiosa declarou detestar.

Como vimos, os regimentos eram a base sobre a qual se assentava o julgamento da Inquisição, ainda que ele não fosse aplicado de forma indiscutida, irrestrita e direta. Ao contrário, ele era debatido a cada caso, com associações que inclusive podem nos parecer distantes, mas que construíam o debate jurídico interno do Santo Ofício. Em uma ocasião, contudo, não foram as discussões jurídicas da Inquisição que levaram a definição das penas de uma ré, mas sim a participação fundamental de outro tribunal, o dos bispos.

5.5- Os bispos no processo

Como já vimos, a relação entre Inquisição e os demais tribunais canônicos foi complexa. Entre questões de jurisdição e expansão de poder, o Santo Ofício e os bispos disputavam, dividiam e construíam poderes e jurisdições, com frequência se unindo em objetivos comuns. Apesar de muitas vezes terem sido concorrentes, principalmente nos primeiros anos de atuação

da Inquisição, em várias ocasiões os tribunais inquisitorial e episcopal atuaram de forma complementar (Paiva, 2011, p. 8-10).

Essa relação era vista com bastante frequência na América portuguesa, pois não havia no território tribunais da Inquisição locais. É possível encontrarmos nos arquivos da instituição vários processos que tiveram início a partir de denúncias dos bispos, visitantes ou outro juiz episcopal, já que estes ouviam as confissões e denúncias dos católicos e reconheciam nelas delitos de jurisdição inquisitorial (Feitler, 2019, p. 187). Ainda que, como vimos anteriormente, houvesse legalmente possibilidade de casos serem julgados pelo próprio episcopado, eles reconheciam o Santo Ofício como sendo a instância adequada para determinadas situações.

A ação dos tribunais foi se diferenciando com o passar do tempo. As atribuições e competências de cada instância foram se consolidando e criando uma forma de funcionamento complementar entre eles como argumenta Pollyanna Muniz e Yllan de Mattos (2014, p. 290). Ambos os tribunais funcionaram no mesmo período, compartilhando e dividindo espaços, mas cada um construiu ao longo de décadas de funcionamento sua própria atribuição, podendo trabalhar juntos, inclusive julgando a mesma pessoa, sem que suas jurisdições entrassem em conflito. As fronteiras jurídicas apesar de se sobreporem muitas vezes acabavam sendo muito definidas na atuação dos tribunais, e podemos ver isso com muita clareza no caso de Isabel Felipa de Santo Antônio.

Ao longo dos capítulos já vimos muitos detalhes do processo de Isabel, sua luta para anular sua profissão de fé, seu processo tocado por um reticente comissário na ausência de inquisidores e deputados, mas existe ainda um outro aspecto que marcou profundamente o caso da ré, a participação dos bispos. Isabel sofreu dois processos ao mesmo tempo, um deles o processo Inquisitorial e outro um julgamento levado a cabo pelo Bispo do Funchal. Ambos foram processos longos, tendo o processo inquisitorial se iniciado em 1751 e tendo sua última comunicação datada de 1753, o mesmo ano que seu processo se encerrou no tribunal dos bispos.

Isabel estava presa em seu convento quando foi denunciada ao Santo Ofício. Esta prisão se deu pelo seu comportamento na clausura. Além das declarações constantes de que não queria ser freira, a religiosa constrangida, como ela mesma se definiu, ultrapassou uma linha perigosa no convívio com as demais Clarissas ao tentar envenenar o corpo conventual. Ao ser mandada para trabalhar na cozinha, Isabel teria aproveitado um momento em que as demais religiosas se retiraram para ir à missa para jogar vidro moído na comida que seria servida a comunidade (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 127). As demais freiras perceberam o que estava acontecendo antes que alguém pudesse comer a refeição e a abadessa chamou o bispo do Funchal para tomar parte da situação. Foi assim que Isabel se tornou uma ré do tribunal

episcopal.

Depois desta madre Izabel Felipa de Sto Ant^o dar repetidos sinais e demonstrações da sua grande repugnância ao estado de religiosa tanto no noviciado como depois de professa, pelos seus contínuos e extraordinários choros, desobediências e soberba levando sempre mal e de mal em pior as advertências, repreensões e castigos da religião e faltando repetidas vezes com o respeito devido as mais religiosas, e aos mesmos prelados e preladas q estando por seu turno no serviço da Cozinha na primeira semana de setembro de 1748 maquinou a morte a comunidade lançando pó de vidro moído no caldo de favas que ela tinha preparado para o jantar das religiosas daquele mosteiro, Por esta culpa e as mais foi presa no cárceres do dito mosteiro de Nossa Senhora das Mercês e veio com libelo contra ela a justiça eclesiástica por seu promotor (...) Manoel José da Silva Tavares (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 120).

Isabel não era mais somente um “inconveniente” ela era também um risco para as freiras que denunciavam o comportamento da religiosa.

O caso de Isabel se desdobrou juridicamente em várias frentes. Enquanto o tribunal episcopal se debruçava sobre essa tentativa de homicídio do corpo conventual, a Inquisição foi acionada para investigar as heresias da religiosa, uma vez que ela começou a amaldiçoar o corpo conventual enquanto estava presa e posteriormente confessou ter feito pacto com demônio e manter com ele relações sexuais (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 120). Além disso, corria por fora o processo iniciado pela própria Isabel para anular sua profissão de fé. Esses processos foram concomitantes, mas cada um deles focalizava em uma parte específica do caso, com as instituições respeitando os espaços respectivos a cada jurisdição, mesmo quando esses limites eram turvos. Não é possível encontrar no processo inquisitorial nenhum questionamento direto por parte da Inquisição aos limites de jurisdição dos bispos, e a sentença do tribunal episcopal também não cita tal questão.

A relação entre os tribunais inquisitorial e episcopal foi historicamente complexa, e como vimos, as definições de foro entre o que cabia a Inquisição julgar e o que pertencia ao tribunal dos bispos foi alvo de um longo processo de disputas, afirmações e reafirmações. Apesar de os bispos nunca terem perdido oficialmente o direito de julgar as heresias, com o tempo e fortalecimento do Santo Ofício seus poderes se estabeleceram de modo a que o julgamento dos hereges e apostatas fossem vistos como de seu foro exclusivo. Em alguns casos, no entanto, os delitos eram reconhecidos, social e regimentalmente como sendo passíveis de julgamento por ambos os tribunais. Eram os chamados delitos de *mixti fori* ou foro misto, sendo eles a sodomia, a solicitação e a feitiçaria (Muniz; Mattos, 2014, p. 295).

Com base nesse princípio, era possível que os bispos julgassem todo o caso de Isabel Felipa, sem que fosse necessário o compartilhamento com o Santo Ofício. Contudo, mesmo com o reconhecimento do foro misto, na prática do direito português, a feitiçaria quase sempre

recaía com exclusividade sobre a alçada da Inquisição. Em teoria, os tribunais tinham direito a precedência, ou seja, aquele que primeiro recebesse a denúncia teria o direito de iniciar o processo. Porém, segundo Pollyana Muniz e Ylan de Mattos (2014, p. 296), nos casos em que havia jurisdição inquisitorial o direito de precedência não deveria ser seguido, devendo os casos serem encaminhados para o Santo Ofício, independente de quem ouviu as primeiras denúncias, fosse o tribunal dos bispos ou o tribunal civil.

Não fica claro no processo de Isabel se seu caso de envolvimento demoníaco e blasfêmias foi passado ao Santo Ofício a pedido dos Bispos, mas logo se estabelece a divisão jurídica do processo. De um lado a Inquisição julgava suas heresias e feitiçarias, incluindo tanto suas falas malditas contra as freiras do convento que as escandalizavam, quanto o envolvimento com o demônio que ela confessava. Por outro lado, o Bispo do Funchal julgava a tentativa de envenenamento do corpo conventual. Apesar dessa tentativa ser relatada a Hugo Maguire, o comissário responsável por seu processo inquisitorial, quando ele foi ouvir as demais religiosas, ou do comportamento constantemente desrespeitoso e desregrado de Isabel estar presente no argumento do bispo, os processos parecem respeitar os limites de cada tribunal. Existe, entretanto, uma questão que atravessa ambos os processos com frequência, a validade da profissão de fé da ré.

Se, como vimos no capítulo anterior, Hugo Maguire se compadece da situação de Isabel e declara acreditar que a ré tenha sido forçada a ingressar na vida religiosa por seu irmão mais velho, o bispo, assim como a madre abadessa, não compartilharam da mesma opinião. Ambas as figuras são as únicas a defenderem abertamente que a profissão de Isabel Felipa era válida. Mesmo as demais freiras, que se manifestaram várias vezes no documento, alegavam que a acusada foi obrigada por seu irmão a tomar os votos, relatando em vários momentos a surpresa do corpo conventual com chegada de Isabel, pois elas esperavam uma outra irmã de Jacinto da Câmara Leme. Além disso, as religiosas relatavam que:

Constara que ela com veemente persuasão e promessas do dito seu irmão fora pressionada a vir a este mosteiro contra sua vontade (...) e que por este motivo sempre a ré tanto no noviciado como depois de professa mostrou por palavras e ações a repugnância que tinha de tomar o estado de religiosa (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 129).

Enquanto isso, as duas autoridades do convento, tanto a abadessa quanto o Bispo, rejeitam essa possibilidade pois de acordo com ambos:

Como por estes autos plena e legitimamente se prova ser a religiosa expressamente professa no mosteiro de Nossa Senhora das mercês desta cidade, sujeito a nossa jurisdição ordinária, e que como tal nele entrara e tivera o ano de noviciado e

aprovação e se lhe fizeram as perguntas costumadas e q nelas declara que sem força nem violência nele estava e livremente, por sua vontade queria professar, e observar a soneta regra, e estatutos da mesma religião, e guardar e observar perpetua clausura, e obedecer a seus prelados presentes e futuros como costa da certidão do mesmo auto das perguntas feitas a Ré em 11 de junho de 1741 junta a Faz 126, e q com efeito professara expressamente, como as mais religiosas do dito mosteiro livremente sem ser constrangida, nem violentada por pessoa alguma, como afirmam as testemunhas produzidas por parte da justiça (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 146-147).

O contraste entre os relatos é claro, se de um lado as religiosas reforçam a narrativa da própria Isabel de profissão forçada, de outro, as autoridades conventuais a rejeitam, além de afirmar que as testemunhas da justiça concordam com a visão de que a profissão da ré foi válida. É importante termos em mente que as autoridades responsáveis pelos mosteiros deveriam obrigatoriamente autorizar o ingresso de uma noviça em seus muros (Fernandes, 1992, p. 40). Se Isabel ingressou no noviciado no lugar de sua irmã foi porque teve autorização do prelado para tal. Dizer que desde o início seu ingresso na ordem foi feito através de coação é dizer que os responsáveis pela instituição permitiram que isso ocorresse. No momento em que estava sendo processada, Isabel já vivia como freira há 10 anos. Não sabemos se a abadessa e o bispo já eram os responsáveis pela instituição na sua entrada, ou se chegaram a seus cargos posteriormente, mas de toda forma não seria estranho que eles quisessem proteger as autoridades conventuais da acusação de terem permitido uma profissão forçada. Também é possível que o Bispo do Funchal quisesse evitar um conflito com a família Câmara Leme, que era de extrema influência e poder na região. Em todo caso, não faltam razões para que as autoridades defendessem a validade dos votos de Isabel, mesmo quando ela, as demais religiosas e o próprio comissário da inquisição a questionava.

Não temos acesso a totalidade do processo episcopal movido contra Isabel, mas a uma parte considerável de seu conteúdo que foi enviado a Inquisição e anexado a seus autos, entre eles temos o libelo, os testemunhos e as penas dadas pelo bispo. De acordo com o tribunal episcopal, Isabel era religiosa professa e seus votos não poderiam ser anulados. Ela foi julgada e considerada pela instituição como religiosa incorrigível e um risco para a vida e saúde de sua comunidade e por isso foi condenada pela instituição a pôr-se de joelhos perante todo o convento, momento em que deveria pedir perdão por todos os escândalos e excessos que cometeu contra a comunidade. Em seguida, a ré seria expulsa do mosteiro e enviada para algum outro cenóbio, ou qualquer lugar seguro, em que houvesse observância de clausura. Nesse novo lugar, ela seria recebida a título de hospede e todas as suas custas deveriam ser pagas pelo convento de Nossa Senhora das Mercês do Funchal, onde prestou seus votos. Isabel, enquanto religiosa professa, estava condenada pelo episcopado a cumprir todos os votos realizados em

sua profissão de fé, mas estava privada de voz ativa e passiva, não podendo nem votar nas eleições do mosteiro nem concorrer a cargo algum (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f. 148).

É dessa forma que em abril de 1753, sob as penas dadas por Fr. João, bispo do Funchal, que tem fim ambos os processos de Isabel Felipa de Santo Antônio. Os autos do Santo Ofício terminam sem a palavra dos inquisidores, deputados e qualificadores, sendo a última comunicação entre comissário e conselho a declaração de que Isabel decidiu não recorrer das penas aplicadas pelo episcopado (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f.149). Isabel não abjurou de suas heresias, nem recebeu qualquer outra penitência específica do Santo Ofício. Apesar de serem dois processos diversos, o episcopal e o Inquisitorial, o caso de Isabel acabou por ser efetivamente julgado por apenas uma das instâncias tendo somente uma sentença, a apresentada por Frei João. A ausência de comunicação posterior nos leva a pensar que Inquisição pareceu considerar que a punição dada pelo episcopado era suficiente.

É interessante notar como a punição aplicada pelo episcopado diverge das penas inquisitoriais que vimos até aqui. Enquanto na inquisição todos os casos são vistos e justificados para receberem sempre que possível a menor das penas disponíveis, com os homens abjurando de leve suspeita na fé, e as mulheres sendo vistas como verdadeiras confessoras, ou com pouco juízo, o episcopado não se furta a considerar Isabel incorrigível. Nem mesmo Joanna, processada por duas vezes, recebeu esse tratamento do Santo Ofício. Se todos os religiosos que vimos até aqui foram reconciliados e se mantiveram em seus conventos e cidades, o mesmo não vai ocorrer com Isabel, expulsa de seu convento e levada para outra instituição pelo episcopado. O silêncio da Inquisição nas penas de Isabel pode nos dizer muito sobre os limites que esse tribunal estava disposto a empregar no julgamento de casos como esses, o que podemos perceber ao olhar para o único caso julgado pela Inquisição a ter um desfecho semelhante.

5.6- Como punir os religiosos

Ao longo deste capítulo analisamos as penas que foram aplicadas aos religiosos acusados de feitiçaria e a maneira como o Santo Ofício debateu esses casos, ou mesmo a ausência de debates e penitências inquisitoriais, como no caso de Isabel Felipa. Ainda nos falta, contudo, analisar as discussões e penas de um último processo, o de Maria do Rosário, um caso que apresenta diferenças substanciais em relação aos demais.

- Maria do Rosario que no século se chamava Maria Thereza Ignacia, religiosa professa, expulsa de certo mosteiro desta cidade, natural do lugar do reguengo, termo, e bispado de Leiria, por fingir visões, revelações e outros favores sobrenaturais, para

ser tida por pessoa de virtude, e por culpas de feitiçaria, e pacto explicito com o demônio, ao qual adorava por Deos.

Idade: 23

Penas: cárcere, e hábito a arbítrio, carocha com rotulo de feiticeira, e reclusão perpetua nos cárceres do santo officio (Biblioteca Nacional de Portugal, 1747).

Com estas palavras surgem o nome e as penas da religiosa dominicana na lista de pessoas que saíram em auto de fé, realizado na igreja do convento de São Domingos da cidade de Lisboa em 24 de setembro de 1747. Perante toda a cidade, a religiosa abjurou em forma dos pecados que havia cometido. A ordem dominicana e o mosteiro de que foi expulsa estavam protegidos da infâmia pública na forma do tribunal, apenas Maria foi exposta. Sua exibição pública foi completa, incluindo a carocha, ou seja, o chapéu que identificava a religiosa como feiticeira. O uso dessas vestimentas impostas pela Inquisição a alguns réus, fosse os chapéus ou os hábitos do Santo Ofício, eram uma marca da infâmia do condenado perante a sociedade (Ginzburg, 2006, p. 151).

Apesar de até aqui termos visto o Santo Ofício invocar tantas vezes os regimentos para balizar suas decisões, ao expor Maria dessa forma o tribunal não se furtou a ignorar o documento, que definia expressamente que não se deveria impor a carocha de feiticeiros a religioso publicamente condenados por feitiçaria e pacto demoníaco (Regimentos [...], 1996, p. 855). Os Inquisidores Manoel Varejão Távora e Simão José Silvério Lobo, junto com o deputado Fernando José Castro, foram os responsáveis por pedir a mesa que a religiosa fosse a público usando o elemento infame, pois segundo eles esta pena era sim possível aos religiosos. Para ilustrar seus argumentos, os juízes trouxeram exemplos de clérigos que teriam sido expostos em autos de fé dessa forma, como por exemplo Franciscano Damião Soares, que teria saído em auto de fé em Évora em 1686 (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 261). Estando certo o exemplo dos juízes, é importante notar como nas ocasiões em que saíam publicamente como feiticeiros, os religiosos não eram poupados da infâmia, ainda que isso significasse ignorar o regimento. Se o documento permitia as penas publicas aos religiosos feiticeiros, mas resguardava a eles alguma dignidade, a prática do Santo Ofício nesses casos parece não seguir o mesmo caminho. Essa questão referente ao uso da carocha foi uma das poucas discussões que aparecem na leitura dos autos da religiosa pelos juízes.

O processo de Maria foi significativamente longo, incluído a investigação inicial dos dominicanos, a expulsão da ré e vários exames de consciência realizados pela Inquisição, totalizando mais de 200 fólios. Ao longo do processo Maria confessou ao tribunal ter realizado um pacto com o demônio quando tinha oito anos de idade, antes de ingressar no convento. Ela alegava ter carregado essa relação com o maligno por toda sua vida, mesmo após seu ingresso

no mosteiro. A dominicana teria feito um pacto com seu próprio sangue, onde se oferecia ao demônio como sua escrava, além de manter com ele relações sexuais, que geraram várias criaturas. Ela disse ainda ter usado essa relação com o maligno para trazer ruína ao seu convento e fazer mal as religiosas do lugar e para disfarçar esses intentos, ela teria se fingido de mística na intenção de ganhar a confiança de sua comunidade e disfarçar sua feitiçaria (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f.259-260).

Ao analisar esses relatos para definir as penas da religiosa, os juízes são muito diretos, isto é, apesar dos autos serem longos, a sua análise ocupa poucos fólhos. Não existem discussões sobre a publicidade de seus delitos, suas verdadeiras crenças, ponderações sobre os poderes dos demônios, nem sobre seu estado e capacidade mental. Nenhum dos juízes questiona a gravidade do caso e as penas atribuídas a ele, pelo contrário, as poucas intervenções feitas são para ampliar as penitências, como o pedido pela carocha de feiticeira e a solicitação do deputado Nuno Alvares para que se continuasse a investigação do caso, buscando descobrir se alguma das religiosas maleficiadas por Maria teria morrido como consequência de feitiços, pois nesse caso a pena deveria ser ainda maior (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 261).

A diferença de tratamento que o processo de Maria recebeu do tribunal, e as penas a ela aplicada em comparação com as outras fontes que analisamos é clara. Apesar disso, seu caso traz vários elementos comuns aos demais. Assim como ela, Pedro de Souza, Francisco de Santa Rosa de Sacavém e Joanna Maria de Nazareth também escrevem com seu sangue pactos onde prometem suas almas ao demônio. Já Isabel e Francisca, confessam terem dado à luz a criaturas do demônio, além de todas as religiosas analisadas terem confessado ter mantido atividades sexuais com tal criatura em mais de uma ocasião. Mesmo o pacto anterior ao voto esteve presente no caso de Antônia Máxima. Salvo a falsa acusação de mística, todos os elementos que formam o processo da dominicana estavam presentes em algum dos demais casos.

Ainda assim, Maria do Rosário foi a única dos religiosos processados por feitiçaria pelo Santo Ofício de Lisboa de que temos conhecimento, a ser condenada a sair em auto público de fé e a receber penas inquisitoriais que iam além de sanções conventuais, como a perda de voz ativa e passiva e servir em ofícios baixos, e penas espirituais. Mais do que isso, Maria foi a única religiosa professa a figurar nas listas de auto de fé de Lisboa no século XVIII, por qualquer que fosse o delito.¹⁵

Essa, porém, não foi sempre a realidade das freiras quando postas frente a Inquisição.

¹⁵ Em seis de julho de 1732 Josepha do Sacramento e Maria Tereza de São José saíram em auto de fé acusadas de molinossismo. Ambas, contudo eram religiosas terceiras, ou seja, não eram professoras e não viviam em clausura obrigatória. (Biblioteca Nacional de Portugal, 1732)

Como vimos na tabela presente no terceiro capítulo, o século XVII foi marcado por vários processos de religiosas acusadas de cripto judaísmo. Georgina Silva Santos (2006, p. 335) aponta que durante esse momento de intensa ação inquisitorial na vida das freiras, as mais variadas penas foram aplicadas aos diversos casos, e muitas acabaram tendo que abjurar em autos de fé, sendo algumas inclusive condenadas ao relaxamento ao braço secular e queimadas em praça pública. Outras tantas não sofreram a pena máxima e após o processo foram reencaminhadas aos seus conventos. Georgina Santos (2006, p. 340) explica que havia discordâncias entre inquisidores quando o assunto era reencaminhar estas freiras cristãs-novas aos seus conventos de origem, contudo, apesar das discussões, o Santo Ofício tratava esse assunto com naturalidade, já que seu objetivo era descobrir as heresias e emendar os hereges extirpando as crenças heterodoxas do corpo social. Quando isso estava feito, se entendia que o réu poderia retornar ao grupo social em que convivia, salvo se fosse considerado herege incorrigível.

Se o Santo Ofício tratava essa reconciliação das freiras processadas com naturalidade, mesmo aquelas condenadas por judaizar em um momento que a perseguição aos cristãos-novos foi tão intensa, o mesmo não poderia ser dito sobre as religiosas dos mosteiros para onde elas deveriam retornar. Os conventos de Coimbra, de onde saiu a maioria das processadas pela Inquisição no século XVII, se manifestaram contrários ao retorno das acusadas. De acordo com Arlindo Manoel Caldeira (2021, p. 121-122), os argumentos para essa oposição variavam entre considerações de caráter religioso, acerca da validade da profissão de fé das ditas hereges, e sobre a validade de um mosteiro receber e manter em seu seio mulheres que haviam cometido atos contrários a fé pregada por esses estabelecimentos. Nessa oposição se manifestavam também os preconceitos sociais contra os cristãos novos acusados de judaizar e o perigo de contaminação das demais religiosas com suas crenças.

Em meio a essa imbróglia entre o que definiu a Inquisição e o que demandavam os conventos, o Santo Ofício de Coimbra escreveu um parecer que enviou a Roma em 1623 intitulado “O que se devia fazer com as monjas que haviam saído penitenciadas”.¹⁶ Esse documento se localiza ao menos um século antes dos casos que estamos estudando, e correspondem ao tribunal de Coimbra, não Lisboa, mas respeitando os limites impostos por essas questões, ele nos permite um olhar geral para a forma que a Inquisição portuguesa via o julgamento das freiras. Ao longo desse documento, um parecer extenso e complexo que buscava

¹⁶ Apesar do documento se referir ao caso específico das monjas, ele foi arquivado pela torre do tombo sob o título de “Parecer da Inquisição de Coimbra sobre os que se devia fazer com os padres que tinham sido penitenciados.” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624)

debater a necessidade de as freiras serem reinseridas em seus conventos, o Santo Ofício de Coimbra apresentou várias questões referentes as obrigações do convento, a honra das freiras e a visão que aquele tribunal tinha dessas mulheres e suas obrigações.

Segundo a Inquisição de Coimbra, a relação entre as freiras e seus conventos era multilateral, “la profession es un contracto recíproco por el qual assi como el religioso queda obligado a la religion em que professa, assi dela misma manera la religion queda obligada al religioso que recibe (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 5). Ou seja, não era apenas a religiosa que possuía obrigações de respeitar as regras, os votos e a religião professada, a ordem também possuía obrigações referentes as religiosas. Essa responsabilidade da ordem para com seus membros foi constantemente evocada no documento para justificar a reintegração das condenadas aos seus mosteiros. O parecer (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 21) aponta que as freiras eram moças confiadas ao convento por suas famílias e nesse sentido a Igreja se tornava responsável por seu bem-estar e segurança. Essas mulheres não podiam se casar e muitas já não tinham mais família viva para acolhê-las, por isso o tribunal de Coimbra deixa claro que, caso fossem expulsas e postas à mercê do mundo, o risco de que elas caíssem em infâmia era grave.

Y per outra parte que dando fuera de los monasterios se ponen em manifesto peligro de perder la honestidad com ocasiones tan forçosas, como es ser las mas delas moças, bien parecidas (...) pobres sin que tengan de que se sustenten, y muchas no tener padres, ni parentes alguno que las recoja. Lo qual todo las queda poniendo em el mayor peligro de perder la honra, que humanamente se puede considerar (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 22-23).

A obrigação dos conventos para com suas religiosas, que o Santo Ofício de Coimbra evoca para defender a reintegração das freiras cristãs novas, era reconhecida em todo mundo católico. O dote pago pelos pais para a instituição no momento que a jovem ingressava no claustro tinha exatamente a função de proporcionar fundos para que a instituição fosse capaz de custear a vida daquela que estava sendo posta sobre responsabilidade do convento. Se a noviça não professasse, por qualquer razão, o valor do dote precisava ser devolvido a família, caso contrário o convento se tornava responsável por essa mulher até a morte da religiosa (Fernandes, 1992, p. 58-59). Conforme afirma Leila Algranti (1992, p. 127), o ingresso das mulheres no convento estava ligado a preservação de sua honra, que no caso feminino era diretamente correlacionada a manutenção da castidade e restrições em relação a sexualidade. A Inquisição chama atenção então para a responsabilidade dos mosteiros na manutenção da honra feminina que foi confiada a eles pelas famílias das religiosas. Abandonar essas mulheres a própria sorte no mundo era permitir que elas corressem o risco de se desonrar.

A obrigação conventual não recaía apenas na questão da honra, tendo desdobramentos financeiros com o cuidado da saúde e bem estar das freiras. No caso de Isabel Felipa, mesmo expulsa do convento de Nossa senhora das Mercês pelo bispo, ainda recaía sobre o mosteiro a obrigação de custear sua vida em outro espaço (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1749, f.148). Já no caso de Maria do Rosário, expulsa antes do processo ter início, ela foi mantida em segurança em uma casa próxima a seu convento até que o Santo Ofício de Lisboa fosse avisado sobre seu caso e decidisse enviar a religiosa ao cárcere (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 7). Mesmo expulsa da ordem dominicana, a religião ainda tinha obrigações para com Maria do Rosário e garantiu sua segurança fora da instituição. Em ambos os casos, mesmos afastadas fisicamente de suas instituições, se mantinham as obrigações entre as freiras e os conventos onde prestaram seus votos.

Segundo o argumento apresentado pelo Santo Ofício de Coimbra, ao expulsar uma mulher de sua instituição, sem que o mosteiro ou a igreja assumissem a responsabilidade que lhes cabia quanto a sua vida, os riscos de que a honra da religiosa se perdesse eram enormes. É interessante notar como tanto no caso de Isabel, quanto no caso de Maria houve essa preocupação em garantir que elas estivessem seguras em outros espaços. Quando a mesa se reuniu para pensar as penas da dominicana, os juízes definem inicialmente que ela deveria ficar 10 anos presa nos cárceres do Santo Ofício, e em seguida ser degredada (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 261). É o Conselho Geral que posteriormente modifica essa sentença para o cárcere perpetuo ao qual ela foi oficialmente condenada (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1747, f. 264). Ao manter a religiosa em seus cárceres o Conselho Geral assumia, em alguma medida, a responsabilidade pela sua honra, afastando, em teoria, alguns dos perigos a sua castidade e mantendo a religiosa enclausurada, ainda que não fosse de forma alguma uma clausura religiosa.

Para o tribunal de Coimbra, a manutenção da clausura e a sua importância foi outro argumento utilizado para defender a reintegração das religiosas cristãs novas. O documento apresenta a seguinte visão sobre a vida no claustro:

La expulsion de tal modo es pena q queda las religiosas expulsas em su libertad, y fuera de clausura (sindo la libertad la cosa que mas se ama em la vida y la clausura la que maior pena da) de lo que se seguia que darem las religiosas hereges assi expulsas de mejor condicion y dar se com esta ocasion a que otras lo sean com el desseo de mudar de estado (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f.07).

Segundo este trecho da fonte, clausura e liberdade se opõe de forma que a própria vida recolhida é vista como uma forma de penitência. Assim, ao reconciliar as freiras cristãs novas com seus conventos, a Inquisição já estava, segundo essa lógica, aplicando uma punição. A

fonte nos apresenta um duplo olhar para a reintegração ao mosteiro. Por um lado, ao manter as freiras julgadas nos conventos onde prestaram votos, o tribunal garantia a proteção e segurança dessas mulheres, por outro a clausura conventual e a privação de liberdade seriam em si entendidas como penitência. Ser expulsa ou degredada poderia significar a ruína da honra feminina e o desamparo daquelas que não tinham família para as acolher, mas ao mesmo tempo significaria uma forma de liberdade. O julgamento das freiras, segundo essa lógica, reproduz a visão paternalista presente no *imbecilitas sexi*, segundo a qual as mulheres deveriam ser tuteladas, não cabendo a elas autonomia e liberdade (Hespanha, 2010, p. 101).

Ao olharmos novamente para os processos que temos analisado, podemos perceber como o desejo de liberdade, a vontade de deixar o espaço religioso ou até a própria ordem, aparecem nas narrativas dos réus. Das 5 religiosas processadas por feitiçaria pelo tribunal de Lisboa, ao menos em 3 casos o desejo de deixar o convento se manifesta. Nos casos de Isabel Felipa e Francisca Josefa esse desejo é um elemento central de seus autos, já Joanna Maria acaba trazendo essa possibilidade de forma mais tangencial em seus processos, deixando aberta a possibilidade na medida que o processo permitia. Mesmo nos casos masculinos, onde a clausura não era obrigatória, a vontade de abandonar a ordem surge ao menos duas vezes. De forma clara no processo de Francisco de Santa Rosa do Algarve, que alegava ter sido obrigado por seu pai a ingressar no clero, e no caso de Pedro de Souza, que apesar de nunca entrar em detalhes sobre seu objetivo para procurar feiticeiros, cita brevemente que antes de ser descoberto por seus irmãos estava planejando fugir com um dos mágicos que encontrou. No fim, quase todos esses religiosos foram reintegrados a seus mosteiros, salvo Francisco que faleceu no cárcere e Isabel que mesmo expulsa pelo episcopado foi condenada a manter a clausura em outro ambiente.

Podemos então pensar em que medida a Inquisição de Lisboa viu a reintegração desses clérigos a seus mosteiros como parte da punição a eles aplicada. Para esses religiosos a expulsão da ordem e o degredo seriam entendidos e vividos como penas ou, pelo contrário, como forma de realizar parte dos objetivos que tentaram alcançar com magia? Apesar da circunstância diversa, essa foi uma reflexão feita pela Inquisição de Coimbra em seu parecer (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 7). Ao definir a importância da manutenção da clausura, o documento deixou claro que ao expulsar as hereges poderia se abrir um precedente para que religiosos tentando abandonar suas ordens passassem a praticar heresias. Mais do que isso, o tribunal deixa claro que “algumas religiosas, solamente por salir delos monastérios se finja herege” (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 28). Assim, o tribunal de Coimbra expõe seu temor de que ao tornar a expulsão a pena para as heresias de religiosas, a Inquisição

acabasse sendo vista como uma forma de fuga para aquelas que tinham a intenção de deixar a religião, fosse com a prática de heresias, ou mesmo com práticas fingidas. Ao invés de extirpar a heresia o tribunal estaria incentivando a prática entre aqueles que queriam desistir dos votos feitos.

Esse medo apresentado por Coimbra acabou por se tornar realidade no tribunal de Lisboa, ao menos em partes. Mesmo que a Inquisição não tenha tornado prática comum tirar religiosas de seus conventos, esse foi o argumento usado por Francisca Josefa para justificar suas culpas, ou, como ela passou a alegar, seus fingimentos. Isto é, que eles fossem tão horrendos que o tribunal a tirasse do mosteiro quando confrontado com seus atos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1745, f. 72). Francisca deixa claro que via na Inquisição uma saída do convento, onde não suportava mais viver, como temia o Santo Ofício de Coimbra.

Nenhum dos debates apresentados pelo parecer da Inquisição de Coimbra foram diretamente citados nos casos das freiras que aqui temos analisado, mas é fundamental pensarmos o quanto as penas dessas religiosas se enquadram, em certa medida, dentro da lógica apresentada por esse documento. Segundo o parecer, reconciliar as freiras tinha uma dupla função, garantir a honra e a segurança dessas mulheres, e mantê-las longe da liberdade, evitando que o tribunal fosse usado como fuga para aquelas que decidiam abandonar suas ordens. Ao olharmos para as 5 freiras processadas por Lisboa por feitiçaria, em apenas dois casos as religiosas foram expulsas, e em ambos essa decisão não partiu do Santo Ofício, mas de terceiros. No caso de Isabel Felipa, foi o tribunal episcopal o responsável pela expulsão da religiosa, e aquele que assume a responsabilidade por definir seu novo lar e como ela se manteria nesse espaço. Ao se afastar e não aplicar as próprias penas, a Inquisição concorda com o que foi decidido pelo bispo, mas também se isenta de qualquer ação ou responsabilidade sobre a clarissa. Já no caso de Maria do Rosário, a expulsão ocorre antes do processo, de modo que ao ser enviada ao cárcere sob ordens do Conselho Geral, a dominicana passou a estar sobre responsabilidade da Inquisição.

Diferente dos demais casos, tanto de freiras quanto de clérigos, Maria não tinha mais espaço para reconciliação. Ainda que sua expulsão não tenha sido usada como argumento para a aplicação das penas nos debates da mesa, é inegável que ela alterou as possibilidades no julgamento da dominicana, uma vez que não era possível reconciliar uma freira que já não tinha convento. Ainda assim, apesar da exposição pública de sua figura como feiticeira nos autos de fé, pela qual nenhum outro religioso acusado de feitiçaria no século XVIII passou, ao menos até onde temos conhecimento pelos processos remanescentes e listas de autos de fé, o Conselho Geral se preocupou em garantir algum suporte e segurança a religiosa. Maria passou a viver no

cárcere, segundo suas penas até o dia de sua morte, e nele ela pôde desenvolver uma rotina que incluía trabalhos na cozinha e orações noturnas. Assim como fez com as demais religiosas, o Santo Ofício garantiu a ela honra, alguma dignidade e sobrevivência, negando as possibilidades de liberdade, para que nem ela nem nenhuma outra, fosse feita de inspiração para outras que pudessem querer abandonar as regras.

As explicações que o Santo Ofício de Coimbra deu para reconciliar as freiras só podem ser compreendidas quando pensamos especificamente no caso das mulheres, o que o próprio documento deixa claro. Retirar um religioso de sua ordem era um procedimento mais comum ao Santo Ofício, segundo o parecer de Coimbra, e não envolvia tantos pormenores (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1624, f. 23). Se ampliamos o olhar para o cenário do julgamento de padres e freiras no século XVIII em Lisboa, podemos perceber que essa lógica coimbrã se reproduziu, já que a presença de homens religiosos nos autos de fé era relativamente comum, enquanto apenas Maria do Rosário foi apresentada como religiosa professa. Contudo, apesar de em termos gerais a presença de freiras nos autos de fé ser extremamente reduzida em comparação com o que temos no caso masculino, quando analisamos especificamente os casos de feitiçaria processados no tribunal de Lisboa não podemos dizer que as mulheres recebiam um tratamento mais brando. Pelo contrário, as penas mais rigorosas foram, em geral, as aplicadas as mulheres. Isabel e Maria terminam fora de seus conventos, expulsas ainda que por tribunais diferentes.

É importante lembrar que ambas haviam sido delatadas, logo um dos principais argumentos para reduzir as culpas dos réus não estava disponível em seus casos. Outro que se encaixava como delatado era Francisco de Santa Rosa dos Açores, contudo o religioso viu o fim de sua vida no cárcere inquisitorial, antes de ser devidamente julgado. Com exceção dos três, todos os demais foram aceitos como réus confessos, mas ainda assim quando colocamos lado a lado as suas penas, o julgamento sobre os atos femininos parece ter sido mais rigoroso por parte da Inquisição lisboeta.

Entre os cinco casos masculinos só três chegam até o fim. Francisco de Santa Rosa dos Açores teve seu caso encerrado com seu falecimento. Já no caso de Francisco de São José, o processo parece apenas não ser levado adiante. Tudo que temos é um exame com a confissão do religioso, que alegava ter rezado missa sobre uma carta a pedido de seu irmão para encantar uma moça com que ele queria se casar, e uma comunicação posterior em que o franciscano comunicava ao tribunal que estava de mudança para servir em outro convento. O ato de Francisco era uma prática relativamente comum e popular de feitiçaria urbana, que não envolvia a figura do demônio diretamente (Bethencourt, 2004, p. 131-132). A ausência de uma

continuação do processo nos diz que possivelmente o Santo Ofício não viu necessidade de seguir adiante com o caso, talvez por não ver gravidade no ato do padre. O processo de Frei Alberto termina sem que a Inquisição entenda que houve real heresia em seu caso, assim o religioso é reconciliado sem precisar abjurar. Apenas dois religiosos são mandados abjurar por heresia, sendo eles Pedro de Souza e Francisco de Santa Rosa de Sacavém e ambos abjuraram por leve suspeita na fé.

Já nos casos femininos, 3 das 5 religiosas julgadas abjuram por serem formalmente hereges, entre elas estavam Antônia Máxima e Joanna Maria de Nazareth, além da própria Maria do Rosário, que faz sua abjuração em auto de fé, diferente das outras duas. Josefa Evangelista foi a única a abjurar por leve suspeita na fé, ainda assim isso só se realiza após um longo processo em que a inquisição leva a religiosa ao limite, enviando a freira as prisões de seu mosteiro para chegar a uma confissão verdadeira. Nesse sentido, podemos perceber que o olhar que a Inquisição emprega nos casos pesa mais em relação as mulheres, cujos processos em geral são mais longos, e são consideradas em sua maioria formalmente hereges. Isso se deu, provavelmente, pela própria natureza do delito. Ainda que homens fossem processados por feitiçaria, esse ato era visto majoritariamente como feminino pela modernidade, e os Inquisidores não escapavam a essa visão. Não é estranho pensar que, nesse cenário, as freiras que se envolveram com feitiçaria fossem vistas formalmente como bruxas, enquanto aos homens que realizaram atos de mesma natureza recaía um peso menor, tendo suas ações vistas no tribunal apenas como leve suspeita na fé.

Mesmo vendo nessas mulheres verdadeiras hereges, não fazia sentido para a Inquisição tirá-las de seu convento, correndo o risco de, ao invés de corrigir o pecado, incentivar que outras freiras insatisfeitas seguissem o mesmo caminho em busca de uma saída da ordem. Nesse ponto é interessante notar como nem no parecer de Coimbra, nem nos processos que analisamos o perigo de que a heresia das religiosas contagiasse as demais freiras é citado pelo Santo Ofício como justificativa para retirá-las do convento. Ao contrário, a potencial contaminação estava em oferecer uma saída do claustro, que poderia ser seguida por outras religiosas. Além de expor à ruína mulheres que haviam sido confiadas a Igreja por seus parentes. Assim, nos parece que para a Inquisição portuguesa as freiras deveriam ser reconciliadas com seus conventos sempre que possível. Contudo, tanto no caso das freiras quanto dos clérigos acusados de feitiçaria essa reconciliação e o olhar que se tinha para a gravidade de cada caso não poderia ser sustentada no processo apenas por estereótipos de gênero e discursos de honra. Era necessário ao tribunal sustentar suas escolhas regimentalmente, através de um discurso jurídico que criava o direito sobre os casos ao mesmo tempo em que julgava cada um dos réus.

4. CONCLUSÕES A Inquisição portuguesa nasceu no seio de um sistema jurídico complexo, onde as instituições podiam se intercambiar e onde a ser vista e reconhecida pela sociedade como tribunal de direito, capaz de solucionar questões e conflitos, era essencial para o estabelecimento e solidificação do próprio tribunal. O Santo Ofício não nasceu pronto. Seu sistema jurídico, seus modos de funcionamento e as heresias que estavam sobre sua alçada, foram questões construídas ao longo dos vários anos de funcionamento do tribunal em Portugal. Foi essa construção jurídica, longa e constante, que permitiu que a instituição se constituísse na modernidade portuguesa como o tribunal responsável por julgar as heresias. Ainda que nunca tenha oficialmente retirado o poder do Tribunal Eclesiástico de julgar tais crimes contra a fé, a realidade é que o direito português se consolidou de modo que está se tornou função exclusiva da Inquisição, mesmo quando falamos dos delitos que eram considerados de “foro misto”. Ainda na que na teoria jurídica os tribunais canônicos pudessem concorrer em foro, na prática as divisões de ação entre eles eram muito bem estabelecidas.

O processo de Isabel Felipa de Santo Antônio nos mostra isso de forma muito clara. Um processo que acontece inteiramente em duas esferas jurídicas, sendo uma parte de responsabilidade do Bispo e outra de responsabilidade da Inquisição, entregue pelo tribunal nas mãos de Hugo Maguire. Os dois processos são claros, cabe ao Bispo lidar com a tentativa de assassinato posta em prática por Isabel e sua tentativa de anular sua profissão de fé, já à Inquisição fica a cargo das blasfêmias por ela proferida, suas invocações ao Demônio e as relações de cunho sexual que manteve com tal criatura. Os tribunais atuam no mesmo caso, mas sem nunca questionarem o poder e o direito do outro de atuar. A Inquisição construiu e conquistou o direito de atuar em Portugal como tribunal responsável por julgar as heresias, muitas vezes avançando sobre aquilo que era, até então, território jurídico do Tribunal Eclesiástico, mas isso não apagou seu o papel em solo português, apenas demarcou novos limites de atuação para ele. A Inquisição inclusive reconhecia o direito e o espaço do Tribunal dos Bispos naquilo que era de sua alçada dentro do campo jurídico do direito canônico. Esse reconhecimento era tão sólido que o Santo Ofício não questionou a atuação do Tribunal Eclesiástico no caso de Isabel nem tentou julgar mais do que aquilo que lhe cabia no caso, pelo contrário a inquisição acata a vontade do outro tribunal ao fim do processo quando não aplica suas penas sob o caso de Isabel. O processo se encerra na palavra final do Bispo, tendo a Inquisição se silenciado após as penitências impostas por ele.

A construção jurídica da Inquisição, tão fundamental para a solidificação do tribunal no direito moderno e no imaginário social do período, não foi um dado finito, mas um processo constante. A definição do que e quais eram as heresias passou por momentos de debates

inflamados e outros de estabilidade, ao menos publicamente. Internamente, contudo, os agentes da instituição nunca pararam de debater o que afinal era uma heresia e de que forma ela se constituía. Ao menos é o que podemos ver no caso da feitiçaria, uma prática herética que foi tão complexa em Portugal. O século XVIII viu crescer o número de processos por feitiçaria no mundo lusitano. Um delito que até então era pouco mais que marginal na Inquisição portuguesa, e que naquele momento começava a ter sua validade questionada pelo resto da Europa. Portugal jamais viu uma caça as bruxas, nem mesmo no século XVIII. O aumento do número de processos não é grande o suficiente para que possamos falar em um século de perseguição lusitana, nem a sociedade foi afetada por esse aumento ao ponto de podermos falar em pânico de bruxas estourando no mundo luso. Ainda assim, a dicotomia chama a atenção, mesmo que a historiografia ainda não tenha obtido respostas claras para o porquê deste fenômeno.

O que podemos saber com base nos processos que aqui vimos, todos do mesmo século XVIII que viu o número de julgamento por feitiçaria se ampliar, é que a definição do que era afinal uma prática mágica não estava posto. O que constituía a heresia denominada Inquisição como feitiçaria era algo que estava em debate, se não publicamente, dentro dos processos. Quais eram os limites que separavam os ritos católicos de um rito mágico? Um exorcista que foge ao manual de práticas definido pela igreja e usa a água benta de forma pouco ortodoxa, além de invocar outros elementos como mirra e ouro que deveriam ser usados em saquinhos que muito lembravam bolsas de mandinga ainda estava realizando um exorcismo? Ou o dominicano Alberto de São Thomas havia se afastado tanto do ritual católico que começou a praticar magia? A verdade é que não existia uma resposta pronta para isso. Era necessário chamar qualificadores, abrir o debate, e o próprio processo se tornava então um lugar para a construção do conceito sobre a heresia em disputa.

O mesmo se deu no caso de Joanna, onde os limites da feitiçaria enquanto heresia também foram abertos ao debate do tribunal. Diferente do caso de Frei Alberto, onde a questão residia no fato de que ele poderia ou não ter realizado atos de magia, no caso de Joanna essa realidade estava posta. Ao invocar o Demônio e oferecer sua alma em troca de favores ela estava praticando um ato de feitiçaria. Mas seria essa feitiçaria herética? Ao invocar o Demônio para que ele transformasse seu corpo em um corpo masculino Joanna não estava dando a essa criatura poderes que ele não possuía segundo a lógica católica. Pelo contrário, segundo uma das visões correntes na época, e agenciadas no debate do processo pelo próprio Santo Ofício, era possível que o corpo humano se transmutasse de feminino em masculino naquilo que se entendia no período como sendo a natureza dos sexos. Assim, se Joanna pedia ao Demônio algo que a igreja entendia que ele poderia fazer não poderia haver heresia em seu ato. Por mais que pedir favores

ao diabo fosse um erro segundo a fé, pedir aquilo que ele poderia realizar não poderia ser visto como um erro de entendimento, logo não era uma heresia. Apesar da feitiçaria estar definido nos regimentos, os documentos que guiavam a ação da Inquisição, como passível de ser julgado pelo tribunal, sua definição nem sempre era óbvia, e a definição do conceito estava a cargo dos agentes no momento do julgamento.

A verdade é que quando falamos em sistemas jurídicos a definição da heresia, cometida ou não, não era o único ponto que estava a arbítrio dos juízes. Apesar dos regimentos e sua função reguladora presumirem um funcionamento ordenado com pouca margem para ação dos juízes, na prática os agentes da Inquisição aplicavam o regimento segundo o seu entendimento e justificava. Essa não era uma particularidade do Santo Ofício, mas um dado comum aos sistemas jurídicos, mesmo atualmente. O jurista tem o poder de ler e aplicar o direito caso a caso segundo a sua interpretação dos regulamentos e legislações. Assim, detalhes do processo, como a possibilidade de se prender uma religiosa, a validade de uma confissão, ou até mesmo quantas pessoas deveriam estar cientes de um delito para que ele fosse público, estavam sempre sendo decididas segundo o arbítrio do inquisidor e o andamento do processo.

Apesar de interpretarem o direito a cada caso de forma particular, é possível percebermos que o regimento estava sempre presente na argumentação dos juristas da Inquisição. A cada discussão, a cada debate de penas e a cada decisão interna tomada, eram os documentos reguladores os invocados para validar a ação que estava sendo tomada. Nessa lógica de atuação cada processo produzido no seio da Inquisição foi único ao mesmo tempo que também foi parte de um todo burocrático que tinha os regimentos como pilar organizacional. Em cada um dos autos que analisamos neste trabalho pudemos ver os regimentos, ou mesmo processos anteriores, sendo invocados para garantir a legitimidade do julgamento dos réus. Foi da burocracia definida pelo tribunal que os inquisidores tiraram a legitimidade necessária para definir os destinos de cada um dos religiosos acusados de feitiçaria.

Contudo, ao mesmo tempo que se inseriam em um amplo campo burocrático, cada processo apresentou suas particularidades. Cada réu trazia consigo um conjunto de fatores familiares, sociais, religiosos, e até geográficos que conforme pudemos ver, interferiram diretamente no andamento dos autos e até mesmo na forma como os agentes do tribunal guiaram e avaliaram cada processo. Ao pensarmos em membros do clero que buscaram respostas para suas questões na feitiçaria e no demônio, podemos visualizar previamente um modelo de clero que pouco acreditava nos dogmas da fé que juraram seguir, mas isso pode ser verdade para alguns dos homens e mulheres que aqui vimos, mas certamente não era o caso de todos. Alberto de São Thomás declara que ao subverter o ritual de exorcismo ele estava tentando deixar os

fiéis da colônia americana longe dos feiticeiros negros que eram os responsáveis por curar as mazelas espirituais do povo até então. Seu ato não era uma tentativa de se aproximar do demônio em troca de favores, pelo contrário, ele queria cuidar de seu rebanho, mantendo-os longe daqueles que, segundo ele entendia, os afastava de Deus. Outra que não escondia seu tormento ao se ver envolvida com o maligno era Antônia Máxima, que apesar de se envolver reiteradas vezes com tal figura não se frustrava a dizer ao tribunal seu arrependimento, que confessou reiteradamente em busca de ajuda para seu estado de espírito alegadamente torturado. O cenário do clero julgado por feitiçaria não era planejado, pelo contrário, apresentou várias realidades, crenças e descrenças, e relações com a própria religião e profissão de fé muito variadas.

Os processos se construíram também nessas individualidades relativas a cada caso, e as realidades possíveis de cada um dos acusados. Enquanto os homens iam até a inquisição para serem julgados, mesmo quando estavam distantes, as mulheres eram conservadas em seus conventos, ainda que contra a sua vontade. Enquanto Frei Francisco de Santa Rosa dos Açores foi enviado para os cárceres do Santo Ofício, onde viveu sua morte prematura, Francisca Josepha Evangelista, que implorou para ser enviada aos cárceres da instituição por tantas vezes teve seu pedido negado em partes pela sua condição de freira e os privilégios que eram garantidos as mulheres de sua condição, e que não lhe foi permitido negar. Ainda que todos os réus tenham compartilhado uma mesma acusação e um mesmo estatuto clerical ao olharmos para os processos é possível vermos como as questões particulares marcaram cada um deles.

O clero deveria ser julgado sobre um olhar diferenciado, com regras próprias, pensadas especificamente para eles pelos documentos normativos do Santo Ofício, ainda assim, o simples fato de usarem um hábito clerical não era capaz de livrar nenhum dos homens e mulheres que se envolveram com feitiços e demônios das penas mais severas quando confrontados com a Inquisição. Assim, ainda que antes de se iniciar um processo que envolvia um religioso fosse recomendado extrema cautela por parte do tribunal, que as freiras tenham tido o privilégio de manter suas rotinas conventuais mesmo durante os autos, e que a maior parte dos acusados que estudamos não tenham vivido o claustro inquisitorial, uma vez processados o estatuto clerical não podia ser usado como argumento para livrá-los das punições mais rígidas. Para isso era necessário que cada elemento do processo fosse analisado, pensado e discutido entre os agentes do tribunal. Cada ação dos religiosos, cada invocação e cada feitiço poderia ser lido sobre diferentes óticas para ampliar ou reduzir as penas finais a depender do arbítrio dos juristas.

É inegável que a defesa dos conventos surge como uma questão importante no debate do processo. Sempre que pode preservar a honra das instituições religiosas perante a sociedade

em que estavam inseridas, a Inquisição optou por esse caminho, ao menos nos casos que aqui vimos. Contudo, quando não foi possível reintegrar o indivíduo a sua ordem sem maiores escândalos, o tribunal pareceu sentir a necessidade de mostrar seu rigor como foi o caso de Maria do Rosário. Se reintegração de religiosa não era possível, já que ela havia sido expulsa de seu convento antes mesmo de se sentar perante a Inquisição, então ela seria exposta ao máximo da infâmia pública. Posta em um auto de fé, declarada freira professa e ainda assim exposta como feiticeira formal, incluindo o uso da carocha, que era proibido por regimento, mas ainda assim foi usado pelo tribunal.

Nos chama a atenção como a inquisição pareceu entender que certas punições aos religiosos poderiam ser vistas pelos réus mais como um benéfico do que como um castigo. Em um mundo em que o estado clerical não era necessariamente uma escolha autônoma para tantos padres e freiras, o Santo Ofício parecia entender que o degredo e até mesmo a prisão poderiam ser vistos como uma possibilidade por aqueles que estariam dispostos a tudo para fugir da profissão de fé. Principalmente no caso das mulheres, a quem a clausura poderia representar uma prisão e o convívio conventual poderia ser visto como um tormento, penas severas como a prisão do tribunal e o exílio poderiam representar a liberdade que algumas delas tanto buscavam. Um desejo que o Santo Ofício reconhecia e não estava disposto a conceder.

Ao fim deste trabalho, quando olhamos para alguns dos clérigos e freiras que aqui estudamos é difícil dizer que eles tiveram penas mais brandas que as de Maria do Rosário. O medo e as pressões do tribunal se fizeram sentir na vida de cada um desses indivíduos, sendo para ao menos um deles o fim definitivo de sua vida. Mas mesmo a reintegração ao convento ou manutenção da clausura já eram em si uma punição, principalmente para as mulheres, a quem a liberdade foi negada em todos os casos.

Se em um primeiro momento, ao olharmos para os regimentos ou para as penas isoladamente, podemos pensar que o estatuto clerical é em si o responsável por definir o destino dos acusados ao olharmos os detalhes do processo podemos perceber como eles se constroem de forma complexa e multifacetada. O fato de que todos esses indivíduos pertenciam ao clero é um ponto central em cada um dos processos, mas não era a única a questão a importar, nem poderia ser usado como justificativa para explicar os caminhos que os processos vão tomar. Suas origens, seus gêneros, a distância que estavam do tribunal, as ordens a que pertenciam, cada uma dessas questões foi também relevante no andamento de cada caso e na construção do pensamento dos inquisidores sobre cada um deles. Ainda que proteger os conventos, as ordens e a honra das freiras fossem importantes para o tribunal a burocracia jurídica da instituição não poderia se basear nesses fatores. Era precisa argumentar, construir debates e estabelecer as

penas de cada acusado segundo as bases jurídicas do tribunal, tão fundamentais para sua aceitação social e seu funcionamento.

REFERÊNCIAS

FONTES:

Manuscritas:

ARQUIVO HISTÓRICO DO PATRIARCADO DE LISBOA. **Livro de ordens**, nº 81. [16??]

ARQUIVO HISTÓRICO DO PATRIARCADO DE LISBOA. **Livro de termos**. Livro termos das devassas das visitas as igrejas do patriarcado de Lisboa nº 287. [17??]

ARQUIVO HISTÓRICO DO PATRIARCADO DE LISBOA. **Livro de termos**. Livro de termos da devassa da visita da cidade de Lisboa nº 531. [17??]

ARQUIVO HISTÓRICO DO PATRIARCADO DE LISBOA. **Livro de termos**. Livro termos das devassas das visitas as igrejas do patriarcado de Lisboa nº 576. [17??]

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Conselho Geral**. Parecer da Inquisição de Coimbra sobre os que se devia fazer com os padres que tinham sido penitenciados, 24-8-1624. Código de referência PT/TT/TSO-CG/1011/00001.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. **Inquisição de Portugal**. Lista das pessoas, que sahiram, condenaçoens, que tiveram, e sentenças que se lèraõ no Auto público da Fè, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta Cidade de Lisboa Occidental, 1732

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. **Inquisição de Portugal**. Lista de pessoas que sahiram, condenações que tiveram, sentenças que lerão no auto público de fê que se celebrou na igreja do convento de S. Domingos desta cidade de Lisboa, 1747.

Disponíveis para consulta online:

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Alberto de São Tomás, 01-4-1713, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/00597.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Antônia Máxima, 05-4-1727, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/07624.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Francisca Josefa Evangelista, 3-8-1745, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/06056.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Francisco de Santa Rosa (de Sacavém). 23-6-1762, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/02905.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Francisco de Santa Rosa (dos Açores), 21-7-1761, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/02909.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Padre Francisco de São José, 13-2-1722, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/00851.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Conselho Geral**. Processo de habilitação a familiar do Santo Ofício de Alexandre de Souza Freire(incompleto), 1-1-1717, Código de referência PT/TT/TSO-CG/A/008-002/72.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Madre Isabel Felipa de Santo Antônio,15-1-1749, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/07089.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Joanna Maria de Nazareth. (primeiro processo), 26-4-1718, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/08281.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Joanna Maria de Nazareth. (segundo processo), 12-10-1719, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/08281-1.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Maria do Rosário. (primeiro processo), 14-11-1747, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/03326.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Maria do Rosário. (segundo processo), 22-11-1752, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/13693

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. **Inquisição de Lisboa**. Processo de Pedro de Souza, 2-8-1731, Código de referência PT/TT/TSO-IL/028/09003.

Impressas:

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 20 jul. 2017

Regimento. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: n. 392, jul./set. 1996

BIBLIOGRAFIA:

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia**: (Estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste -1750-1822). 1992. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). **Discursos: língua, cultura e sociedade**, [s.i], v. 1, n. 3, p.109-127, abr. 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/4264>. Acesso em:

15 jul. 2017.

ANDRADE, Maria Filomena Pimentel de Carvalho. **In oboedientia, sine proprio, et in castitate, sub clausura**: a ordem de Santa Clara em Portugal (séc. XIII-XIV). 2011. Tese (Doutorado em História) - Curso de História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/6119>. Acesso em: 01 jun. 2017.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Um Israel possível na Bahia colonial: sobre mulheres e resistência judaica em tempos de perseguição. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, [s.l.], v. 7, n. 12, p. 2-19, 30 mar. 2013. Universidade Federal de Minas Gerais - Pro-Reitoria de Pesquisa. <http://dx.doi.org/10.17851/1982-3053.7.12.2-19>. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14159>. Acesso em: 25 out. 2025.

BELLINI, Lúcia; PACHECO, Moreno Laborda. Experiência e ideais de vida religiosa em mosteiros portugueses clarianos, nos séculos XVII e XVIII. **Revista de História**, [s.l.], n. 160, p.147-167, p147-167, 30 jun. 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19107>. Acesso em: 15 jul. 2018.

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição chega a Portugal: as ordens religiosas. In: FIOLEAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (org.). **História Global de Portugal**. Lisboa: Temas e Debates, 2020. p. 373-378.

BETHENCOURT, Francisco. **História das inquisições**: Portugal, Espanha e Itália Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

BETHENCOURT, Francisco. Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. S.l: Círculo de Leitores, 2000b. p. 447-453.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Vaidades nos conventos femininos ou das dificuldades em deixar a vida mundana (século XVII-XVIII). **Revista de História da Sociedade e da Cultura**, Coimbra, v. 10, p. 305-322, 2010.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão de identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas**: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. **Mulheres Enclausuradas**: as ordens religiosas femininas em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Amadora: Casa das Letras, 2021.

CAMARINHAS, Nuno. **Juízes e administração da justiça no Antigo Regime: Portugal e o Império Colonial, séculos XVII e XVIII**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian : Fundação para a ciência e a tecnologia, 2010.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII Quadros de vida e espiritualidade**. 2003. Tese (Doutorado em História) - Curso de História Moderna, Universidade do Porto, Porto, 2003. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/10852>. Acesso em: 02 nov. 2017.

CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a igreja e a vida privada na época moderna. In: MATTOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal: a idade moderna**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010. p. 32-57.

CAVALCANTI, Carlos André; JÁCOME, Afrânio Carneiro. Da Pedagogia do medo à Inquisição Esclarecida: o direito inquisitorial nos regimentos de 1640 e de 1774. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 105-122, dez. 2012. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/173>. Acesso em: 22 ago. 2022.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônio: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Edusp, 2006.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: A confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas Do Povo: sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

FARIA, Patrícia Souza de. De réus a colaboradores: nativos convertidos ao catolicismo diante do tribunal da inquisição de goa. **Revista Brasileira de História da Religião**, Paraná, v. 3, n. 8, p. 165-182, set. 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/issue/view/1076>. Acesso em: 04 jul. 2025.

FEITLER, Bruno. **A fé dos Juízes: inquisidores e processos por heresia em Portugal**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

FEITLER, Bruno. Da "prova" como objeto de análise da práxis inquisitorial: o problema dos testemunhos singulares no Santo Ofício português. In: FONSECA, Ricardo Marcelo; SEELAENDER, Ailton Cerqueira Leite (org.). **História do Direito em perspectiva: do antigo regime a modernidade**. Curitiba: Juruá, 2008. p. 305-314.

FEITLER, Bruno. Hierarquia e Mobilidade na carreira inquisitorial portuguesa: critérios e promoção. In: LÓPEZ-SALAZAR, Ana Isabel; OLIVAL, Fernanda; FIGUEIRÔA-RêGO, João (org.). **Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino: inquisição e ordens militares**. Lisboa: Caleidoscópio, 2014. p.107-128

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Fontes**, São Paulo, v. 1, out. 2014. Disponível em: <http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de->

metodo-e-de-interpretacao/. Acesso em: 10 set. 2017.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil Nordeste 1640-1750**. 2. ed. São Paulo: Unifesp, 2019.

FERNANDES, Alécio Nunes. A construção da verdade jurídica no processo inquisitorial do Santo Ofício português a luz de seus regimentos. **História e Perspectivas**, Uberlândia, v. 26, n. 49, p. 491-535, jul. 2013. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/24996>. Acesso em: 18 jan. 2021.

FERNANDES, Maria de Lurdes C.. Do manual de confessores ao guia penitente: orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-trento. **Via Spiritus**, Porto, n. 2, p. 47-65, 1995.

FERNANDES, Maria Eugénia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do Séc. XVIII (1730-80)**. 1992. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de História, Universidade do Porto, Porto, 1992. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10216/55294>. Acesso em: 15 jul. 2017

FONTES, João Luís Inglês. Uma religião sem fronteira: as ordens religiosas. In: FIOLHAIS, Carlos; FRANCO, José Eduardo; PAIVA, José Pedro (org.). **História Global de Portugal**. Lisboa: Temas e Debates, 2020. p. 221-226.

FRANCO, José Eduardo (org.). **Dicionário histórico das ordens institutos religiosos e outras formas de vida consagrada católica em Portugal**: cronologia da história da vida consagrada. Lisboa: Gradiva, 2010.

GIEBELS, Daniel Norte. **A Inquisição de Lisboa**: no epicentro da dinâmica inquisitorial (1537-1579). 2016. Tese (Doutorado em História) - Curso de História, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2016. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/32027/1/A%20Inquisi%cc3%a7%cc3%a3o%20de%20Lisboa.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2025.p.124

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso**: Cosmologia de um ex-colônia condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no oriente português: questões em torno da ordem dos eremitas de santo agostinho no limiar do século XVII. **Revista de História**, São Paulo, n. 170, p. 107-141, jan. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i170p107-141>. Acesso em: 15 abr. 2025.

GOUVEIA, António Camões. Contra-reforma. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **Dicionário de história religiosa de Portugal**: c-i. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 15-19.

GRANDI, Edoardo. Repensar a micro-história. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998. Cap. 11. p. 251-262.

HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. **Tempo**, [s.l.], v. 11, n. 21, p. 121-143, jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/hV8P4ZmHdfG6sYYMj6xQYc/?lang=pt>. Acesso em: 25 out. 2025.

HESPANHA, António Manuel. A monarquia: a legislação e os agentes. In: MATOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 12-31.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia**: síntese de um milénio. Coimbra: Almedina, 2019.

HESPANHA, António Manuel. Depois do Leviathan. **Almanack Braziliense**, [s.l.], n. 5, p. 55-66, maio 2007.

HESPANHA, António Manoel. Direito comum e direito colonial. **Panóptica**, ano 1, n. 3, p.95-116, 2006.

HESPANHA, António Manuel. El Estatuto jurídico de la mujer no direito comum classico. **Revista Jurídica Universidade Autônoma de Madrid** [s.l.], nº4, p 71-87, 2001. Disponível em: <https://revistas.uam.es/revistajuridica/article/view/6261>. Acesso em: 22 ago. 2022

HESPANHA, António Manuel. **Imbecilias**: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de antigo regime. São Paulo: Annablume, 2010.

JACÓME, Afrânio Carneiro. **O direito inquisitorial no regimento português de 1640**: a formalização da intolerância religiosa (1640-1774). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/6013/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2022.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Dos conventos e recolhimentos para os colégios de Freiras: As diferenças da educação feminina Católica nos séculos XVIII e XIX. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 3, n. 32, p.47-69, jul. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010246982016000300047&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 22 jan. 2020.

LAGE, Ana Cristina Pereira. Mulheres de véu preto: Letramento religioso das irmãs clarissas na América portuguesa. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 60, p.107-131, jan. 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/38282>. Acesso em: 22 jan. 2020.

LAGE, Lana. Relação cotidianas entre clérigos e mulheres no Brasil setecentista. In: STEVENS, Cristina et al (Org.). **Relatos, análises e ações no enfrentamento da violência**

contra mulher. Brasília: Technopolitik, 2017. Cap. 10. p. 43-69. Disponível em: <http://www.technopolitik.com.br/downloads/files/RelatosViolenciasMulheresMar18rp.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o Sexo:** corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001.

LEVI, Geovanni. **A herança Imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2000.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história:** Novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

LEVI, Giovanni. Usos da Biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. (Org). **Usos e abusos da história oral.** 1.ed. [s.l.]: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

LIMA, Lana Lage da Gama. **Confissão pelo avesso:** o crime de solicitação no Brasil Colonial. 1991. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

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

MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a inquisição no mundo português de quinhentos. **Revista de História,** São Paulo, n. 164, p.65-100, jun. 2011a.

MARCOCCI, Giusepe. A fundação da Inquisição em Portugal: um novo olhar. **Lusitânia Sacra,** Lisboa, v. 23, p. 17-40, jan. 2011b. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7228/1/LS_023_GiuseppeMarcocci.pdf. Acesso em: 22 ago. 2022.

MARCOCCI, Giusepe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821).** Lisboa: Esfera dos Livros, 2012b.

MARQUES, José. A Pregação em Portugal na Idade Média: alguns aspectos. **Via Spiritus,** Porto, n. 9, p. 317-347, jan. 2002. Anual. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3484.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2025.

MARTINS, William de Souza. Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe serafico brasilico, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Topoi,** Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p.44-62, jan. 2011. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2011000100044. Acesso em: 15 jul. 2018.

MATTOS, Ylan de. **A Inquisição contestada:** críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). 2013. 246 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

MATTOSO, José (Org.). **História da vida privada em Portugal:** A Idade Moderna. [s.l]: Temas & Debates, 2011.

MOTT, Luiz. Um dominicano feiticeiro em Salvador Colonial (1713). In: MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição e sociedade**. Bahia: Edufba, 2010. p. 31-40. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/yn>. Acesso em: 04 jul. 2025.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo: séculos XIII a XX**. Lisboa: Terramar, 2003.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça; MATTOS, Yllan de. Vigiar a ortodoxia: limites e complementaridade entre a justiça eclesiástica e a inquisição na América portuguesa. **Revista de História**, [s.l.], n. 171, p. 287-316, 18 dez. 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/89014>. Acesso em: 04 jul. 2025.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina: Escrita e transgressão. **Graphos**, João Pessoa, v. 17, n. 2, p.91-102, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view/27290/14647>. Acesso em: 15 jul. 2018.

OLIVAL, Fernanda. Questões raciais? Questões étnico-religiosas?: a limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII. In: SILVA, Isabel Corrêa da *et al* (org.). **Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil: trajetos e investigações no ics**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015. Cap. 18. p. 339-359. Disponível em: http://dspace.uevora.pt/rdpc/bitstream/10174/16201/1/Olival%20Ciencias%20_Soc_Cruzadas_2015.pdf. Acesso em: 18 ago. 2025.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In: GOUVEIA, Antônio Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro. **O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos**. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014. Cap. 1. p. 12-40.

PAIVA, José Pedro. **Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. Disponível em: URI: <http://hdl.handle.net/10316.2/2918>. Acesso em: 3 ago. 2022.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição: num país sem "caça às bruxas"**. 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PAIVA, José Pedro. Os dominicanos e a Inquisição em Portugal (1536-1614). **Noroeste**, Braga, n. 1, p. 167-229, jan. 2005.

PAIVA, José Pedro. Os mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **História religiosa de Portugal**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 209-238.

PALOMO, Federico. **A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700**. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PEREIRA, Débora Hevelly Almeida. **O Diabo no claustro: freiras pactuantes na Inquisição de Lisboa (século XVII-XVIII)**. 2018. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de História, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32047>. Acesso em: 15 dez. 2024.

PIERONI, Geraldo. Os excluídos do Reino: a inquisição portuguesa e o degredo para o brasil-colônia. **Textos de História**, Brasília, v. 5, n. 2, p. 23-40, jan. 1997. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27763/23864>. Acesso em: 18 ago. 2025.

PRIORE, Mary del. Viagem pelo imaginário do interior feminino. **Revista Brasileira de História**, [s.l.], v. 19, n. 37, p. 179-194, set. 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xfkjp4qPpnVW78TJQGZrcmK/?lang=pt>. Acesso em: 05 set. 2025.

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

RÊGO, João (org.). **Honra e Sociedade no mundo ibérico e ultramarino**: inquisição e ordens militares. Lisboa: Caleidoscópio, 2014.

RÊGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueiroa. **A honra alheia por um fio**: os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (sécs. XVI- XVIII). 2009. Tese (Doutorado em História) - Curso de História, Universidade do Minho, Minho, 2009.

REINHARD, Wolfgang. Reformation, counter-reformation, and the Early Modern State: a reassessment. In: LUEBKE, David M.. **The counter-reformation**: the essential readings. [s.l.]: Blackwell Publishing, 1999. p. 105-128.

RIBEIRO, Emerson Melquiades.; ASSIS, Virginia Maria Almoedo. **Entre submissão e transgressão**: a mulher e a ordem jurídica portuguesa no século XVIII. In: Anais eletrônicos do XI colóquio de história tempos de revoluções: Pernambuco (1817), Rússia (1917) e outras contestações. 11,. 2017, Recife. **Anais [...]** Recife, 2007, p.126-137, 2017.

RIBEIRO, Márcia Moises. **Exorcistas e demônios**: demonologia e exorcismo no mundo luso brasileiro. Rio de Janeiro: Campos, 2003.

RODRIGUES, José Damião. Família e clero em Portugal. In: CUNHA, Mafalda Soares da; FRANCO, Juan Hernández (org.). **Sociedade, Família e Poder na Península Ibérica**: elementos para uma história comparativa. Évora: Colibri, 2019. Cap. 6. p. 103-127.

RODRIGUES, Rui Luís. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Tempo**, Niterói, v. 23, n. 1, p.1-21, abr. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/tem-1980-542x2017v230101>. Acesso em: 21 jan. 2019.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Os espaços de reclusão e a vida nas margens. In: MATTOSO, José (Org.). **História da vida privada em Portugal**: A Idade Moderna. [s.l.]: Temas & Debates, 2011. p. 276-299.

SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. **Caderno Socioambiental**, Niterói, v. 1, n. 1, p.29-42, 2013. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaipu.pdf>. Acesso em:

19 jul. 2017.

SANTOS, Georgina Silva dos. Devoção, Disciplina e Preconceito: a construção da santidade em conventos e recolhimentos da América portuguesa. **Lusitana Sacra**, [s.l.], v. 28, p.153-172, jun./dez. 2015. Disponível em: <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/LusitaniaSacra/index.php/journal/article/view/102>. Acesso em: 15 jul. 2017.

SANTOS, Georgina Silva. Isabel da Trindade: o criptojudáismo nos conventos portugueses seiscentistas. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva; NEVES, Guilherme Pereira das (org.). **Retratos do Império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: Eduff, 2006. p. 333-340.

SANTOS, Georgina Silva dos. **Ofício e Sangue**: a irmandade de São Jorge e Inquisição na Lisboa moderna. Lisboa: Edição Colibri e Instituto de Cultura Ibero-Americano, 2005.

SANTOS, Georgina Silva dos. Reclusão e Heresia: o marranismo nos conventos portugueses durante a união ibérica. In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de *et al* (org.). **Estruturas e Vivências na Modernidade**: sefarditas, intelectuais, religiosos e inquisição. Viçosa e Lisboa: Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2020. p. 439-452.

SANTOS, Gustavo Augusto Mendonça dos. Práticas da justiça eclesiástica em Pernambuco no século XVIII: o caso do vigário geral dr. Manuel Garcia velho do Amaral. **Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra**, [s.l.], v. 31, n. 2, p. 79-104, 26 dez. 2018.

SARTIN, Philippe Delfino. **Possessão demoníaca e exorcismo em Portugal (1690-1760)**. 2019. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-25032019-132047/publico/2019_PhilippeDelfinoSartin_VCorr.pdf. Acesso em: 04 jul. 2025.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Edusc, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade: gênero e educação**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.71-99, jul. 1995.

SILVA, Alex Rogerio. **As religiosas nas malhas do Santo Ofício**: a atuação da inquisição de Lisboa. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2007.

SOUZA, Everton Sales. Catolicismo ilustrado e feitiçaria: Resultados e paradoxos na senda da libertação das consciências. **Cem**: Cultura, Espaço & Memória, Porto, v. 3, p.45-62, dez. 2012. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id1349id2616&sum=sim>. Acesso em: 21 set. 2017.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOYER, François. **A hermafrodita e a Inquisição Portuguesa**. Lisboa: Bertrand, 2024.

SOYER, François. **A perseguição aos judeus e muçulmanos em Portugal**: D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497). Lisboa: Edições 70, 2013.

STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista de Sociologia e Política**, [s.l.], v. 19, n. 39, p. 115-137, jun. 2011. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-44782011000200009>. Acesso em: 14 abr. 2021.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOMA, Maristela. O degredo no contexto do Império português. In: CONGRESSO SERGIPANO DE HISTÓRIA & V ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH/SE, 2016, Aracaju. **Anais [...]**. Aracaju, 2016.

TROCH, Liev. Mística feminina na Idade Média historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Graphos**, João Pessoa, v. 15, n. 1, p.1-12, 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/graphos/article/view/16324>. Acesso em: 15 jul. 2018.

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

VIEIRA, Rodrigo Fernandes Antunes. **Cem dias de absolvição no mundo que a há de vir**: convivência e tensão entre cristãos-velhos e cristãos-novos nas crônicas quinhentistas do massacre de Lisboa de 1506. 2020. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em história, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000903475&local_base=UFR01. Acesso em: 22 ago. 2022.