

# *Pecatta Mundi*

Estudos inquisitoriais nas travessias  
entre Minas Gerais e Portugal



Maria Leônia Chaves de Resende  
Angelo Adriano Faria de Assis  
(organizadores)

# *Pecatta Mundi*

Estudos inquisitoriais nas travessias  
entre Minas Gerais e Portugal

*autografia*

Rio de Janeiro, 2022

P364 Pecatta Mundi: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal /  
Organizadores Maria Leônia Chaves de Resende, Angelo Adriano Faria de Assis. – Rio de  
Janeiro, RJ: Autografia, 2022.  
360 p. : il. ; 15,5 x 23 cm

Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-518-3401-5

1. Brasil – História. 2. Inquisição – Minas Gerais. I. Resende, Maria Leônia Chaves de. II.  
Assis, Angelo Adriano Faria de.

CDD: 981.51

Maurício Amormino Júnior - Bibliotecário - CRB-6/2422

CONSELHO EDITORIAL AUTOGRAFIA

A driene Baron Tacla  
Doutora em Arqueologia pela Universidade de Oxford;  
Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva  
Doutora em História Social pela UFF;  
Professora Adjunta de História do Brasil do DCH e do PPGHS da UERJ/FFP.

Daniel Chaves  
Pesquisador do Círculo de Pesquisas do Tempo Presente/CPTP;  
Pesquisador do Observatório das Fronteiras do Platô das Guianas/OBFRON;  
Professor do Mestrado em Desenvolvimento Regional - PPGMDR/Unifap.

Deivy Ferreira Carneiro  
Professor do Instituto de História e do PPGHI da UFU;  
Pós-doutor pela Université Paris I - Panthéon Sorbonne.

Elias Rocha Gonçalves  
Professor/Pesquisador da SEEDUC/RJ.

Elione Guimarães  
Professora e pesquisadora do Arquivo Histórico de Juiz de Fora.

Rivail Rolim  
Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História-UEM-PR.

*Pecatta Mundi: Estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal*  
RESENDE, Maria Leônia Chaves de; ASSIS, Angelo Adriano Faria de

ISBN: 978-85-518-3401-5  
1ª edição, dezembro de 2021.

CAPA E EDITORAÇÃO ELETRÔNICA: Alex Damaceno

Editora Autografia Edição e Comunicação Ltda.  
Rua Mayrink Veiga, 6 – 10º andar, Centro  
RIO DE JANEIRO, RJ – CEP: 20090-050  
www.autografia.com.br

Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem  
prévia autorização dos autores e da Editora Autografia.

## AUTORES

CÁSSIO BRUNO DE ARAUJO ROCHA, mestrado e doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professor de História do segundo ciclo do Ensino Fundamental na rede pública do município de Betim, MG. Membro da Rede de Historiadores e Historiadoras LGBTQIA+.

DANIELA CRISTINA NALON, mestre em “Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania” pela Universidade Federal de Viçosa (UFV), doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e professora da rede estadual de ensino do estado de Minas Gerais.

ÉRICA FERREIRA é mestra em História pela Universidade Federal de São João del-Rei, com o trabalho “Servir ao Santo Tribunal”: trajetórias e atuação dos oficiais da Inquisição no termo de São João del-Rei (século XVIII). Atualmente, trabalha como professora de educação básica na rede pública de ensino do estado de Minas Gerais. É membro do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

FERNANDO JOSE LOPES, bacharel, licenciado e mestre em História, na linha de Cultura e Identidade, pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação intitulada “O pecado indigno de ser nomeado: delito inquisitorial de sodomia nas Minas Gerais”. É professor de história na rede pública de ensino de Minas Gerais. Participa do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

GISELLY KRISTINA MUNIZ DE SOUZA DAMIÃO, graduada e mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação intitulada “Mandingueiros nas Minas: travessias e trânsitos culturais (1724-1805)” para obtenção do título de mestre em História. Integra o grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

GISLAINE GONÇALVES DIAS PINTO

Licenciada, mestre e doutoranda em História Social da Cultura (UFMG). Foi investigadora do Instituto Histórico Israelita Mineiro (2011-2014) e estudante visitante da Universidade do Porto (2012-2013). Fez parte da coordenação da Oficina de Paleografia da UFMG (2013-2015), do Núcleo Interdisciplinar em Estudos da Imagem - NINFA/UFMG (2014-2019) e membro do conselho editorial da Revista Temporalidades (2017-2018).

GIULLIANO GLORIA DE SOUSA, mestre pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ) e doutorando em História na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Técnico em Assuntos Educacionais do Instituto Federal de Minas Gerais *campus* Governador Valadares, autor de “Minas do ouro e do feitiço: negros curandeiros e feiticeiros em Minas Gerais, 1748-1800” (Multifoco, 2018) e membro do Núcleo de Pesquisa Impérios e Lugares no Brasil.

JOÃO ANTÔNIO DAMASCENO MOREIRA, mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei, professor de educação básica na Secretária de Estado de Educação de Minas Gerais, autor da dissertação “Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)”. Integrante do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

JULIANA APARECIDA LEOPOLDINO LÚCIO. Licenciada, bacharel e mestre em história pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação “Não me levo de paixão em dar estas denúncias”: Saião ao serviço da Inquisição. Minas, séculos XVIII e XIX. Atua como professora de educação básica. Também participa do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

LUÍS ANTÔNIO DE CASTRO MORAIS, bacharel, licenciado e mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação “Das cousas reservadas ao Inquisidor-Geral e ao Conselho: Uma análise da atuação do Conselho Geral do Tribunal da Inquisição de Portugal”. É professor de educação básica na Secretaria Municipal de Educação de Santa Bárbara e na Secretária de Estado de Educação de Minas Gerais. É integrante do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

MAYARA AMANDA JANUÁRIO, licenciada, bacharel e mestra em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), doutora em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Professora de História da rede estadual de Minas Gerais. Autora do artigo “De jure sacro: a inquisição nas vilas d’El Rei”.

PATRICK GERALDO SALOMÃO OLIVEIRA ÁVILA é bacharel, licenciado e mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação “Guarda a mim e a todo o povo de Israel: João Rodrigues da Costa, um cristão-novo nas Minas setecentistas”. Pesquisa sobre a Inquisição Portuguesa, mais precisamente sobre indivíduos, redes de sociabilidade e trajetórias familiares cristãs-novas. Participa do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

RAFAEL JOSÉ DE SOUSA, licenciado, bacharel e mestre em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Professor efetivo de educação básica na Secretária de Estado de Educação de Minas Gerais e coautor do livro “Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais”. É colaborador do projeto de extensão Arquivos do Interior (UFSJ). Participa do grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal.

SABRINA ALVES DA SILVA, mestra em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), com a dissertação “Execrados ministros do demônio: o delito de solicitação em Minas Gerais (1700-1821)”. Atua no grupo de pesquisa *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal. É professora da educação básica na rede pública do Estado de Minas Gerais.



# APRESENTAÇÃO

O livro *Peccata Mundi*: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal<sup>1</sup>, que o leitor tem agora em mãos, reúne alguns dos novos estudos sobre a temática da Inquisição e de seus personagens, desenvolvidos por jovens pesquisadores ligados a instituições mineiras. Propõe-se, assim, a apresentar um panorama da produção historiográfica recente envolvendo a atuação do Tribunal, seus agentes e perseguidos.

Nas últimas décadas, o processo de expansão e democratização do acesso ao ensino superior e dos programas de pós-graduação no Brasil, bem como a digitalização de acervos documentais - anteriormente apenas disponíveis para os que possuíam a oportunidade de arcar com os custos de viagem para consultá-los pessoalmente e que agora podem ser acedidos *online* - permitiram que cada vez mais estudantes de Norte a Sul do país e muito para além dos grandes centros tivessem contato com documentação produzida em nome do Santo Ofício ou por conta dele, muitas vezes inédita, colaborando para a formação de historiadores cada vez mais interligados com outros pesquisadores e centros de investigação espalhados pelo mundo. O resultado dessa união entre o crescimento e democratização das pesquisas, auxiliado pelas novas tecnologias de consulta ao acervo domiciliado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e outros acervos nacionais e internacionais, resultou em uma verdadeira renovação e aprofundamento nas temáticas, abordagens e análises sobre a Inquisição e o seu mundo.

---

1. Os organizadores agradecem à CAPES e ao PGHIS/UFSJ pela concessão de parte do financiamento para publicação dessa coletânea.

Especificamente em Minas Gerais, programas de mestrado e doutorado de instituições como UFMG, UFSJ, UFV, UFJE, UFOP, UNIFAL, dentre outras, que contam com especialistas nos estudos sobre as religiosidades coloniais e suas formas de controle pela Igreja - Inquisição incluída -, têm desenvolvido pesquisas que demonstram a riqueza do leque de possibilidades de interpretação, influenciadas pelos avanços da historiografia, pelos novos campos analíticos e pelas dinâmicas de abordagem. O interesse mais amplo sobre a história de Minas, por outro lado, faz com que os seus estudos não se limitem às universidades mineiras, e alguns dos estudos sobre a ação inquisitorial na capitania são desenvolvidos em outros programas de excelência espalhados pelo país, como USP, UNICAMP, UFE, UFRJ e até mesmo do fora do país. Interessante ainda perceber, bem haja, que os estudos envolvendo o Santo Ofício não se restringem aos programas de História - a quem, sabemos, não cabe o monopólio sobre o passado -, mas abarcam igualmente outros campos do conhecimento, com investigações desenvolvidas em áreas transdisciplinares como Literatura, Direito, Ciências da Religião, entre outras.

O momento de gestação e em que vem à tona esta coletânea é também marcante, pelo menos em dois aspectos: faz parte das celebrações e debates científicos em torno dos duzentos anos do extinção do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição lusa, ocorrido em março de 1821 por decisão das Cortes Gerais no contexto da Revolução Liberal que varreu os fantasmas do absolutismo em Portugal e colocou em xeque os motivos, métodos e funcionamento do Tribunal. Nestes tristes tempos atuais, de reviver de intolerâncias, de negacionismos, de preconceitos, de ataques à Ciência, ao Ensino e à História, é preciso lembrar da necessidade de posicionamento constante pelos direitos e igualdade, e que combater as injustiças, em todos os âmbitos, é compromisso que se faz imprescindível e urgente. Entender o Santo Ofício e o mundo que o permitiu existir é imprescindível para evitarmos interpretações indevidas, simplificadoras ou equivocadas de sua ação e

lógica; para entendermos o quanto dela (e em quais sentidos) ainda persiste e, oxalá, impedirmos outras e novas inquisições...

O outro marco incontornável a que não podemos deixar de fazer referência é a contribuição seminal da Professora Anita Waingort Novinsky, uma das principais e pioneiras pesquisadoras do Santo Ofício e dos seus perseguidos, em especial (mas não só) os de origem sefardita. Anita Novinsky, recém-falecida, é nome fundamental e reconhecido na historiografia brasileira e mundial no que diz respeito aos estudos sobre as intolerâncias levadas a cabo em nome da *Misericórdia e Justiça*, lema do Tribunal. Ainda que os estudos inquisitoriais no Brasil remontem ao século XIX, com as publicações na *Revista do IHGB* de listas de brasileiros nos autos-da-fé portugueses, ou às publicações feitas por Capistrano de Abreu e Rodolpho Garcia das confissões e denúncias referentes às primeiras visitas inquisitoriais à América portuguesa nos séculos XVI e XVII, dentre outros nomes e trabalhos igualmente relevantes que pavimentaram o caminho, como José Antônio Gonsalves de Mello, Eduardo de Oliveira França, Sonia Aparecida Siqueira, Elias Lipiner, José Gonçalves do Salvador, não há dúvida, porém, que é a partir de seu clássico *Cristãos novos na Bahia*, publicado em 1972, que ganha força a moderna historiografia brasileira sobre a atuação do Santo Ofício.

A professora Novinsky foi incansável, em seu trabalho precursor de “escavação arqueológica” por décadas das fontes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e de outros centros documentais que concentram documentação sobre a Inquisição e os cristãos-novos, resultando em obras profícuas como *Inquisição: rol dos culpados* (1992), *Inquisição: Prisioneiros do Brasil* (2002) e *Gabinete de Investigação: uma caça aos judeus sem precedentes* (2007), contributos e estímulos inspiradores para o desafio na produção de inventários de fontes sobre a documentação inquisitorial referente ao Brasil, obras que ainda hoje são de consulta obrigatória e referências fundamentais para todos os interessados no assunto. Seguindo seus caminhos, os organizadores dessa coletânea

também publicaram inventários dos casos de Minas Gerais, num exaustivo levantamento das denúncias e processos como “A Torá nos caminhos do ouro: cristãos-novos e criptojudeus em Minas” (2013) e “Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais (2015). Esse esforço foi fecundo para contribuir na formação de novos quadros de pesquisadores, que abriram outras frentes de investigação sobre o tema. Cabe lembrar, ainda, que Anita foi professora de pesquisadores hoje pilares da nossa historiografia, que desenvolveram suas investigações sobre religião e religiosidades na América portuguesa sob o incentivo dessa grande mestra, como Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Luiz Mott, Maria Luíza Tucci Carneiro, Lina Gorenstein, formadores de novos quadros e pesquisadores, todos herdeiros intelectuais de todo o esforço acadêmico, virtuose analítica e generosidade humana e profissional da professora Novinsky.

Assim, esse livro é, em parte, fruto dessa linhagem construída por Anita Novinsky. Afinal, não há estudo sobre a Inquisição e seus personagens que não faça referência e não seja alicerçado nas pesquisas desenvolvidas ao longo de pelo menos cinco décadas de seu incansável trabalho de levantamentos sistemáticos de fontes tão importantes para entender o Brasil em seus primórdios, e da continuidade que estes encontram em seus orientandos e inúmeros leitores. Não à toa, convencionou-se nomear todo o grupo que orbita ao redor de suas contribuições de “Escola Novinsky” - convenhamos, reconhecimento maior e justo talvez não exista. Também nós, organizadores da obra, bem como todos os autores que aqui colaboram, são resultado e parte, direta ou indiretamente, dessa trajetória admirável, que viceja nessa nova geração acadêmica, a demonstrar a riqueza de possibilidades de análises que estão por vir.

Essa coletânea é mais um reconhecimento dos frutos de sua obra e a homenagem dá-se, assim, como deve ser: dialogando com ela, mostrando o quanto podemos ainda avançar a partir de suas contribuições,

lendo suas interpretações por outras janelas e frestas. É um tributo a Anita Novinsky, que seguirá viva entre nós.

Divididos em quatro partes, os textos abordam o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e seus personagens sob óticas ao mesmo tempo distintas e complementares: Na primeira sessão, “Proposições heréticas e práticas mágico-religiosas nas Minas”, os autores abordam os mundos do sagrado e do profano em suas especificidades. Na segunda parte, “Os pecados da carne”, os autores desvelam os desejos do corpo e os escândalos que causavam, estimulando tentativas de controle pelos agentes da fé. “Os filhos de Israel nas capitanias do ouro”, terceiro bloco, concentra aquela que foi a mais perseguida das culpas pelo Santo Ofício – os indivíduos acusados de manter a religião dos antepassados e judaizar em (nem sempre) segredo, apresentando trajetórias e estratégias de sobrevivência. Por último, em “A Inquisição capilarizada e sua ação nas Minas”, os trabalhos focam aspectos da presença e ação inquisitoriais na capitania, e de sua importância na dinâmicas de distinção sociais. Como se pode ver, um convite a conhecer, nestas Minas que são muitas, o que existiu (e resiste) deste *Monstrum Horrendum*, mas igualmente como moldou nossas resistências.

Maria Leônia Chaves de Resende - Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

Angelo Adriano Faria de Assis - Universidade Federal de Viçosa (UFV)

# SUMÁRIO

## Parte 1 - Proposições heréticas e práticas mágico-religiosas nas Minas

1. “Um dedo do gigante”: proposições e dissidências de Romão Fagundes do Amaral  
Rafael José de Sousa ..... 17
2. Uma preta forra e calundzeira nos Cadernos do Promotor: Maria Gonçalves Vieira, escravidão e universo cultural em Minas Gerais (1717-1812)  
Giulliano Gloria de Sousa ..... 41
3. “A pestilenta infecção das cartas e patuás”: a circulação das bolsas de mandinga na capitania de Minas Gerais (1724-1805)  
Giselly K. Muniz de S. Damião ..... 69
4. A mulata de Prados: feitiçaria, escravidão e resistência nas Minas setecentistas  
João Antônio Damasceno Moreira ..... 97

## Parte 2 - Os pecados da carne

5. “Pondo na fonte da vida espiritual o veneno do pecado, e no Sacramento da Penitência a ocasião de ruína e escândalo”. O crime de solitação em Minas Gerais. (1700-1821)  
Sabrina Alves da Silva ..... 121
6. O pecado inominável da sodomia nas Minas Gerais (1700-1821)  
Fernando José Lopes ..... 143
7. A bigamia em fins do século XVIII: uma possibilidade comparativa entre os tribunais inquisitoriais na América Portuguesa e Espanhola.  
Mayara Amanda Januário ..... 173

### **Parte 3 - Os filhos de Israel nas capitanias do ouro**

8. Carne, desejo e violência nas experiências sodomíticas do padre José Ribeiro Dias e do escravizado Felipe Santiago: travessias inquisitoriais do pecado nefando entre as Minas e Lisboa na primeira metade do século XVIII.  
Cássio Bruno de Araujo Rocha ..... 191
9. Do Reino às Minas setecentistas: O cristão-novo João Rodrigues da Costa e suas redes sob a mira do Santo Ofício  
Patrick Geraldo Salomão Oliveira Ávila ..... 217
10. Do Reino às Minas e de volta outra vez: a trajetória de Cunhas e Pessoas  
Gislaine Gonçalves Dias Pinto ..... 241
11. Trajetórias, prisões e Ofício. A história de quatro médicos cristãos-novos das Minas Gerais nas malhas do Santo Ofício  
Daniela Cristina Nalon ..... 269

### **Parte 4 - A Inquisição capilarizada e sua ação em Minas**

12. Por dentro da Inquisição: as Ordens do Conselho vistas como fontes  
Luís Antônio de Castro Morais ..... 291
13. Inquisição e mobilidade social: uma análise dos códigos de honra e distinção em São João del-Rei a partir da trajetória dos agentes do Santo Ofício (século XVIII)  
Érica Ferreira ..... 311
14. “O mais cego respeito e obediência às ordens do Santo Ofício”: Saião a serviço da Inquisição. Minas, séculos XVIII e XIX.  
Juliana Leopoldino Lúcio ..... 339





# CAPÍTULO 1

## “Um dedo do gigante”: proposições e dissidências de Romão Fagundes do Amaral

Rafael José de Sousa

### Blasfêmias e proposições

A história do Tribunal da Inquisição Portuguesa até hoje causa curiosidade, fascínio, horror e perplexidade. Os trabalhos da instituição foram encerrados em 1821 e 200 anos nos separam daquele contexto em que a humanidade deu mais alguns passos no longo caminho para a construção de uma sociedade justa e tolerante. Nos arquivos da Torre do Tombo, estão preservados os vestígios da atuação do Santo Ofício, tema crescente de pesquisas e trabalhos que buscam delinear as características da perseguição. Reescrever o passado é tarefa básica para aqueles que se preocupam em manter acesa a chama da indignação e querem contribuir para que qualquer forma de perseguição ou preconceito seja definitivamente encerrada<sup>1</sup>.

Em levantamento nos fundos do arquivo da inquisição, *Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa*, mapeamos, em outra ocasião, 989 denúncias encaminhadas de Minas Gerais para a mesa de Lisboa, bem como 90 processos contra os “hereges” da capitania (RESENDE; SOUSA, 2015). A partir desse levantamento, partimos para a análise das 271 denúncias e 10 processos contra os dissidentes da fala acusados dos crimes de blasfêmias e proposições heréticas (SOUSA, 2015). Foram

---

1. Sobre a estruturação do Santo Ofício em Portugal e no Brasil, entre outros autores, ver: ANDRADE (2010), BETHENCOURT (2000), MARCOCCI (2013) e RESENDE (2013).

esses dissidentes acusados ao Santo Ofício por ousarem manifestar opiniões contrárias aos preceitos e dogmas da religião, materializando discussões que já circulavam na sociedade há muito tempo. As blasfêmias eram interpretadas enquanto manifestações de raiva momentânea e as proposições heréticas, por sua vez, significavam rupturas com dogmas essenciais ao catolicismo. Eram esses propositores hereges alvo de vigilância por parte dos agentes do tribunal representando risco iminente ao equilíbrio social. Contudo, o limite entre a blasfêmia e a proposição fora sempre tênue, dependendo da interpretação da mesa em cada caso. Entre a documentação, chama a atenção o estudo de caso de um indivíduo em particular, que transcendeu todos os limites entre blasfêmias e proposições, chegando a ser considerado um verdadeiro libertino.

Em Minas Gerais, nas Lavras do Funil, vivia o sargento-mor Romão Fagundes do Amaral, cultivando terras e lavrando ouro na Mata dos Perdões. Esse indivíduo, a princípio comum, foi acusado ao Tribunal da Inquisição por viver de forma libertina, proferindo heresias contra a religião católica, além de se amancebar com suas escravas, filhas e sobrinhas. Possuía a acunha de “O poeta detrás das serras” por causa de composições poéticas que desrespeitavam a moral e a religião, como afirmaram as testemunhas. A partir do sumário inquisitorial, e de outros documentos regionais, foi possível traçar considerações sobre suas transgressões e personalidade (ANTT. Processo de Romão Fagundes do Amaral, nº 12.958).

## Romão Fagundes do Amaral

Natural do Rio de Janeiro, Romão Fagundes era filho de Antônio de Sá Barros, português, e de Clara Maria de Arã, brasileira. De origem humilde, estabeleceram-se em Minas Gerais trazendo Romão ainda criança. Segundo o padre Manoel Ferreira Godinho, principal delator

na inquirição, o “delato” teve criação simples e nunca frequentou escola, aprendendo somente a ler e escrever, e se enriquecendo após encontrar lavras de ouro nas proximidades do Arraial de Sant`Ana, na Comarca do Rio das Mortes.<sup>2</sup> O Vigário da Vila de São João del-Rei, Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas, nomeado Comissário para averiguar exclusivamente a conduta de Romão, afirmou que conhecia o acusado há 35 anos, desde a época em que “vivía pobre descalço, traficando em galinhas e toucinhos”, e já nesse período era conhecido pela alcunha de “poeta detrás da serra”.<sup>3</sup> Foi casado com Maria José da Encarnação, com quem teve duas filhas: Angélica Rosária do Amaral, casada com Alexandre Vieira de Gusmão, e Jacinta Teodora do Amaral, casada com o capitão Sebastião Martins Pereira.

O Vigário Caetano afirmou que reencontrou Romão Fagundes “transformado em sargento mor comandante, coberto de galões, introduzido no palácio dos generais, no valimento dos ministros régios” (ANTT, p. 228-233). Parece ter ascendido socialmente de forma rápida, chegando a possuir mais de 14 propriedades de raiz (entre terras, fazendas, casas, estalagens e rancho de passageiros), 18 escravos arrolados, bois, carros, ferragens, ouro e mais de 40 “cavalares”. Em suas fazendas – Cachoeira e Estiva –, parece ter desenvolvido cultura de gêneros, escoados em tropas pelo interior das Minas, além da lavra de ouro nas terras minerais.<sup>4</sup>

Em 1772, solicitou sesmaria nas proximidades da Serra de Ibituruna e, segundo Waldemar de Almeida Barbosa, construiu ali uma Capela, dando origem ao Arraial do Senhor Bom Jesus dos Perdões.<sup>5</sup> Em

2. Essas informações fazem parte da denúncia enviada ao Santo Ofício pelo padre Manuel Ferreira Godinho, que deu origem à diligência. ANTT, p. 5-14.

3. Carta de conclusão da diligência escrita pelo Vigário Caetano de Almeida Vilas Boas. ANTT, p. 228-233.

4. Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei. Inventário *post mortem* de Romão Fagundes do Amaral, casado com Maria José da Encarnação, caixa 428.

5. Romão Fagundes é considerado o fundador do Município de Perdões, MG. BARBOSA (1971). Ver, também, o processo de Sesmaria em: Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei. Demarcação de

1774, entrou para a Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei, pagando os anuais com relativa regularidade, confirmando sua ascensão social, além de garantir participação em um grupo de privilégio.<sup>6</sup>

### Capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões<sup>7</sup>



Foto Rafael Sousa (2020)

---

Sesmaria de Romão Fagundes do Amaral – 1772; Cx. SM - 19.

6. Arquivo da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei. Livro de receitas e entradas de irmãos. p. 200.

7. Atualmente Capela de Nossa Senhora do Rosário. A capela mudou de devoção após a construção da nova igreja matriz do Senhor Bom Jesus dos Perdões.

Foi interditado em 1824, sob alegação de demência, quando apareceu enfermo e “muito falto de juízo” a prejuízo dos bens, sendo tutelado pelo neto, João Batista de Sá. Faleceu aos 84 anos de idade, em 9 de junho de 1825, e foi sepultado na capela do Arraial dos Perdões.<sup>8</sup>

O sargento, afirmam as testemunhas, era dado a resoluções matemáticas e filosóficas e, nas palavras do Vigário Caetano, com “igual e menos estudo é dado a resolver questões teológicas”. O poeta escrevia bem, tinha noções de retórica, composição e, a partir de suas experiências, constituiu uma série de opiniões audaciosas e reveladoras de sua personalidade. Os fios e os rastros de sua trajetória, ora, parecem bem delineados e, em alguns momentos, se confundem em paradoxos e contradições inesperadas.

## Romão Fagundes e a Inquisição

Romão Fagundes apareceu pela primeira vez nos registros inquisitoriais em 1793, denunciado por Domingos Rodrigues Dantas, da freguesia de Prados, que o acusou de proferir uma proposição contra a pureza de Nossa Senhora (ANTT, IL. Cadernos do Promotor. Livro 319, fl. 0277-0287, doc. 115). Em 1795, mais uma denúncia foi encaminhada pelo padre e mestre de gramática, Manoel Ferreira Godinho, com quem Romão Fagundes teve um desentendimento por causa de sonetos (ANTT, IL, p. 5-14). Essa denúncia deu origem ao sumário inquisitorial, instaurado com o objetivo de averiguar a conduta irregular do sargento mor, dizendo sempre “proposições contra assuntos da fé, por ser acostumado a ler umas *Recreações Filosóficas*, além de muitos outros livros, que ele denunciador julga serem proibidos pelas listas inquisitoriais”. Por esse motivo, julgava-se o melhor filósofo e poeta do mundo, “semeando a daninha entre o trigo da verdade” e contaminando

---

8. Arquivo histórico do IPHAN.

a todos com ideias libertinas. No arraial, viviam impressionados com tantos impropérios proferidos em seus debates, e “os padres eram uns pobres coitados”, que nunca tinham argumento suficiente que o convencessem do contrário, afirma o denunciador.

Outra denúncia foi encaminhada, também em 1795, pelo familiar Alexandre de Sousa Sobral (ANTT, IL. Documentação Dispersa. Caixa: 1605, doc. 15.166 – m0001 a m0003), a pedido do Tenente Joaquim Barbosa de Vilar, que o mandara prender “pela ordem de seu tenente coronel uma vez” e “que não o desejava bem”. Resta, ainda, a última delação, enviada pelo “vigilante e atento” padre João Luís de Sousa Saião em 1806, que ouviu dizer haver na Comarca do Rio das Mortes um tal Romão Fagundes, “que parecia ser ou era herege”<sup>9</sup>

A relação entre o sargento-mor e o padre Manoel Godinho aparece no relato de quase todas as testemunhas do sumário. O padre denunciador afirma que “ele me tem tratado de sigilista” e “não tenho dado dele injúria, porque não sou clérigo de andar por tribunais”, que somente o havia confessado a mais de seis anos, quando ainda se tratavam por amigos. Lembrando-se o padre Godinho que “indo em uma semana de quaresma ajudar ao capelão do Senhor Bom Jesus dessa mata a desobrigar, não sei se ouvi de confissão alguma escrava do sobredito Romão” de que resultou “me enviasse sonetos querendo ensinar-me a confessar e neles falava no sigilo que o confessor prudente não devia perguntar circunstância quando envolvesse o conhecimento do cúmplice”. Outra testemunha afirma que o padre Godinho parece ter se recusado a absolver a escrava caso não retornasse junto ao seu senhor, Romão Fagundes, para se confessarem. A contenda foi “pública e notória”, e o padre, ofendido com os sonetos, chegou a cogitar “ir-se embora da Mata dos Perdões”.

---

9. Denúncia de João Luís de Sousa Saião. ANTT, IL. Documentação Dispersa. Caixa: 1578, doc. 13.690 – m0015.

Os sobreditos sonetos enviados ao padre Godinho aparecem na carta de defesa entregue por Romão Fagundes ao Vigário Vilas Boas, em apêndice intitulado “sonetos e obras poéticas” que “sujeita aos conhecimentos da Santa Madre Igreja”, entre eles, o seguinte:

Deve o confessor, sábio e discreto  
remediar o dano do pecado  
Sem que o próximo fique difamado  
Pelo que confessou crime secreto:  
É sigilo Universal decreto,  
Que sempre foi da Igreja respeitado,  
Um só indício é ponto delicado  
Que faz estremecer o justo e recato  
Ainda da culpa a mesma circunstância,  
Não deve perguntar quando esta envolve,  
Ciência do sócio do delito:  
Contra esta Santa Lei não há instância  
se o confessor absolve ou não absolve,  
Deve ser tudo oculto, e esquecido.

(Soneto. Romão Fagundes do Amaral. ANTT, IL. Processo nº 12.958. p. 52).

A inimizade parece motivada, de fato, pela confissão da escrava e, por meio dessas denúncias, chegou ao conhecimento da Inquisição a existência de um possível herege blasfemo nas Minas Gerais, dono de personalidade forte, irônica, alguém capaz de ofender os preceitos básicos da igreja. Suas proposições flertam, como poderemos ver, com apropriações do luteranismo e da filosofia iluminista, além da criatividade e das experiências da vida na colônia.

## Romão Fagundes e as proposições heréticas

As testemunhas, tanto na inquirição quanto nas denúncias, atribuem a Romão Fagundes do Amaral uma série de proposições heréticas, algumas facilmente identificadas enquanto apropriações de referências dos “luteranismos”, outras com nuances iluministas, além daquelas com teor popular, baseadas em vivências e observações acumuladas ao longo de gerações na sociedade.

Chamam a atenção, no entanto, as que apresentam indícios de luteranismo, compreendido enquanto heresia “geral”, associado a uma grande diversidade de heterodoxias religiosas.<sup>10</sup> Nesse sentido, surge a suspeita dos possíveis contatos de nosso personagem com ideias das “seitas de Lutero”, seja por intermédio de leituras ou do convívio com viajantes. Fato é que esses questionamentos fizeram parte de suas reflexões, assim como de muitos em Minas Gerais, como o governador Martinho de Pina e Proença, que pretendia unificar as igrejas anglicana e católica, e ainda os que desejavam estar entre os franceses e os ingleses. Na perspectiva de Stuart Schwartz, os colonos liam e debatiam a geografia religiosa do mundo, e as ideias protestantes encontravam ressonância (SCHWARTZ, 2009).

No rol das denúncias, Romão Fagundes fora acusado pelas testemunhas de afirmar que “o Sumo Pontífice era um homem como os outros”; sem poder para conceder indulgências, interrompido por seu interlocutor que reconheceu nos argumentos “doutrina de Lutero”. Dizia, ainda, que não havia necessidade de intercessão da Virgem Maria na salvação, além de condenar os que davam esmolas nas missas. Acusava, também, os mandamentos da religião, “nem postos nem feitos por Deus, mas sim inventados pela igreja”. Contudo, o divisor de

---

10. As proposições de Romão Fagundes do Amaral de que trataremos neste tópico correspondem aos testemunhos constantes em seu processo e estão sintetizadas, sobretudo, no testemunho do padre Manuel Ferreira Godinho, In: ANTT, p. 116-120; e, também, no testemunho de José Luís Barbosa, no mesmo processo: 122-125.



águas entre os credos aparece quando Romão afirma “ser impossível descer nosso Senhor à hóstia” quando qualquer sacerdote no instante da consagração “bem podia estar [...] considerando qualquer fêmea, porque Deus não descia do céu à Terra”. O dogma da consubstanciação de Cristo define um dos principais limites entre as religiões católica e luterana, centro de discussões teológicas (GINZBURG, 2006). Paradoxalmente, foi acusado por uma testemunha de possuir um patuá com partícula consagrada, elemento de referência mágico-popular.<sup>11</sup> O cerne da questão foi atingido ainda quando o sargento mor disse “que quem nasceu para ir para o céu havia de ir, e quem nasceu para ir para o inferno havia de ir” mesmo sem a prática de boas obras. Parecia acreditar na predestinação, outro tema central entre Reforma e Contrarreforma. Contraditoriamente, outra proposição frequentemente atribuída a Romão contesta princípios dogmáticos referentes à escatologia cristã, quando nega a existência do inferno e do purgatório, já que “ninguém havia ido lá para ver e dizer se havia inferno ou purgatório”, e que este “era onde cada um cometia as suas culpas”.

A participação de outras pessoas em “conversas heréticas” esteve entre as preocupações da Inquisição nos procedimentos de inquirição, e seus agentes interrogavam as testemunhas captando os menores indícios da disseminação das heresias, os contágios e a circulação das ideias. Nesse contexto, o Vigário Caetano buscou identificar, nos escândalos de Romão Fagundes, sempre com “voz pública e corrente”, o sentido e a permeabilidade de suas conclusões, com as quais se afirmava o “maior filósofo e sábio do mundo”. O mais interessante é que essas ideias “dissidentes” já se encontravam presentes na sociedade muito antes dos “dictérios” de Romão, motivo pelo qual fora ele tolerado por mais de 35 anos entre os vizinhos. No geral, os colonos conheciam o teor das acusações contra os protestantes, os judeus, os iluministas, os

---

11. Remete à crença no poder potencializador de objetos sagrados na proteção do cotidiano. Para mais informações, ver: SOUZA, 2011.

ateus, bem como as vertentes mais anticlericais do período, e misturavam todas essas informações no “vulgo comum” das ideias.<sup>12</sup>

Além de proposições e sonetos, o delato, ainda, escarnejava do carpinteiro José Luís Barbosa quando rezava após o trabalho, proferindo que nunca haviam de “vê-lo rezar, nem ninguém em sua casa, que lá não tinha oratório, que as imagens estavam na Igreja e é o que basta”, debochando, também, dos que rezavam o terço, pois “pareciam um bando de maritacas”. Nessas proposições específicas, Romão se aproxima do conceito de “dessacralização” subjacente à sociedade muito mais que de um possível exercício de descristianização (NOVINSKY, 1990). Não se pode afirmar que não acreditasse em Cristo, buscando, mais que tudo, um afastamento dos elementos que representavam a religião católica, justificando as missas como “ardilezas e negociações dos padres”. Observa-se, frequentemente, que a ironia e o escárnio são constantes em suas proposições, assumindo, por vezes, conotações de divertimento. Decerto, devia acreditar em alguma forma de vida após a morte, a dos eleitos talvez, e Deus aparece em suas afirmações como um ser independente de qualquer igreja. Mais uma vez, surge indício de aproximação implícita com debates iluministas, sobretudo de sua vertente anticlerical, como em Voltaire, por exemplo, que defendia o retorno a uma religião natural, longe do fanatismo, da corrupção e dos excessos dos sacerdotes (VILLALTA, 1999, p. 96).

As proposições de Romão Fagundes sobre a Virgem Maria não ficaram apenas no questionamento de sua intercessão na salvação das almas. Foi acusado, também, de afirmar que “nossa Senhora não podia e não havia de ter ficado virgem após o parto, porque depois de parir ficava tão boa quanto qualquer mulher” (ANTT, IL, processo 12.958. Testemunha Cesário Ribeiro de Queiroz, p. 160). Essa ideia, bastante recorrente no período, questiona a virgindade de Maria após o parto, indicando associação com a experiência dos partos naturais, quando

---

12. Para mais informações sobre a circulação dessas ideias e “heresias” na colônia, ver: VILLALTA, 2012.

seria impossível a qualquer mulher manter a virgindade.<sup>13</sup> Fato parecido ocorria com a proposição de que Cristo era fruto de conjunção carnal como qualquer pessoa. Essas questões circularam nas conversas em armazéns, boticas, praças e igrejas, configurando-se enquanto apropriações da experiência e da observação direta da relação indivíduo/natureza. No rol de suas proposições, figuram, ainda, críticas à confissão sacramental, como preceito malposto, apresentando, para tanto, “bilhetes assinados por sacerdotes que ninguém conhecia”. Nesse aspecto, não fora o único a duvidar de uma absolvição por intermédio de outro homem igualmente pecador.

Todas essas composições e teorias de Romão Fagundes e seus contemporâneos só podem ser compreendidas quando analisadas sob a ótica dos conceitos de representação e apropriação cultural (CHARTIER, 2002). A partir do que circulava nas conversas e no cotidiano do período, esses indivíduos construía suas interpretações jamais subordinadas a uma única fonte. Ilustração, protestantismos, anticlericalismo, leituras defesas, dessacralização (NOVINSKY, 1990, p. 357-371) e experiências naturais conjugavam-se em opiniões críticas no exercício da construção dos sentidos da vida na colônia.

O poeta, com certeza, conhecia todas essas referências, ajustando-as de acordo com suas necessidades, a partir do que lhe fazia sentido no mundo. Dessa forma, duvidava da existência do inferno, mas acreditava na salvação dos eleitos, combatia a consubstanciação, mas guardava consigo uma partícula consagrada, e Deus, provavelmente, representou, para ele, um ser independente de qualquer igreja e que não se incomodava em devassar a vida dos homens. Mais que herege, nosso personagem gostava da liberdade ou, pelo menos, da sua liberdade. Resta dizer que, nesse período, também circulava a máxima de que cada um

---

13. Nesse sentido, dialogamos com as conclusões de Schwartz (2009) acerca dos partos naturais e, ainda, as hipóteses de uma humanização do Sagrado proposta por Souza (2011), em que se estabelecia um mecanismo de “toma lá dá cá” entre os elementos simbólicos da religião (santos, orações, terço etc.) e os fiéis.

poderia se salvar em sua lei, contribuindo para a construção de um ambiente cada vez mais tolerante (SCHWARTZ, 2009).

## No universo da leitura

A maior dificuldade na investigação das proposições heréticas é encontrar o lastro das ideias, a origem de um ou outro questionamento. A chave, como já salientado, é o cruzamento das referências culturais. Todavia, no caso de Romão Fagundes do Amaral, os documentos permitem identificar indícios de leituras, seja por meio dos testemunhos ou de sua própria carta de defesa. Importante compreender que a leitura assume, nessa perspectiva, significados diversos, designando toda forma de circulação de saberes, seja por meio de livros, manuscritos, debates ou pela oralidade.

Nos interrogatórios do sumário, surgem indícios de que, supostamente, o poeta conhecia muitos livros proibidos, dos quais apreendia conclusões heréticas. No entanto, é quase impossível estabelecer relações entre as proposições e o conteúdo desses livros sem conhecer a lista pormenorizada de sua “biblioteca”. A maior parte das informações fundamenta-se no “ouvir dizer” ou no “sabe por ser fama pública, como é o caso de José Luís Barbosa, quando afirmou que ouvira do próprio Romão “que se tivesse tais livros, e se alguém lhes desse, podia envernizar os homens para que vivessem sem comer, sem beber ou dormir”; gabando-se o acusado de “saber o que há no céu e na Terra e como nascem as estrelas e como anda o vento e onde está a alma no corpo”, sempre por intermédio de muitos livros. O vigário Caetano de Almeida Vilas Boas, também, assevera que o delato era dado a resoluções filosóficas e teológicas, sem mais escola que as Recreações do padre Teodoro de Almeida, com fala reverente diante dos mais instruídos, “ostentando tudo saber ao povo” mais simples e impondo aos

capelães dúvidas espinhosas<sup>14</sup>. Ou seja, sua arrogância fundamentava-se no conhecimento que julgava ter adquirido, reconhecendo, na leitura e na posse de livros, uma espécie de poder simbólico<sup>15</sup>.

Quanto aos livros que deu a conhecer na carta de defesa, Romão cita *As Recreações Filosóficas* do padre Teodoro de Almeida, um livro de *Horas Marianas*, um catecismo de MontPilier, o livro *Combate Espiritual*, além de autores como M. Fleuri e Pena Fiel, todos, dizia ele, “aprovados pelas listas inquisitórias e censórias” (ANTT, IL, p. 69-74). Porém, a leitura das *Recreações* é indicativa do contato de nosso personagem com teorias e explicações sobre diversos assuntos, alguns bastante heterodoxos. O projeto do padre Teodoro de Almeida é indicativo a esse respeito (BORRALHO, 2001), já que sua obra estava destinada aos curiosos que nunca frequentaram escola, apresentando um compilado de temas, em forma de enciclopédia (VILLALTA, 1999, p. 120), e defendendo a convivência entre ciência e religião (VIEIRA, 2006).

Outro vestígio das leituras de Romão Fagundes está em um soneto anexado à mesma carta, no qual podemos observar seu conhecimento sobre personagens históricos e autores clássicos, a quem, inclusive, considerava-se um igual:

Em Homero, Virgílio, Ovídio, ou Taço;  
Cuero, e Titulívio na eloquência  
Imprimem o caráter de ciência  
A quem a natureza fez madraço  
Teocrito, Camões, e [Garcilazo?]  
E outros de iguais musas, de afluência,  
Tiveram-nas por dons da providência,  
Que no estudo fizeram o que eu faço

14. Carta do Vigário Antônio Caetano Vilas Boas, ANTT, IL, p. 228-233

15. A leitura e a posse de livros estiveram associadas na colônia a uma elite que detinha melhores condições para esse acesso, no que foi chamada, por Luiz Carlos Villalta, de “uma elite dentro da elite”. Ver: VILLALTA, 2007.

Ter grande livreria eu imagino,  
Que a ninguém dá maior entendimento,  
Que o que lhe concedeu o seu legítimo  
A grande qualidade do talento,  
É Dom de Deus, por um favor divino  
Para o qual ninguém tem merecimento  
(Soneto. Romão Fagundes do Amaral. ANTT, IL. Processo nº 12.958.  
p. 52v).

De resto, circulava pelas Minas Gérias, nesse período, uma série de manuscritos, livretos e impressos, que divulgavam teorias, heterodoxias, críticas sociais e religiosas, e não é de duvidar que Romão teve acesso a essas composições (VIEIRA, 2006, p. 94). O poeta era um libertino, em todos os sentidos da palavra, já que planteava a liberdade de consciência e de costumes (VIEIRA, 2006, p. 80).

A partir das hipóteses acerca das leituras de Romão Fagundes do Amaral, podemos supor que elas lhe proporcionavam aquisição de conhecimentos, alimento para a curiosidade e amadurecimento de críticas. Romão buscou, na leitura, a confirmação de ideias concebidas a partir de experiências, assumindo, dessa forma, a posição de transmissor cultural, elo entre a escrita e a oralidade, narrando aos interlocutores o sentido de apropriações que justificavam comportamentos sexuais, religiosos ou políticos. Todavia, não se pode afirmar que a leitura seja a única fonte de seus questionamentos e ideias, já que a experiência e a inventividade surgem como fonte de muitas de suas proposições. O sargento-mor quebrou a legitimidade do clero e da religião católica como detentores da “verdade revelada”, reconhecendo outras fontes de conhecimento racional.

## Conduta sexual: ações e proposições

Não só a religião fora motivo de discussões heréticas naquele período, como também as relações sexuais povoaram o imaginário de uma sociedade acostumada com pudores e censuras (VAINFAS, 2010). Dessa forma, relações extraconjugais e mancebias foram muito mais comuns do que se imagina, e essas incursões eram justificadas com blasfêmias e proposições que indicavam mais a culpa do que de fato uma irreverência herética. Romão Fagundes, nesse sentido, está inserido em um contexto maior, marcado por questionamentos e justificativas acerca do sexo e da liberdade. Entretanto, suas ações escapam a qualquer padrão justificável e chocaram até os mais incrédulos libertinos.

O comportamento sexual de Romão Fagundes materializava-se em atitudes e palavras que escandalizavam a sociedade com nuances de sadismo e crueldade. Na diligência, afirmaram que engravidara duas filhas naturais que viviam em sua casa, além de abusar de várias mulheres, obrigando, por exemplo, a escrava Cecília a deitar-se com “um mulatinho de 14 anos” para lhes ensinar “como se fazia aquilo”. Obrigava, ainda, de acordo com as acusações, sua esposa a segurar uma candeia para iluminar enquanto se deitava com as escravas. Debochava, constantemente, por “ter deflorado cento e tantas raparigas e que ainda lhe faltavam umas tantas” e que “naquela mata não havia mulher alguma casada que ele lhe não houvesse posto os calções”. O episódio mais traumático narrado no sumário diz respeito à órfã Antônia, de oito anos, que fora estuprada e “rasgada com os dedos” por Romão Fagundes, ficando gravemente ferida. O sargento foi brutalmente espancado e teve a mão esquerda decepada, como represália pelo ocorrido (ANTT, IL, processo 12.958. Testemunha Manuel Gomes Paredes, p. 179-184). As proposições sobre o sexo e o sexto preceito só têm a confirmar suas atitudes, que causavam espanto e exploravam, humilhavam e subjugavam as mulheres da Mata dos Perdões.

As proposições de Romão Fagundes que fundamentam seu comportamento sexual figuravam em torno de opiniões sobre o pecado do sexto mandamento, que “não era pecado mortal, nem [...] que pudesse levar a gente para o inferno”, e, também, que o matrimônio era contrato de vontade e não impedia homens e mulheres “para se ajuntarem com outros” ainda que fossem “parentes, irmãs, filhas e as próprias mães”.<sup>16</sup> Justificava-se, ainda, buscando indícios de fornicação nas escrituras, acusando os patriarcas Job e David de adultério, já que tinham muitas mulheres. O sentido de suas proposições de cunho sexual, também, adquire requintes de ironia quando argumenta que, se a fornicação fosse pecado, “Jesus Cristo podia esperar o céu vazio”, e que o céu “só seria bom se lá se fornicasse”.

Mais uma vez, a crueldade de suas ações aparece nos relatos que narram o conflito entre Romão Fagundes e a filha Angélica Rosária do Amaral. Fora acusado, com fama pública e notória, de solicitar Angélica em diversas ocasiões, sendo surpreendido pela esposa, em certa ocasião, “em ações de forçar e deflorar a filha [...] e que a mulher do dito delato a acudiu a esta loucura levando-lhe e apresentando-lhe uma imagem de Cristo crucificado”. As testemunhas, ainda, afirmam que Angélica escreveu ao Visconde de Barbacena, capitão-general das Minas, solicitando a liberdade do noivo, preso por ordem de Romão, pois já não “queria mais ser a mulher de seu pai”.<sup>17</sup> Quando, finalmente, Angélica se casou com Alexandre Vieira, recebeu em dote um terreno pedregoso e ordinário, sem grande valia, enquanto o dote de sua irmã chega à soma de um conto de reis, distribuído entre escravos, terras,

---

16. As referências quanto às proposições e ações do sargento mor Romão Fagundes do Amaral em relação à moralidade sexual aparecem em quase todas as testemunhas, sobretudo na denúncia que abre a diligência assinada pelo padre Manuel Ferreira Godinho, p. 5-14; no testemunho do mesmo padre denunciador, p. 116-120; no testemunho de José Luís Barbosa, p. 122-125; no testemunho do já citado Manuel Gomes Parede, p. 179-184; e na carta conclusão do Vigário Caetano de Almeida Vilas Boas, p. 228-233.

17. Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei: Inventários *post mortem* de Alexandre Vieira de Gusmão, casado com Angélica Rosária do Amaral, caixa 040.



animais etc. A injustiça só foi corrigida no inventário *post mortem* de Romão Fagundes, quando viúva e herdeiras entraram em acordo para que Angélica recebesse a quantia negligenciada.<sup>18</sup> Esse caso indica que a liberdade fazia sentido para Romão Fagundes desde que estivessem preservados seus direitos de pai, marido, senhor e proprietário. Angélica fora punida por enfrentar as arbitrariedades do pai, partindo em busca de sua própria liberdade.

Entre os episódios que marcaram as aventuras sexuais de Romão Fagundes, destaca-se o caso da amásia Ana Joaquina, mulher parda, sua sobrinha bastarda, a qual chamava pela alcunha de o seu “Bará”. Com essa amante, viveu pública e escandalosamente em uma casa no Matosinhos, subúrbio da Vila de São João del-Rei, a qual constituíra no tempo em que estivera a concurso da companhia de Inácio Correia Pamplona. Nesse período, Romão fora duramente repreendido pelo Vigário Caetano de Almeida Vilas Boas, para que ajustasse sua conduta. Porém, recusava as reprimendas do padre com sonetos e “palavras malsoantes”, sobretudo em uma festa de Nossa Senhora da Glória no Oratório da rua Direita. O acusado chegou a compor uns versos, que narrava aos outros pretendentes de sua amásia Bará: “Quem vier para esta terra/ viva bem nela estará/ não bula com o meu Bará/ para os brancos tenho ferros/ se for mulato ou negro o pelourinho lhe está” (ANTT, IL, processo 12.958. Testemunho de José Luís Barbosa, p. 122-125). A relação foi apenas uma, entre tantas aventuras de Romão, em busca de viver a liberdade em suas posses de senhor e proprietário. As hipóteses acerca desse concubinato aparecem, ainda, quando, em 1799, Romão Fagundes foi processado em libelo cível pelo capitão Antônio José de Castro, por não ter quitado os valores referentes a uma casa com trastes alugada no mesmo Matosinho, na época em que vivera em

---

18. Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei. Inventário *post mortem* de Romão Fagundes do Amaral, casado com Maria José da Encarnação, caixa 428.

São João del-Rei.<sup>19</sup> Ou seja, Romão Fagundes alugou a casa para viver em companhia de sua amante e não pagou os aluguéis. O cruzamento das informações do processo e do sumário parecem confirmar essas hipóteses.

Na colônia, justificaram-se esses homens em suas condutas sexuais com blasfêmias e proposições inventivas, a partir de apropriações de referências culturais diversas, com origens eruditas e populares. Eram, muito mais que hereges, “positivos negadores”, constituindo argumentos para convencer, sobretudo a si próprios, de que suas condutas eram corretas.<sup>20</sup> Romão Fagundes do Amaral, o “poeta detrás da serra”, constrói, assim, a própria argumentação, justificando sua conduta libertina, incestuosa, adúltera e “herege”. As dimensões da personalidade vão se fundindo na construção de uma biografia que auxilia na compreensão da sociedade colonial mineira do final do século XVIII.

## Defesa e sentença

A defesa de um réu da Inquisição não era tarefa fácil. Na maioria das vezes, os acusados não tomavam conhecimento das devassas até que a prisão fosse decretada, ou mesmo não possuíam recursos que pudessem garantir qualquer amparo. Durante a inquirição que investigava sua conduta, Romão Fagundes tomou conhecimento das acusações por intermédio das testemunhas, que romperam o sigilo exigido pelo Tribunal. Dessa forma, pôde entregar ao Vigário Vilas Boas uma carta de defesa com a “protestação de sua fé” junto de alguns sonetos e obras poéticas, para que pudessem ser averiguadas pela igreja. Na carta, Romão afirma ser alvo de injúrias de inimigos invejosos e contesta todas

19. Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei. Libelo dívida contra Romão Fagundes do Amaral, 1799, caixa: 26.

20. Sobre a ideias dos positivos negadores, ver: RIBEIRO, 2010, p. 17.

as proposições que lhe foram atribuídas, asseverando a pureza de sua fé e proceder cristão. A partir desse momento, pontua o vigário, o acusado assumiu postura contrita, assistindo às missas, dando esmolas, sempre de forma silenciosa. Solicitava ao comissário que se compadecesse de sua inocência em nome de Deus “que nos há de julgar”, o “mesmo que a Vossa Mercê, felizmente”. Diante da crise, Romão hesita em sua conduta libertina e herética, acuado pelo medo que a Inquisição sabia materializar no imaginário popular.

Em um dos sonetos (ANTT, p. 75), podemos observar a tentativa do acusado de provar sua inocência, apelando para a mesma igreja que antes era alvo de suas críticas e ironias, vestindo a máscara do bom católico:

Fui em pontos de fé denunciado  
Qual Susana acusada dos dois Velhos:  
Com falsos testemunhos; aparelhos  
Que inimigos mortais têm maquinado  
Que eu creio e defendo abraçado  
Da Igreja na escritura e evangelhos  
Nos Sacramentos, Ritos, Bons Conselhos  
E costumes, que sempre há praticado:  
Confesso o credo e abraço a Santa Doutrina  
Que a igreja segue e que ela detesta  
Eu detesto o quanto ela abomina  
Para ser qual Susana só me resta,  
Que aos falsários castigue a mão Divina,  
Mas Deus lhe dê melhor sorte do que esta  
(Soneto único – Romão Fagundes do Amaral).

O desfecho do processo é marcado pela ausência de sentença por parte da Mesa do Santo Ofício. Não sabemos se ela de fato existiu. Contudo, talvez a maior sentença seja a afirmação do Vigário Vilas

Boas de que as Minas se encontravam “inficcionadas”, tomadas pela daninha dos livros da primeira proibição, asseverando que esse era um caminho sem volta. O prelado diz:

Que o dito delato desgraçadamente vive mal conceituado e aborrecido do povo, porém a maior desgraça é ter o delato um número não pequeno de amigos e de parciais, e isto é verdade, porque a capitania e o bispado das Minas Gerais está mais infeccionado e perdida nesse sentido. Os filósofos do tempo, os discípulos de Voltaire e de Rousseau e outros que nada mais foram aprender à França, [como também em] Coimbra mesmo, do que a sua depravação [...] e novidade que espalhavam com o brilhantismo dos seus gênios e expressões, e com a autoridade e artifício dos seus grandes cargos e empregos o Doutor Inácio José de Alvarenga ouvidor e corregedor desta comarca, o doutor Tomas Antônio Gonzaga ouvidor e corregedor de Vila Rica, o doutor Cláudio Manoel da Costa secretário que foi do governo em outros tempos [...] e outros muitos de quem o delato Romão Fagundes nem discípulo se pode chamar [...] e o que mais era com a libertinagem da sua vida e depravação dos seus costumes os mais escandalosos (ANTT, IL, processo 12.958. Carta do Vigário Antônio Caetano Vilas Boas. p. 228-233).

Dessa forma, parece resignado com o estado de disseminação da liberdade de consciência nas Minas no final do século XVIII, a influência de filósofos iluministas e a presença de livros proibidos, instrumentos do mal, contaminando a terra e o espírito dos colonos.<sup>21</sup> Nomes como os de Inácio de Alvarenga Peixoto, Tomás Antônio Gonzaga, de quem o pobre Romão nem discípulo pode ser considerado, evidenciam o impacto da inconfidência muito recente no período. O prelado, ainda, é pragmático em dizer que Romão Fagundes do Amaral era

---

21. Sobre a influência das ideias iluministas em livros proibidos na colônia, ver: JANCSÓ, 1997 e VILLALTA, 1997.

apenas “um dedo do gigante”, entre tantos que divulgavam a liberdade e questionavam a religião, o menor entre os perigos que ameaçavam a boa observância das leis da Igreja e do Estado.

## Considerações finais

A trajetória de Romão Fagundes do Amaral contribui para a compreensão de aspectos culturais que circulavam em Minas Gerais no século XVIII. Sob a perspectiva da micro-história, através do cruzamento de fontes, foi possível traçar hipóteses acerca das apropriações de representações culturais (CHARTIER, 2002), quando o indivíduo constrói uma interpretação própria sobre a natureza, a religião, a relação entre os sexos e o próprio ser e pertencer ao mundo. As proposições e blasfêmias do “poeta detrás da serra” espelham concepções, provavelmente, comuns em conversas cotidianas, que colocavam em causa a legitimidade da religião católica. A essas diferentes linguagens, sobrevivem traços explícitos e implícitos de aspectos culturais da sociedade, da época e dos indivíduos relacionados, como ocorre no caso do sargento mor Romão Fagundes do Amaral.

Estamos diante de um indivíduo que não se importava em expressar opiniões e se considerava o “maior sábio e poeta do mundo”, buscando na leitura, como as *Recreações Filosóficas*, do padre Teodoro de Almeida, combustível para debates e composições filosóficas, matemáticas e teológicas. Não se limitava a uma ou outra opinião, recortando elementos que faziam sentido quando associados às suas vivências. Parece ter recolhido considerações de credos “protestantes”, da filosofia iluminista e da religiosidade mágico-popular, construindo, a partir de então, suas próprias interpretações. Assim como Menochio, valia-se da diversidade de opiniões e referências distintas, como pedras e tijolos, na construção de suas apropriações pessoais (GINZBURG, 2006, p. 107).

Romão parecia se justificar em uma espécie de “predestinação”; já que estava traçado por Deus a se salvar sem a necessidade de boas obras. Então, por que não viver a liberdade possível em seu paraíso pessoal?

Os fios e os rastros de sua trajetória se cruzam ao longo da documentação revelando o extraordinário de seu imaginário apesar dos conflitos e abusos sexuais. As proposições e atitudes do acusado são reveladoras do quanto esses povos, na colônia, estiveram aptos a discutir os mais variados assuntos, entre eles a geografia religiosa do mundo. A perspectiva de um estudo de caso permite a análise do imaginário coletivo, a partir de perfis individuais, descortinando aspectos partilhados coletivamente pela sociedade.

As composições de blasfemos e propositores, sejam em versos ou palavras, revelam que a sociedade se constitui a partir de processos de amadurecimento de ideias e críticas, e o imaginário coletivo vai, então, se modificando constantemente. Esses indivíduos forjaram as bases da sociedade contemporânea, e todos nós partilhamos e somos tributários dessa herança cultural.

## Referências bibliográficas

- ANDRADE, Maria Olindina Andrade. *Olhares inquisitoriais na Amazônia Portuguesa*. O tribunal do santo ofício e o disciplinamento dos costumes (XVII-XIX). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário histórico e geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1971.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BORRALHO, Maria Luísa Malato. Teodoro de Almeida: entre as histórias da História e da Literatura. In: *Estudos em homenagem a João Francisco Marquês*, vol. 1, 2001, p. 213-227.

- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia*. A história entre certezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JANCSÓ, István. A sedução da liberdade. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 388-437.
- NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros “afrancesados” da Universidade de Coimbra: a perseguição de Antônio de Moraes e Silva (1779-1806). In: COGGIOLA, Osvaldo (Org.). *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella: Ed. da USP; Brasília, DF: CNPq, 1990. p. 357-371.
- PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição portuguesa, 1536-1821*. Porto: A Esfera dos Livros, 2013.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro (século XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício*: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- RIBEIRO, Alexandre Martins. *Blasfêmias e irreverências no Brasil setecentista: a terceira visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará em 1763-69*. 2010. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Tuiuti do Paraná, Paraná, 2010.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SOUZA, Rafael José de. *Minas Inficcionada*: proposições heréticas, manifestações blasfematórias e livros proibidos (1700-1821). 1015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, 2015.

- VAINFAS, Ronaldo. Normas da fornicção. In: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 79-99.
- VIEIRA, Diogo Lúcio Pereira. “Livros científicos na circulação livreira Portugal-Brasil (1768-1800). Ilustração e renovação cultural e pedagógica.” In: *Anais do Congresso Luso Brasileiro de História da Educação*, Uberlândia, 2006. p. 4196-4206.
- VILLALTA, Luiz Carlos. Leituras libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, v. 48, p. 76-99, jan-dez. 2012.
- VILLALTA, Luiz Carlos. Ler, escrever, bibliotecas e estratificação social. In: LAGE, Maria Efigênia; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica: Companhia do Tempo, 2007. p. 289-311.
- VILLALTA, Luiz Carlos. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 331-385.
- VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. 1999. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.



## CAPÍTULO 2

### Uma preta forra e calundzeira nos Cadernos do Promotor: Maria Gonçalves Vieira, escravidão e universo cultural em Minas Gerais (1717-1812)

Giulliano Gloria de Sousa

*E porque convêm ao Serviço de Deus Nosso Senhor, e bem da Justiça do Santo Ofício, constar judicialmente o referido, e se a dita delata tem feito pacto com o Demônio.*

Inquisidores Manoel Varejão e Távora e Luiz Barata de Lima, 1753 (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 251-251v).<sup>1</sup>

#### Escravidão, gênero e universo cultural nas fontes eclesiásticas

Preta, forra, calundzeira e juíza de irmandade. Moradora na freguesia de Santo Antônio da Casa Branca – atual distrito de Glaura (Ouro Preto/MG) – no início da década de 1750, Maria Gonçalves Vieira foi denunciada às autoridades inquisitoriais por realizar cerimônias de caráter mágico-religioso, marcadas por danças, batuques, práticas de cura, adivinhação e fortuna e chamadas genericamente no século XVIII de *calundus*. A acusada não somente organizava cerimônias coletivas, como atendia a clientes de modo individual, angariando recursos econômicos importantes para a sua sobrevivência.

1. ANTT/IL (Arquivo Nacional da Torre do Tombo/Inquisição de Lisboa), CP (Caderno do Promotor).

O envolvimento com o calundu não lhe impediu de participar das atividades católicas, pois frequentava as missas e era membra da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Casa Branca, onde chegou a ocupar, inclusive, o cargo de juíza (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 253v-254v, 259v).

O caso dessa preta liberta merece atenção, pois constitui um dos poucos registros de práticas e ritos mágico-religiosos ilícitos nas Minas colonial registrados em mais de uma documentação. A calun-duzeira foi denunciada pela primeira vez ao Santo Ofício em 18 de março de 1752. Cerca de um ano e cinco meses mais tarde foi novamente acusada numa visita eclesiástica – as chamadas devassas. Presa na cadeia de Vila Rica após o segundo libelo, apelou ao Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana, que proferiu e registrou sua sentença de absolvição (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 250-264; AEAM, DEV Z-6, fl. 98v-99v, 102-103v; AEAM, JE 1748-1765, fl. 78).<sup>2</sup> É provável ainda que seu nome esteja registrado nos livros da irmandade católica do Rosário de Casa Branca, tendo em vista sua participação naquela agremiação, o que aponta, diga-se de passagem, o complexo imbricamento sociocultural dos negros e negras na capitania mineira.<sup>3</sup>

Maria Gonçalves é uma das dezenas de mulheres negras ou mestiças denunciadas, processadas e/ou sentenciadas por feitiçaria nas Minas Gerais durante o período colonial. Apenas nos Cadernos do Promotor (doravante apenas *Cadernos*), 69 negras e mestiças foram acusadas, o que representa 82,1% do total de 84 mulheres relacionadas nesses documentos. Entre os homens o percentual de negros e mestiços é um pouco menor, alcançando 71,5% dos denunciados,

2. AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana), DEV (Devassas), JE (Juízo Eclesiástico).

3. O historiador Moacir Maia localizou no livro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Itabira do Campo o nome de Ângela Maria Gomes, preta forra também denunciada ao Santo Ofício. Ângela pertencia à referida irmandade, onde “chegou a assumir postos de destaque e de honra”, e foi acusada pelos delitos de calundu e pacto. MAIA, 2016: 204-206. Ainda não conseguimos consultar a documentação histórica da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Casa Branca, custodiada pelo AEAM, que se encontra fechado desde o dia 17 de março de 2020 em razão da pandemia de Covid-19.

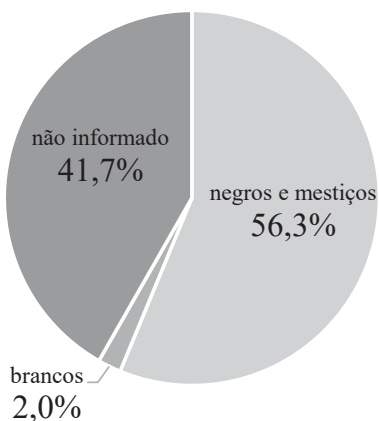
apesar de serem mais numerosos em termos quantitativos: 88 no total. Outra diferença entre os gêneros é com relação à condição jurídica. No caso das mulheres identificadas como negras ou mestiças, 53,6% são forras, enquanto as escravas representam apenas 20,3%. Já entre a população masculina de mesma cor ou qualidade, há uma inversão: 48,9% são cativos e 31,8% são libertos. Mas é preciso ressaltar que em ambos os casos há um percentual significativo de agentes cuja condição jurídica não foi identificada: 23,2% das mulheres e 18,2% dos homens.

Tais dados referem-se apenas às denúncias registradas nos *Cadernos*. Contudo, o universo de fontes institucionais religiosas sobre as práticas mágicas e a feitiçaria nas Minas é relativamente maior. Considerados os registros produzidos pelos bispados do Rio de Janeiro e Mariana e pelo Tribunal do Santo Ofício, encontramos 677 indivíduos envolvidos com delitos mágicos entre 1717 e 1812.<sup>4</sup> Desse, 435 são negros ou mestiços, o que representa 64,2% do total de implicados. Contudo, tal como identificado nos *Cadernos*, as mulheres negras e mestiças são proporcionalmente mais numerosas que os homens de mesma qualidade ou cor. Das 229 mulheres relacionadas, 183 são referidas como negras ou mestiças, escravas, forras ou coartadas. O número representa 79,9% de todas as agentes implicadas em acusações de feitiçaria, ou seja, quatro em cada cinco registros eram de mulheres diretamente vinculadas à experiência do cativo. A diferença em relação aos homens é bem expressiva: negros e mestiços representam 56,3% do total de relacionados do sexo masculino, índice 40% menor que o de suas congêneres.

---

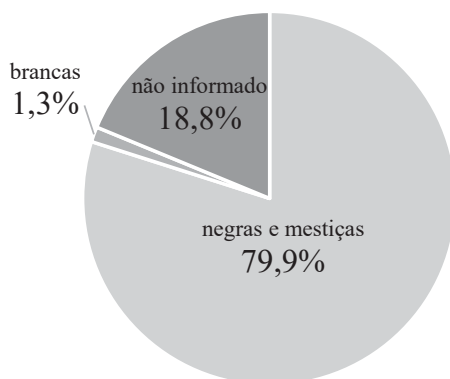
4. O levantamento foi realizado a partir de fontes inquisitoriais e episcopais. Estas últimas são compostas pelos livros de Devassas e do Juízo Eclesiástico, que se encontram no AEAM. Cadernos do Promotor, Documentação Dispersa (DD) e Processos (PRO), pertencentes ao acervo do ANTT, constituem os documentos do Santo Ofício utilizados em nossa pesquisa. A relação de todos os documentos referentes às Minas nas fontes inquisitoriais citadas encontra-se publicada em RESENDE; SOUSA, 2015.

**Gráfico 1 - Cor/qualidade dos homens acusados de práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)**



Fonte: AEAM, DEV e JE; ANTT/IL, CP, DD e PRO.

**Gráfico 2 - Cor/qualidade das mulheres acusadas de práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)**



Fonte: AEAM, DEV e JE; ANTT/IL, CP, DD e PRO.

As libertas constituem ampla maioria entre as negras e mestiças relacionadas. Ao todo, encontramos 89 mulheres identificadas como forras, que representam 48,6% das mulheres identificadas como negras ou mestiças. Parece pouco, mas as escravas somam apenas 44 indivíduos

(24,1%), e há ainda outras 48 (26,2%) mulheres cuja condição jurídica não foi informada, entre as quais certamente havia muitas livres e libertas. Se considerarmos apenas as mulheres cuja condição jurídica foi registrada, as forras representam nada menos que 65,9% de todas as implicadas, enquanto as escravas não ultrapassam 32,6%.

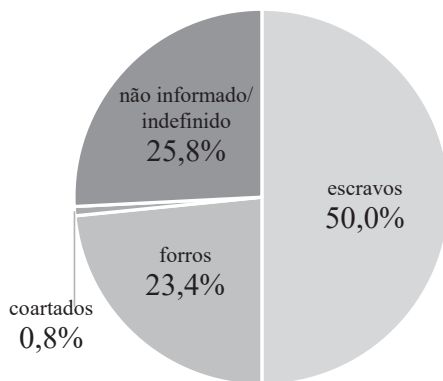
Os dados se distanciam mais uma vez dos aferidos entre os homens de mesma cor ou qualidade. Entre eles, 126 (50%) são escravos, enquanto apenas 59 (23,4%) foram registrados como forros. Excluídos os arrolados cuja condição jurídica não foi informada, os cativos representam 67,4%, enquanto os forros alcançam 31,6%. Em suma, entre os homens negros e mestiços com condição jurídica identificada nos documentos, dois em cada três eram escravos. Situação exatamente inversa à encontrada entre as negras e mestiças, em que praticamente duas em cada três eram libertas.

**Tabela 1 - Indivíduos acusados de práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)**

Gênero	Homem		Mulher		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Perfil</b>						
Negro/mestiço	252	56,3	183	79,9	435	64,2
Branco	9	2,0	3	1,3	12	1,8
Não informado	187	41,7	43	18,8	230	34,0
<b>Total</b>	<b>448</b>	<b>100</b>	<b>229</b>	<b>100</b>	<b>677</b>	<b>100</b>
Escravo	126	28,1	44	19,2	170	25,1
Forro	59	13,2	89	38,9	148	21,9
Coartado	2	0,4	2	0,9	4	0,6
Não informado/ indefinido	261	58,3	94	41,0	355	52,4
<b>Total</b>	<b>448</b>	<b>100</b>	<b>229</b>	<b>100</b>	<b>677</b>	<b>100</b>

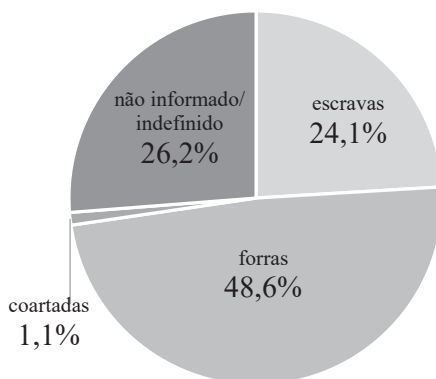
Fonte: AEAM, DEV e JE; ANTT/IL, CP, DD e PRO.

**Gráficos 3 - Condição jurídica dos homens negros e mestiços acusados de práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)**



Fonte: AEAM, DEV e JE; ANTT/IL, CP, DD e PRO.

**Gráfico 4 - Condição jurídica das mulheres negras e mestiças acusadas de práticas mágicas (Minas Gerais, 1717-1812)**



Fonte: AEAM, DEV e JE; ANTT/IL, CP, DD e PRO.

A distorção entre a condição jurídica dos/as implicados/as nos registros eclesiásticos pode apenas ser um reflexo da composição demográfica da capitania mineira ao longo do Setecentos e início do Oitocentos. Sabemos que as possibilidades de alforria eram maiores entre as mulheres e que as forras passaram a constituir um segmento

populacional importante em fins do século XVIII. Não encontramos dados sobre o gênero de escravos e forros na capitania mineira no período, mas em 1808, dos 149.824 negros e mulatos livres que tiveram seu sexo identificado na documentação, 75.555 (50,4%) eram mulheres. Nesta época, os negros e mestiços livres já constituíam o maior agrupamento social das Minas: 41% de toda a população; enquanto os escravos representavam 34,4%. Entre toda a população cativa cujo sexo foi informado, havia 85.880 (64,8%) homens e 46.658 (35,2%) mulheres. Se considerarmos todas as mulheres negras e mulatas, 61,8% eram livres, percentual próximo ao encontrado na documentação que analisamos. Mas no caso dos homens, pouco mais da metade (53,6%) era cativa, o que difere dos dados extraídos dos registros de práticas mágicas e feitiçaria (BERGAD, 2004, p. 156, 324-325).

A comparação, contudo, é precária e anacrônica, uma vez que os dados demográficos disponíveis datam do início do século XIX, enquanto os registros dos denunciados foram realizados, em sua maior parte, ao longo de quase todo o século XVIII, os quais foram simplesmente reunidos e somados por nós. Procedimento mais adequado seria a comparação entre determinados períodos do Setecentos, contudo a ausência de informações demográficas confiáveis anteriores ao ano de 1786 impossibilita, neste momento, esse tipo de análise. De qualquer forma, é inegável que as mulheres forras foram constituindo um importante agrupamento social na capitania mineira, chegando a superar as cativas já no último quartel do XVIII.

A demografia também não explica, por si só, por que determinados agentes foram especialmente perseguidos pelos colonos, nem esclarece qual era a importância de determinadas práticas para os/as acusados/as. A relação entre as libertas e as práticas mágicas ainda carece de maior atenção por parte da historiografia, uma vez que as pesquisas sobre o tema geralmente se debruçam sobre a origem, etnia ou qualidade dos denunciados, relegando a condição jurídica a um segundo plano. Na maior parte dos estudos a qualidade ou a cor dos implicados adquire

preponderância nas análises interpretativas.<sup>5</sup> Sem negar a importância desses identificadores, elementos de diferenciação social característicos da sociedade desenvolvida na América Portuguesa e que funcionavam como dois dos principais marcadores das hierarquias e dos lugares sociais, torna-se oportuno a análise das práticas culturais a partir também, e principalmente, do prisma da condição jurídica dos/as agentes.

Nas Minas setecentistas, ser livre, escravo ou liberto não determinava de forma exclusiva sua posição social, mas condicionava fortemente suas possibilidades de ação. Ser forra ou forro jamais significou o completo distanciamento do universo do cativo, mas abria um conjunto de possibilidades vedadas jurídico-socialmente aos cativos (FURTADO, 2007; PINHEIRO; MAIA, 2017; COSTA, 2019). Algumas dessas possibilidades podem ter sido expressas por meio das práticas mágicas, refletidas tanto na ação de seus praticantes quanto no olhar das testemunhas.

Assim, pretendemos discutir o caso de Maria Gonçalves Vieira a partir da análise das fontes e testemunhas, do perfil construído sobre a forra e de sua relação com determinadas práticas e rituais mágico-religiosos, compreendidos como instrumentos de conquista e manutenção da liberdade, sobrevivência e estabelecimento de redes de solidariedade. Além do significado espiritual e religioso, alguns atos e ritos cumpriram também uma importante função social e política para mulheres e homens negros e mestiços no contexto de uma sociedade escravista e estratificada a partir, principalmente, dos critérios de cor, qualidade, gênero, origem e condição jurídica. É o significado social e econômico de tais práticas que nos interessa nesta análise.

---

5. De modo geral, as análises sobre as forras se concentram nos aspectos relacionados à cultura material, mobilidade social e constituição de famílias, enquanto as pesquisas sobre as práticas mágicas se detêm principalmente nos mecanismos de perseguição, nos significados das práticas e na origem, cor ou qualidade dos/as denunciados/as. Ver, entre outros, SOUZA, 1986; PAIVA, 2001; FARIA, 2004; NOGUEIRA, 2004.



## Da acusada, fontes e testemunhas

Era 18 de março de 1752 quando, em Vila Rica, o comissário do Santo Ofício Ignacio Correa de Sá recebeu a crioula forra Maria Barboza para registrar sua denúncia. Moradora em Casa Branca, a crioula fora denunciar “para descargo de sua consciência” a preta forra Maria Gonçalves Vieira, sua comadre, por práticas que julgava serem da alçada inquisitorial. Segundo Maria Barboza, a acusada costumava

fazer batuques tocando instrumento que chamam canzá e outros como chocalhos, e dançando e tocando faz ajuntar gente, e na mesma dança ou folguedo anda cantando, chamando e invocando os seus calanduz (*sic*)<sup>6</sup>, que é o mesmo que o Demônio, e enfeitando-se e untando-se com unturas, e depois de acabado o folguedo muda de fala e logo entra a dizer aos circunstantes que se querem que ela adivinhe algumas coisas ou querem saúde, ou que lhe diga de alguma coisa perdida ou ter fortuna, que tudo fará curando-os e adivinhando o que quiserem, e outrossim diz que os livrará de perigos, e com efeito lhes dá remédios e mezinhas para o dito efeito, o que ela denunciante tem visto e presenciado, e algumas vezes a ela denunciante lhe tem dado algumas mezinhas, estando doente (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 264).

A denunciante ainda arrolou sete testemunhas, sendo seis negras, que poderiam confirmar os fatos relatados, corroborando assim sua acusação.

Um ano depois saiu o despacho dos inquisidores, que deferiram o pedido do promotor para inquirir judicialmente a denunciante Maria Barboza, as testemunhas arroladas e mais pessoas que dos supostos

---

6. Conforme Alexandre Marcussi, o termo apresentava variações linguísticas e terminológicas, encontrando-se diferentes grafias na documentação referente à América Portuguesa, como “lundu”, “ulundu”, “colundu”, “calandu” e “calundu”. Em Angola eram usadas as palavras “quilundo”, “saquelamento”, “zum-bi” e “juramento do bulungo” (MARCUSSEI, 2018, p. 22).

fatos soubessem. Em 10 de abril de 1753, os inquisidores Manuel Varejão e Távora e Luiz Barata de Lima comunicavam aos comissários de Vila Rica a decisão da Mesa sobre a coleta judicial dos testemunhos e as orientações para a realização da diligência. Seis meses mais tarde, em casas de pousada do padre Manoel de Souza Lobato, na freguesia de Nossa Senhora de Nazareth da Cachoeira, iniciou-se a diligência, coordenada pelo comissário Ignacio Correa de Sá e tendo como escrivão o padre José Fernandes Salgado (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 250-253). É graças a esse procedimento judicial, do qual resultaram 11 fólios, que temos melhor conhecimento das práticas e dos agentes envolvidos naquela denúncia.

Maria Gonçalves foi também denunciada às autoridades eclesiásticas. Numa devassa à freguesia de Santo Antônio de Itatiaia em 27 de agosto de 1753, portanto pouco mais de um ano após a denúncia ao Tribunal da Inquisição, foi citada por quatro testemunhas em acusação que envolvia os delitos de feitiçaria, cura e calundu. Ao final desta visita foi pronunciada com a prisão, permanecendo presa até 04 de abril do ano seguinte, quando então saiu em liberdade após pedido feito à justiça eclesiástica. Posteriormente foi absolvida pelo Juízo Eclesiástico, conforme sentença de livramento crime assinada em 03 de agosto de 1754 (AEAM, DEV Z-6, fl. 98v-99v, 102-103v; AEAM, JE 1748-1765, fl. 78).

Como as formas de registro e averiguação das denúncias são diferentes nas fontes analisadas, o quadro de testemunhas também é diverso. As devassas, a “pequena Inquisição”, nas palavras de Luciano Figueiredo, eram espécies de tribunais itinerantes responsáveis por coletar denúncias e punir os desvios contra a fé católica, a moral e os bons costumes e, por sua amplitude geográfica e cronológica (percorreram oitenta e uma localidades mineiras ao longo de praticamente todo o século XVIII), são consideradas um dos principais instrumentos da política religiosa nas Minas durante o período colonial. Instalada numa determinada localidade, a devassa recebia denúncias espontâneas, mas

o procedimento mais comum foi a convocação de testemunhas a partir de um rol elaborado pelo clérigo local. Segundo Figueiredo, os depoentes, que deveriam ser pessoas honestas e sem suspeita, eram recrutados entre os segmentos intermediários da população, mais próximos das camadas mais pobres, o que permitia a eles informar-se sobre os numerosos acontecimentos da vida cotidiana da população. Assim, nos livros das visitas eclesiais são raros os testemunhos de mulheres, negros e cativos (FIGUEIREDO; SOUSA, 1987, p. 2; FIGUEIREDO, 1997, p. 54).

Já os *Cadernos* reúnem denúncias realizadas, geralmente de forma espontânea, aos familiares e comissários do Santo Ofício. As acusações eram encaminhadas aos promotores inquisitoriais, que podiam solicitar a realização de uma diligência judicial para verificação dos fatos. Nesses casos, se os inquisidores aprovassem o pedido do promotor, as testemunhas citadas na denúncia eram convocadas para deporem. Assim, ao contrário dos livros de devassas, nos *Cadernos* encontramos uma variedade maior de depoentes, entre os quais diversas mulheres e alguns homens pretos e forros (SILVA, 2003).

Nas devassas nenhuma das quatro testemunhas é referida como negra ou mestiça, sendo que duas delas são naturais do Reino. São dois homens mineiros e solteiros e duas mulheres casadas que viviam na companhia de seus maridos, sendo que todos os depoentes assinam a denúncia. Trata-se, assim, de homens e mulheres livres, provavelmente brancos, e de razoável condição social.

O perfil dessas testemunhas é completamente diferente daquelas convocadas pelo comissário do Santo Ofício. Dos nove depoentes, sete são forros e uma é escrava. São sete mulheres e dois homens: um homem preto, seis mulheres pretas e duas crioulas. Cinco testemunhas são naturais de regiões africanas, provenientes de Angola, Congo, Benguela e Costa da Mina. Entre as seis forras, quatro possuíam até 35 anos de idade, sendo que duas delas eram originárias de terras africanas, o que aponta as concretas possibilidades de alforria nas Minas

para as mulheres, ainda que não tivessem nascido na Colônia (PAIVA, 2001; FARIA, 2004; SOARES, 2006; GUEDES, 2008).

A ocupação dos depoentes na diligência inquisitorial reforça o seu perfil mais popular. Entre os sete agentes forros, cinco vivem “de sua agência” e dois alegam viver da roça. A única testemunha livre, o alferes Domingos Carneiro da Silva, vivia “de sua fazenda”. Ivan Vellasco (2004, p. 204) aponta a amplitude do termo “agência”, que nos dicionários do século XIX significava “trabalho, indústria, grangearia, modo de ganhar a vida”, ou seja, quase tudo. Segundo Carlos Bacellar (2001, p. 135), em estudo sobre Sorocaba nos séculos XVIII e XIX, o termo “vive de sua agência” era associado quase sempre aos lavradores de terra mais pobres. De todo modo, o termo abrigava uma série de serviços e atividades econômicas exercidas pelos desclassificados. Além disso, nenhum dos oito depoentes pretos ou crioulos sabiam ler ou escrever.

Ainda sobre as testemunhas nos *Cadernos*, desperta atenção as palavras finais do comissário Ignacio Correa de Sá. Ao ressaltar que não conhecia os depoentes, por morarem distantes cerca de quatro ou cinco léguas, disse que não era possível fazer juízo da credibilidade de seus testemunhos, “principalmente por serem pretos, que muitas vezes dizem mais do que sabem, não pesando as causas, e outras vezes, ou por ódio e vingança ou por amizade, ocultam e suprimem o que sabem” (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 263). Assim, os testemunhos de tais agentes eram vistos sempre com suspeita, negando-se a fé e o crédito às suas palavras. O juízo de valor do comissário sobre as testemunhas parece ter contribuído para o descrédito da denúncia, que não resultou em processo contra a acusada.

Pretas e forras, em sua maioria, as testemunhas convocadas pelo comissário são mais próximas então dos espaços de sociabilidade da acusada. Mas quem era afinal Maria Gonçalves Vieira? Moradora há muitos anos na freguesia de Casa Branca, a preta forra era bem conhecida pelos depoentes. Domingas Dias, sua vizinha, a conhecia “nesta terra há trinta anos pouco mais ou menos”, e outras quatro testemunhas a

conheciam há mais de dez anos. Na região era infamada de promover batuques, realizar curas e prometer fortuna. O alferes Domingos Carneiro da Silva sabia que a preta “fazia danças ou batuques ao som de um tambor, com que amotinava a vizinhos, e juntamente fazia algumas curas dando ajudas e curando de obstrução” (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 262).

Casada com o também preto forro José Vieira, Maria Gonçalves se juntava assim às outras 14 mulheres casadas que foram acusadas de feitiçaria nos *Cadernos*, das quais 10 eram negras ou mestiças e cinco eram forras. Ao todo, considerando os registros episcopais e inquisitoriais, 21 negras ou mestiças casadas aparecem inculpadas nas Minas, o que representa apenas 11,5% do contingente de mulheres da mesma qualidade ou cor relacionadas pelo crime de feitiçaria. Nesse aspecto, a liberta fazia parte de uma minoria da população, tendo em vista o baixo percentual de casamentos e o grande número de concubinatos e relações conjugais ilícitas na capitania mineira (FIGUEIREDO, 1999; LEWKOWICZ, 2007; COSTA, 2009).

Quatro testemunhas afirmam que Maria Gonçalves era natural do Reino de Angola. Contudo, a preta forra Domingas Dias, vizinha da acusada, afirmou que ela era “natural de Benguela pela sua língua”. Benguela e Angola, apesar de próximos, constituíam reinos distintos naquela época. Domingas, que tinha uma cativa benguela, era natural do Congo, e seu marido, o preto forro Manoel Martins da Cruz, era originário de Angola, portanto ela devia conhecer muito bem as línguas, dialetos e sotaques daquelas regiões africanas. O fato é que Maria Gonçalves teria vindo da região atualmente denominada de África Centro-Occidental, marcada pela presença dos povos Bakongo. É justamente a esta área geográfica e cultural que se atribui a origem do calundu, conforme abordaremos mais adiante.

Maria Gonçalves também prestava seus serviços curativos a clientes que a procuravam. À jovem Ana Maria de Vasconcelos teria ministrado um banho com ervas para sanar “o defeito que tinha de estar deflorada

e para que não deixasse de casar por esse motivo”. Segundo a mãe da jovem, a preta tinha fama de calundzeira, “que é o mesmo a que chamam ventos da sua terra ou superstições da gentilidade que conservam ainda cá”. Pelo serviço prestado teria recebido como pagamento um cordão de ouro de Nossa Senhora da Conceição e uns brincos. Mas ao se defender no Juízo Eclesiástico refutou a denúncia, alegando que as testemunhas eram suas inimigas (AEAM, DEV Z-6, fl. 102-103v; AEAM, JE 1748-1765, fl. 78).

O procedimento “curativo” supostamente realizado em Ana Maria ocorreu na freguesia de Santo Antônio de Itatiaia, local da denúncia. A denunciada, moradora em Casa Branca, encontrava-se em casa de uma parda forra chamada Maria Rodrigues. A distância entre as duas localidades era de cerca de seis léguas, uma medida relativamente distante na época. Contudo, esses deslocamentos eram comuns e apontam para a relativa mobilidade espacial dos colonos, mesmo na condição de escravos ou forros. É o caso, por exemplo, de Mateus Monjolo, escravo morador em Itaverava na comarca do Rio das Mortes, mas que percorria várias localidades prestando seus serviços curativos, tendo atuado até mesmo em Vila Rica AEAM, DEV Z-6, fl. 80; ANTT/IL, CP n. 113, fl. 117-118). Ou de Pai Inácio, de Antônio Dias, que vivia de fazer curas e andava de uma parte a outra sempre montado em seu cavalo (AEAM, DEV Z-10, fl. 106-106v ; ANTT/IL, CP n. 125, fl. 48-51).

Tal como os outros negros e negras que trabalhavam como curadores nas Minas, Maria Gonçalves cobrava pelos seus serviços mágicos. Ainda que estes não constituíssem, em boa parte dos casos, sua principal atividade econômica, não podemos negligenciar sua importância como uma fonte de renda complementar. Há mesmo alguns casos, como o exemplo dos negros Mateus e Pai Inácio, em que os serviços curativos representavam a principal ou a única fonte de sobrevivência de seus agentes (SOUSA, 2018, p. 91-93). Não sabemos se esta era a situação de nossa calundzeira, mas a utilização de conhecimentos mágicos como uma forma de obtenção de renda pode ter constituído

uma estratégia de mobilidade importante para as mulheres negras e mestiças, com destaque para as forras.

Desperta ainda atenção o envolvimento de libertas, tal como nossa protagonista, nos calundus. Obviamente, as forras não foram as únicas a promoverem tais celebrações. Nas fontes pesquisadas encontramos 52 agentes acusados de participarem daquelas cerimônias. Nos registros encontram-se homens e mulheres, escravos e forros, negros e mestiços, e há um relativo equilíbrio entre os gêneros: 28 mulheres e 24 homens. Entre estes últimos encontramos oito escravos e cinco forros; já entre as agentes, apenas seis são identificadas como escravas, enquanto 12 são arroladas como forras, o que aponta uma vez mais a importância das libertas no universo das práticas mágicas e dos rituais religiosos nas Minas colonial.

## **O calundu e a religiosidade de Maria Gonçalves Vieira: rito e redes de solidariedade nas Minas colonial**

A primeira denúncia contra Maria Gonçalves, realizada por sua comadre Maria Barboza, menciona a invocação de calundus, que era, na visão da denunciante, “o mesmo que o Demônio”. Quando chamada para depor na diligência do Santo Ofício, a crioula reafirmou sua denúncia e disse que a denunciada promovia danças supersticiosas e diabólicas, invocando o Príncipe das Trevas

com o nome de calundu, que na língua dos pretos angolas quer dizer Deus da sua terra, as quais danças faz pela casa lançando pelos cantos dela água ardente e vinho, e daquela lama ou tijuco que faz com aspersão do dito vinho e água, dizendo levar a saúde de todos os que estão presentes e das suas intenções, e com a lama ou tijuco unta as pessoas que se acham presentes, que querem saúde ou fortuna, dizendo-lhes tenham fé se querem

alcançar o que pretendem, e as danças que costuma tão bem fazer são tocando em uma taquara ou cabaço com uns grãos de milho dentro, e quando anda na dança diz para os circunstantes que batam nas palmas que está para vir o dono de casa, em chegando este que lhe começa a roncar no peito, entra a dizer se o conhecem, e os que se acham dizem que ele é seu pai e Senhor, e logo diz para eles se querem alguma coisa que falem, [*ileg.*] e tirando de um balaio que está sobre uma mesa, entra a dar mezinhas a quem o as pede (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 254).

Maria Barboza afirmou ter presenciado as tais danças por ter assistido algum tempo na casa da acusada, a quem recorreu quando esteve doente. Nos calundus encontravam-se presentes, conforme sua lembrança, pelo menos outras cinco pessoas, todas convocadas pelo comissário.

De origem banto, tronco linguístico da África Centro-Occidental, o termo *calundu* passou a ser utilizado na América Portuguesa para designar cerimônias e rituais religiosos africanos de procedências diversas. Segundo Ronaldo Vainfas, calundu era uma “palavra que, apesar de sua filiação banto, foi utilizada pelos colonizadores para definir cerimônias africanas muito diversificadas quanto às práticas e às origens étnicas” (VAINFAS, 2000, p. 87-88). Apesar da amplitude e generalidade do termo, Laura Souza identifica algumas características comuns daquelas cerimônias: caráter coletivo, possessão ritual, evocação de espíritos, oferendas aos espíritos evocados, adivinhação e, às vezes, cura, cânticos e instrumentos de percussão (SOUZA, 1986, p. 269). Características semelhantes às encontradas no calundu-angola de Luzia Pinta, marcado, de acordo com Luiz Mott, por elementos como coletividade, possessão, cura, dança, cânticos e o uso de trajes específicos (MOTT, 1994, p. 73).

Segundo André Nogueira, os calundus reuniam três componentes básicos: ritos coletivos, marcados por instrumentos e cânticos; contato com divindades ou espíritos antepassados; e transe. Mas a oferenda de



alimentos e o uso de trajes não estavam presentes em todos os registros do ritual (NOGUEIRA, 2013, p. 316-317). Já para Alexandre Marcussi, os calundus se definiam essencialmente pela articulação entre a dimensão divinatória e a dimensão curativa e pela posseção espiritual, o transe (MARCUSSEI, 2015, p. 71-73).

Apesar de algumas divergências historiográficas sobre a definição do termo, é inegável o caráter coletivo dos calundus. Ainda que calundeiros atuassem também como curandeiros individuais, como aponta André Nogueira, o calundu é marcado pelo rito coletivo, sempre envolvendo um determinado grupo de participantes (NOGUEIRA, 2013, p. 349-357). Em Santo Antônio de Itatiaia, o preto forro Manuel e sua mulher faziam “umas festas com outros pretos a que chamam calundus” (AEAM, DEV 1731, 1º, fl. 40v). Perto dali, Domingos “Calanduzeiro” fazia curas, batuques e danças com ajuntamento de negros, enquanto Luzia Angola, João Barbeiro e um negro viúvo convocavam “negras e pardas para as ditas danças de calonduzes (sic)” (AEAM, DEV Z-10, fl. 52, 114v-115). Denunciado em Catas Altas em 1755, o escravo Francisco Angola usava de “calundus e adivinhações em vários ajuntamentos que faz tocando um canzá nessas ocasiões aonde se ajuntam negras e mulatas a dançar e buscar fortunas e adivinhações” (ANTT/IL, CP n. 116, fl. 121). A nossa protagonista Maria Gonçalves “amotinava a vizinhos” nas danças e batuques que promovia, enquanto em Itabira o vigário Manoel Ribeiro ouvia da casa de sua vizinha Ângela Maria Gomes, todas as noites de terça e sexta-feira, “uns calundus do inferno, estrondos horrendos” (ANTT/IL, CP n. 115, fl. 262; ANTT/IL, CP n. 125, fl. 52).

Se o calundu constituía um rito coletivo, que tipos de laços sociais o forjavam e qual a sua importância para as mulheres negras e mestiças? Marcussi defende a hipótese de que essas cerimônias tenham funcionado com uma das formas utilizadas pelos escravos e libertos para reconstrução dos grupos de solidariedade e constituição de novas identidades na diáspora atlântica. A participação de africanos/as de

várias nações e até mesmo a existência de iniciados e calundzeiros não oriundos da África Centro-Occidental comprovaria a sua “inclusividade étnica”. Para Marcussi, é possível que os calundus fossem desde o século XVII “espaços de negociação de identidades ‘pan-africanas’ mais abrangentes do que as nações”. Por meio daquelas cerimônias,

a ancestralidade africana pôde ser resgatada e regenerada na América Portuguesa, servindo como critério de reconstrução de lealdades e grupos de pertença e identidade diante da ruptura dos tecidos sociais africanos imposta pelo escravismo. Mais que isso, ela foi uma linguagem conceitual a partir da qual os africanos constituíram uma elaborada consciência histórica radicada na tragédia da escravidão e na utopia da regeneração, constituindo um discurso político diante da sociedade do império português (MARCUSSEI, 2015, p. 176-177).

De fato, apesar do termo calundu ter-se aplicado a práticas originárias da África Centro-Occidental, é inegável a participação de crioulos, mestiços e africanos de outras regiões. Maria Gonçalves é proveniente de Angola e das cinco testemunhas de origem africana em sua denúncia ao Santo Ofício, e provavelmente participantes de seus calundus,<sup>7</sup> duas são identificadas como minas. Em outros casos verificamos a mesma diversidade, apesar do maior número de centro-africanos. O feitiçeiro Francisco, de Catas Altas, é referido como angola, mesma origem de Luzia e João Barbeiro, ambos moradores em Antônio Dias (ANTT/IL, CP n. 116, fl. 121; AEAM, DEV Z-10, fl. 114v-115). Maria Conga, ex-escrava de Diogo da Costa Braga, é do Congo; Manoel da Rocha é benguela; Antônio Correia e Francisca Correia são minas e Ângela Gomes é de nação coura (AEAM, DEV Z-6, fl. 99v-100; AEAM, DEV Z-8, fl. 96v, 97v; ANTT/IL, DD, caixa 1629, doc. 16711; ANTT/IL, CP n. 125,

7. Segundo Marcussi (2015, p. 116), o silêncio e a cumplicidade de boa parte das testemunhas no caso de Maria Gonçalves podem indicar que se tratasse de iniciados no calundu.

fl. 52). E há ainda calundzeiros mestiços, como a parda Lourença e a bastarda/cabra Juliana (AEAM, DEV 1722-1723, 1º, fl. 77; AEAM, DEV Z-10, fl. 115).

Teria o calundu constituído um ritual por meio do qual se resgatou e regenerou uma “ancestralidade africana”, como quer Marcussi, mesmo diante da diversidade étnica de seus praticantes? Esta ideia não parte da equivocada premissa de uma “cultura africana”, de certa forma homogênea, “transportada” às Américas? O calundu era um instrumento utilizado por grupos africanos ou o vetor da constituição de novos grupos sociais por meio de seus ritos?

Em interessante ensaio sobre os conceitos de comunidade, sociedade e cultura, o antropólogo Maurice Godelier chama atenção para a importância dos ritos de iniciação na constituição do grupo, tendo como exemplo a sociedade Baruya de Papua Nova Guiné. No caso dos Baruya, é a *tsimia*, local sagrado onde são realizados os rituais de iniciação, que torna os diferentes grupos em membros de uma mesma sociedade, e não as relações de parentesco e econômicas, insuficientes para formação de uma nova coletividade. Segundo Godelier,

It is the initiation rites that enabled these groups to exist as a Whole in their own eyes and in those of their neighbours – friends or enemies. In producing and reproducing the system of age-groups and the hierarchy between the genders and the clans, these rites involve all members of the society and assign to each his or her own status, different but useful to all, according to the individual’s age, sex, and capacities (GODELIER, 2010, p. 4).<sup>8</sup>

---

8. “São os ritos de iniciação que permitem que esses grupos existam como um todo aos seus próprios olhos e aos de seus vizinhos – amigos ou inimigos. Ao produzir e reproduzir o sistema de grupos etários e a hierarquia entre os sexos e os clãs, esses ritos envolvem todos os membros da sociedade e atribuem a cada um seu próprio status, diferente, mas útil para todos, de acordo com a idade do indivíduo, sexo e capacidades” (tradução nossa).

Os rituais constituem, assim, o momento de reafirmar as hierarquias sociais, uma espécie de “lembrete da história passada”.

Os ritos estão atrelados ao imaginário, que desempenha um papel essencial na construção das realidades sociais e das subjetividades as quais estão vinculadas. As realidades sociais não existem apenas entre, mas também dentro de cada um dos indivíduos e dos grupos envolvidos nas relações. A parte das relações sociais que existe dentro dos indivíduos é o que Godelier chama de “estrutura mental e subjetiva”, composta não somente por representações, mas também por princípios e proibições de ação. A identidade é construída a partir da relação com o Outro e é por isso que “each person’s social identity is both one and many, fashioned by the numerous relations he or she has with others” (GODELIER, 2010, p. 8).<sup>9</sup> Identidades construídas e acionadas nessa relação com a diferença e que são também fluidas, que mudam conforme os contextos histórico, político e econômico, como também aponta Stephen Baines (2004, p. 85-86).

Por essa perspectiva, são os ritos, as práticas e as relações que nor-teiam a constituição de uma coletividade, e não o contrário.<sup>10</sup> Para Jérémie Denicourt, a comunidade, mais que uma entidade social, deve ser pensada como prática – uma ação geradora de um conjunto de relações e redes que podem dar um novo sentido à ideia de território –, e não como coletividade humana com um território fixo. Segundo o autor, “las trayectorias de circulación de individuos conforman prácticas espaciales y temporales que dan una permanente fluidez a las formaciones sociales” (DENICOURT, 2014, p. 32). Comunidade é pensada assim como um laço, uma forma de relacionar-se com os outros e com o espaço físico.

---

9. “a identidade social de cada pessoa é uma e muitas, moldada pelas inúmeras relações que ele ou ela mantém com os outros” (tradução nossa).

10. Não é o grupo que cria os vínculos, mas “os vínculos que criam o grupo” por meio de processo de “repressão recíproca”. ROSS, 1929 *apud* BREIGER, 2000, p. 57.

A importância do rito na conformação dos grupos pode ser atestada no papel da música no calundu. A presença de cânticos, marcados pelo toque de instrumentos de percussão, é algo destacado pelas diversas testemunhas, daí a associação frequente entre batuque e calundu. Denicourt nos fornece o exemplo dos povos mixes do México, para quem a música constitui um referente identitário inflexível e onde os músicos desempenham o importante papel de diplomáticos intermunicipais, estabelecendo comunicação entre as forças políticas e rituais. Para os mixes, a festa é o cimento da coletividade, a principal atração para criar e manter as relações de obrigação e reciprocidade (DENICOURT, 2014, p. 25-26).

Característica elementar do calundu, a música pode ter funcionado como um referente identitário do rito e de seus participantes. Apesar da ausência de relatos pormenorizados sobre os cânticos e sons instrumentais tocados naquelas cerimônias, o que dificulta a comprovação dessa hipótese, o elemento musical é um aspecto importante nas celebrações religiosas e funciona como um dos definidores do rito e da identidade de um determinado grupo. Homogeneizados nos registros documentais, os batuques de divertimentos e de calundus eram certamente distinguidos por seus praticantes e mesmo por muitas testemunhas, adquirindo significados distintos conforme o cântico, os instrumentos, o ritmo e a dança.

Assim, o calundu pode ter funcionado, tal como proposto por Marcussi, como um rito utilizado por negros e negras para a construção de novos laços de solidariedade e, portanto, de uma nova coletividade. Nesse processo de identificação coletiva a partir de determinadas práticas e ritos os agentes envolvidos foram constituindo redes de apoio imprescindíveis para a vivência na diáspora. Mas a formação desses novos grupos e redes não parece ter sido guiada pelo desejo de resgatar certa ancestralidade africana em razão de dois motivos: primeiro, porque pressupõe a existência de uma suposta unidade cultural e identitária pan-africana naquele período histórico; segundo, porque inverte a

lógica da constituição dos grupos. São os ritos, as práticas que definem a comunidade, e não o contrário.

As negras e mestiças podem ter visto nos calundus não somente um ritual mágico-religioso de solidariedade, constituição de novos grupos e conexão com o mundo sobrenatural. Afinal, naquelas cerimônias eram ofertadas curas, adivinhações, proteção e fortuna, elementos fundamentais para o processo de adaptação ao escravismo na capitania mineira, como já apontamos acima. Assim, havia também um interesse prático, concreto das agentes que participavam daqueles ritos.

No caso das mulheres que coordenavam aquelas cerimônias, que eram principalmente libertas, a atividade serviu para afirmar sua liderança religiosa e social. Por esse prisma, o calundu funcionou também como espaço de poder. O caso de Páscoa Rodrigues é bastante elucidativo: preta e liberta, se afirmou como calunduzeira na freguesia de Curral del-Rei, prestando seus serviços divinatórios e curativos a brancos e negros, exigindo que lhes beijassem as mãos e os pés e punindo aqueles/as que agissem de modo contrário. Segundo o vigário local, os moradores acreditavam nela tal como no Evangelho, o que confirma a autoridade conquistada por meio da liderança que exercia nos calundus (ANTT/IL, CP n. 102, fl. 28). Desse modo, negras e mestiças acabaram se afirmando por meio de seus calundus, adquirindo autoridade não somente entre seus parceiros de mesma qualidade ou cor, mas também entre vários agentes brancos e de melhor condição social. Esse reconhecimento lhes garantia alguma renda e segurança, ainda que de forma precária, tendo em vista a ilicitude de seus ritos.

Por fim, cabe destacar a relação de nossa calunduzeira com os ritos e os espaços de sociabilidade católicos. Maria Gonçalves nos é apresentada como uma católica exemplar: frequentava a Igreja em dias de missa e era membra da irmandade do Rosário, tendo ocupado o cargo de juíza, confirmando assim a intrincada rede de relações construídas por escravas e libertas nas Minas. Sobre essa relação, entre associações católicas e rituais “africanos”, Nicolau Parés afirma, mas sem citar qualquer

fonte, que frequentemente as irmandades encobriam práticas alheias aos cânones e regras da teologia católica, entre elas os calundus (PARÉS, 2006, p. 111). Ideia essa compartilhada por Marcussi (2015, p. 177), que vê no caso de Maria Gonçalves uma evidência de que as confrarias tenham atuado de forma a agregar africanos e reproduzir práticas culturais originárias da África.

Difícil confirmar essa hipótese, já que são raríssimas as evidências empíricas sobre a relação entre as irmandades e os calundus. Mas, ainda que tal aproximação careça de maiores evidências documentais, parece consenso que aquelas associações religiosas tenham funcionado também como espaços de reconstrução de práticas culturais originárias de diferentes regiões africanas. Segundo Angelo Torre, a irmandade não se limita a dar forma a certas práticas sociais, mas constitui um procedimento específico de generalização dessas práticas por parte de seus agentes. De acordo com esse autor, “c’est la collectivité de la confrérie (à partir du moment où elle se formait) qui créait une communauté, dans les limites et à l’intérieur du cadre que la réunion se donnait, et non pas l’existence formelle d’une communauté qui se traduisait par une association rituelle” (TORRE, 2007, p. 110).<sup>11</sup> Assim, a irmandade cumpria um objetivo de integração e era por meio do rito que se definia um grupo de amigos ou aliados; o compartilhamento ritual é que dá origem aos grupos sociais, e não o contrário.

A irmandade em Torre, pensada como lócus de diversas práticas culturais, econômicas, sociais e políticas da comunidade, pode assim contribuir para a compreensão de seu significado para os/as negros/as e mestiços/as, e especialmente para as forras, na capitania mineira, visto não mais a partir da constituição do grupo, mas do compartilhamento de determinadas práticas e rituais. A música, os batuques, o transe, a

---

11. “é a coletividade da irmandade (a partir do momento em que foi formada) que criou uma comunidade, dentro dos limites e no interior da estrutura que a reunião se dava, e não a existência formal de uma comunidade que resultou numa associação ritual” (tradução nossa).

adivinhação e a cura, elementos importantes dos calundus, atuaram no sentido de agregar pessoas de origens e qualidades diversas, constituindo um novo grupo e uma nova forma de solidariedade. Nesse processo, as libertas, em razão da condição jurídica e da rede de relações construídas por elas, talvez tivessem alcançado melhores condições de organizar e liderar aqueles rituais religiosos.

Todavia, faz-se necessário ressaltar que a construção desses ritos e práticas não parece ter se desenvolvido como uma forma de resgate de uma cultura ou ancestralidade originária, como quer Marcussi. Por detrás das ideias de resgate, sobrevivência, transposição, há sempre um desejo implícito de resistência.<sup>12</sup> Mas nem tudo é resistência; há diversos processos também de acomodação, consentimento, apropriação, mistura, associação, equivalência e acumulação, entre outros. No caso do calundu, a resistência e o resgate de uma cultura ou ancestralidade africana parece ser antes um desejo nosso de transpor ao passado uma visão bem específica e contemporânea (mas não tanto) sobre as relações sociais – ignorando-se que estas são marcadas por embates cotidianos, contínuos e perenes – que uma intenção de seus verdadeiros praticantes. Além do seu significado religioso e terapêutico, os calundus constituíram o rito encontrado por diversos agentes, entre os quais se destacam as negras e mestiças, para alcançarem os meios necessários à sobrevivência e à mobilidade social, compondo importantes redes de solidariedade nas Minas colonial.

---

12. Eduardo Paiva fez uma crítica contundente ao termo “resistência” na apresentação da 3ª edição de seu livro “Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos”. Conforme o autor, o grande problema do conceito, que empregou anteriormente, “era entender que viver no passado escravista e, por extensão, no presente, era, na verdade, resistir. Há tempos percebi que essas ações quase bélicas – a ainda tão propalada ‘luta’ cotidiana dos povos oprimidos – não era a única e nem mesmo a mais importante característica da vida das pessoas, pobres ou ricas, de qualquer ‘condição’ (livre, forro, escravo) e ‘qualidade’ (negro, preto, crioulo, mulato, pardo, cabra, mestiço, branco, etc...), como se definia na sociedade colonial” (PAIVA, 2009, p. 19).



## Referências bibliográficas

- ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM).  
*Livros de Devassas: 1722-1723, 1º; 1730-1731, 1º; 1731, 1º; 1733, 1º; 1733, 3º; Z-6; Z-8; Z-9; Z-10.*
- ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM).  
*Juízo Eclesiástico 1748-1765.*
- ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Inquirição de Lisboa (ANTT/IL). *Cadernos do Promotor*: 115; 116; 121; 125. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2318017>>. Acesso em: 12 maio 2021.
- BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. *Viver e sobreviver em uma vila colonial: Sorocaba, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2001.
- BAINES, Stephen Grant. A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 1, n. 1, p. 65-98, jul. 2004.
- BERGAD, Laird. *Escravidão e história econômica: demografia de Minas Gerais, 1720-1880*. Bauru: EDUSC, 2004.
- BREIGER, Ronald. Control social y redes sociales: um modelo a partir de Georg Simmel. *Política y sociedad*, Madrid, v. 33, p. 57-72, 2000.
- COSTA, Ana Paula Pereira da. Mobilidade, compadrio e clientela no Antigo Regime: interações entre escravas, forras e elites na Comarca de Vila Rica, século XVIII. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 26, p. 1-18, 2019.
- COSTA, Iraci del Nero da. Vila Rica: casamentos (1727-1826). In: LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da; KLEIN, Herbert S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. p. 595-607.
- DENICOURT, Jérémie. “Así nos tocó vivir”. Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad em la Sierra Mixte de Oaxaca, *TRACE*, n. 65, p. 23-36, jun. 2014.
- FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. 2004. 278 f. Tese (Professor Titular) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

- FIGUEIREDO, Luciano; SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 1-18, jul./dez. 1987.
- FIGUEIREDO, Luciano. *O avesso da memória: cotidiano de trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.
- FURTADO, Júnia Ferreira. As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 481-504.
- GODELIER, Maurice. Community, society, culture: three keys to understanding today's conflicted identities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 1, p. 1-11, mar. 2010.
- GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2008.
- LEWKOWICZ, Ida. Concubinato e casamento nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. v. 2. p. 531-547.
- MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Uma africana entre dois mundos. In: BAEITA, Alenice; PILÓ, Henrique (Org.). *Arêdes: recuperação ambiental e valorização de um sítio histórico-arqueológico*. Belo Horizonte: Orange Editorial, 2016. p. 198-217.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. Utopias centro-africanas: ressignificações da ancestralidade nos calundus da América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, nº 79, p. 19-40, set./dez. 2018.

- MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará - 1739). *Revista do Instituto de Arte e Cultura*, Ouro Preto, n° 1, p. 73-82, dez. 1994.
- NOGUEIRA, André Luís Lima. *A fé no desvio: cultos africanos, demonização e perseguição religiosa – Minas Gerais, século XVIII*. 2004. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- NOGUEIRA, André Luís Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. 2013. 400 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2013.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- PINHEIRO, Fernanda Domingos; MAIA, Ludmila de Souza. Cativas do corpo, libertas pelo trabalho: casos de mulheres de cor nas fronteiras entre escravidão e liberdade (Mariana, séculos XVIII e XIX). *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e175011, 2017.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SILVA, Marco Antônio Nunes da. *O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: Inquisição de Lisboa, século XVII*. 2003. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- SOARES, Márcio de Sousa. *A remissão do cativo: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases, c.1750-c.1830*. 2006. 417 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

- SOUSA, Giulliano Gloria de. *Minas do ouro e do feitiço: negros curandeiros e feiticeiros em Minas Gerais, 1748-1800*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- TORRE, Angelo. “Faire communauté”. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, v. 62, n. 1, p. 101-135, jan./fév. 2007.
- VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VELLASCO, Ivan de Andrade. O labirinto das ocupações: uma proposta de reconstrução da estrutura social a partir de dados ocupacionais. *Varia historia*, n. 32, p. 190-210, jul. 2004.

## CAPÍTULO 3

### “A pestilenta infecção das cartas e patuás”: a circulação das bolsas de mandinga na capitania de Minas Gerais (1724-1805)<sup>1</sup>

Giselly K. Muniz de S. Damião

#### Introdução

O Tribunal do Santo Ofício foi um dos mecanismos utilizados pela Coroa Portuguesa e Igreja Católica para garantir no Reino e em seus territórios ultramarinos o controle social de suas populações. Desse modo, por meio das visitas, do empenho dos agentes inquisitoriais, das delações e confissões dos colonos, e com a colaboração dos tribunais eclesiais, a Inquisição interveio na vida e no cotidiano de homens e mulheres de todas as camadas da sociedade.

Sem ter-se instalado no Brasil, o Santo Ofício reprimiu toda espécie de práticas heterodoxas e heréticas. Isso foi possível graças à formação de uma malha de agentes inquisitoriais, que aos poucos foi sendo ampliada, garantindo o alcance dos braços da Inquisição aos mais recônditos espaços do imenso território colonial português do outro lado do Atlântico, bem distante da sede do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa (ao qual cabia a jurisdição destas terras).

---

1. Este capítulo é parte do resultado obtido na pesquisa de mestrado sob orientação da professora Dra. Maria Leônia Chaves de Resende, cuja defesa ocorreu em junho de 2018. Agradeço aos professores presentes na banca, Dr. Angelo Adriano Faria de Assis e Dr. Marcos Ferreira de Andrade, cujas contribuições seguem enriquecendo esta pesquisa.

Desde 1580, esta rede de comissários já encontrava-se em formação na América Portuguesa (OLIVAL, 2013). Contudo, durante o período em que os agentes inquisitoriais não eram tão atuantes no território colonial, o trabalho dos missionários e também dos membros do clero secular foi importante para garantir que houvesse comunicação entre a Igreja Católica e as populações locais, a fim de colocar em prática o objetivo da presença da instituição religiosa na Colônia: divulgar o Evangelho e vigiar os costumes e comportamentos que pudessem colocar em risco a salvação das almas.

Em 1740, a rede de comissários local se consolidou. Até fins do século XVII, o número de familiares havia sido pouco expressivo - as primeiras nomeações destes agentes no Brasil datam da década de 1640 -, enquanto a maioria delas ocorreriam na segunda metade do século XVIII (FEITLER, 2013, p. 40). Somente para as regiões da Capitania de Minas Gerais foram nomeados 23 comissários ao longo do século XVIII (RODRIGUES, 2013).

Em números, sabemos que os cristãos-novos foram os mais perseguidos durante os séculos que tivemos a atuação inquisitorial no Brasil. Contudo, as diligências inquisitoriais também se ocuparam da vigilância dos comportamentos dos negros, indígenas, mestiços e demais colonos. Muitos indivíduos destes outros grupos da população colonial também tiveram suas vidas impactadas pelas denúncias e processos levados à Mesa inquisitorial.

Por exemplo, a quantidade de denúncias envolvendo os indígenas e seus descendentes entre os séculos XVI e XIX torna evidente que a perseguição do Tribunal do Santo Ofício à população indígena também foi expressiva: foram sessenta e quatro denúncias no século XVI, trinta e seis no século XVII, quatrocentos e vinte e sete no século XVIII e três denúncias no século XIX (RESENDE, 2019, p. 90).

Ao longo do referido período foram localizadas um total de trezentos e setenta e uma denúncias acusando indígenas de envolvimento com feitiçaria, sortilégios e adivinhações em toda América

Portuguesa. Tratava-se de “rituais gentílicos [que] persistiram em detrimento do trabalho árduo da conversão” dos índios, mas também de práticas que evidenciam que a experiência do contato e convívio com outros grupos étnicos no espaço colonial levaram a um “processo dinâmico de ressemantização de tradições culturais diversas no caldeirão cultural no século XVIII” (RESENDE, 2019, p. 99).

A bolsa de mandinga era uma dessas práticas mágico-religiosas que mais se disseminaram no Brasil, que “circulavam entre indígenas, africanos e seus descendentes, numa escola de ofício de magias [...], que se constituíam em disputa e/ou partilha do domínio sobre o sagrado na profusão de matrizes culturais na colônia” (RESENDE, 2019, p. 99), tendo sido definida por Laura de Mello e Souza como “a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil” devido seu caráter sincrético e sua popularização ao longo do século XVIII (SOUZA, 1986, p. 210).

Tais bolsas eram espécies de amuletos, geralmente confeccionadas em couro ou tecido, que homens e mulheres traziam penduradas ao pescoço ou amarradas junto ao corpo. O termo “mandinga” nos remete aos mandingas ou malinkês, como eram chamados os habitantes do Reino Mali (ou Mandinga), no vale do Níger. Esta é a provável origem dos amuletos identificados no Brasil e no Reino de Portugal a partir do século XVII<sup>2</sup>. Os malinkês carregavam no pescoço amuletos que continham escritos extraídos do Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos (SOUZA, 1986; CALAINHO, 2008; SANTOS, 2008). Já as mandingas encontradas no Brasil possuíam outros componentes, os quais dividimos em dois grupos: o primeiro de elementos naturais - como ossos, cabelos humanos, ervas e raízes - e o segundo de objetos pertencentes ao catolicismo, por exemplo, pedras d’ara, crucifixos,

---

2. “O único caso de bolsa de mandinga no século XVII foi a denúncia contra o moço Manuel João, o sapateiro do Maranhão, preso no Pará” identificada na década de 1980 pela historiadora Laura de Mello e Souza (SANTOS, 2008, p. 108).

imagens de santos, orações, panos de altar e a hóstia consagrada. Essa diversidade de “ingredientes” - que, ressaltamos, poderiam ser utilizados em conjunto ou de forma isolada, como é o caso das cartas de tocar e também de muitas bolsas que continham somente a hóstia consagrada - lança luz sobre outro aspecto que chama à atenção ao analisarmos os amuletos neste período: o fato da prática não ter permanecido restrita a um grupo étnico ou social, pois tanto negros, brancos, indígenas e mestiços serviram-se dos chamados patuás para garantir-lhes proteção contra perigos ou para fins de conquistas amorosas.

Exemplo do hibridismo cultural presente nas bolsas de mandinga é o caso de Romão, escravo de Gertrudes Dantas Barbosa e morador na Capitania de Pernambuco. Romão foi denunciado no final do século XVIII por trazer consigo uma “Sagrada Forma”; ou seja, uma partícula consagrada, cujo antigo dono teria sido um pardo vindo da Capitania de Minas (ANTT, IL, DD, Caixa 1593, Doc. 14639).

O pardo em questão era José da Costa, “um cabra que veio de Minas do Sabará” e que, portanto, possivelmente possuía descendência indígena visto que termos como cabra, bastardo, caboclo e mameluco eram utilizados para aqueles indivíduos que eram fruto da miscigenação do indígena com outras etnias. Essas denominações, por vezes, também eram utilizadas para escamotear a origem de indígenas que chegavam às vilas e lugarejos sob a condição de administrados, o que possibilitava a escravização dos mesmos<sup>3</sup>.

---

3. O uso de termos genéricos para designar indígenas presentes na sociedade colonial foi tema abordado na tese de doutorado de Maria Leônia C. de Resende. Ao estudar as vilas coloniais da Capitania de Minas, a autora observa a presença de indígenas, cujas identidades étnicas encontravam-se escondidas por detrás de designações generalizantes - para os quais John Monteiro já havia chamado a atenção, designando-os de “marcadores étnicos genéricos”. São eles: “da casta da terra”, “cabra”, “bastardo”, “carijó”, “da gentilidade”, “caboclo” e “administrado” dentre outros. O termo “administrado” sinaliza a condição em que vivia a maioria dos índios nas vilas coloniais. Os colonos recebiam da Coroa a nomeação de administradores dos índios e em troca deveriam instruí-los na fé cristã católica. Mas, na maioria das vezes, aproveitavam dessa situação legal para escravizar os índios sob sua tutela. A autora destaca ainda que a condição de tutelados e de “índios coloniais” também fazia com que esses indivíduos autóctones



Além da heresia cometida por estar manuseando a hóstia santa, a partícula que Romão carregava – e que antes teria pertencido a José da Costa, o pardo vindo de Minas – ainda era utilizada como amuleto, inserido a um patuá, o que agravava o delito herético.

Portanto, estes amuletos são resultado da interação de um conjunto de crenças, costumes e ritos da religiosidade popular que foram adotados por muitas pessoas na Colônia com o objetivo de solucionar questões do cotidiano por meio dos poderes sobrenaturais (SOUZA, 1986).

E, assim como aqueles que realizavam curas, feitiços, benzeduras e adivinhações, os mandingueiros também foram alvo do Tribunal do Santo Ofício visto que aos olhos dos agentes inquisitoriais tais práticas eram reflexo das ações demoníacas no universo mágico e religioso popular.

O presente texto visa a analisar a circulação das bolsas de mandinga na Capitania de Minas Gerais no século XVIII e início do século XIX, período no qual foram encaminhadas ao Tribunal do Santo Ofício dezenas de denúncias relativas a homens e mulheres que andavam pela Capitania de Minas Gerais portando bolsas de mandinga, confeccionando-as e distribuindo-as a outros por meio do seu comércio. Além disso, analisamos também como esta diversidade cultural contribuiu para a adaptação das bolsas de acordo com os interesses e recursos em cada caso particular.

O título deste capítulo surge da expressão da preocupação de dois agentes inquisitoriais quanto à disseminação das bolsas de mandinga e cartas de tocar nas Minas setecentistas. Foi o comissário Nicolau

---

perdessem muito de suas identidades étnicas. Entretanto, retomando a afirmação de John Monteiro, Maria Leônia C. de Resende faz as devidas considerações: “se estes novos termos refletiam as estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que procuravam dissimular a diversidade étnica; por outro lado, tornaram-se referências fundamentais para a própria população indígena porque buscaram forjar ‘novas identidades’ que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também buscavam se diferenciar dos novos grupos sociais que faziam parte do mesmo processo colonial [...]” como é o caso dos africanos escravizados na Colônia (RESENDE, 2003, p. 151).

Gomes Xavier, em carta enviada à Mesa Inquisitorial no ano de 1779, que afirmou que se espalhava pela região uma “pestilenta infecção” de cartas e patuás que além de perturbarem a religião cristã, andavam causando muitas mortes devido as artes diabólicas contidas nestas práticas (ANTT, IL, Processos Inquisitoriais, n. 05630, m0013). No sumário que procede após essa denúncia, o familiar Jorge Pereira confirma (ANTT, IL, Processos Inquisitoriais, n. 05630, m0016) tal preocupação com um pedido, conforme citação abaixo,

E está esta Vila tão infeccionada com as ditas cartas de tocar que me parece que vivem com Lei e Liberdade como Vm<sup>ce</sup> terá notícia. Assim peço Vm<sup>ce</sup> por serviço de Dr. e do S. Tribunal dê conta disso para ver se castigando alguns se cessa tão grande escândalo a nossa Religião.( ANTT, IL, Processos Inquisitoriais, n. 05630).

A preocupação do comissário Nicolau Gomes Xavier e do familiar Jorge Pereira com os desvios da fé que transgrediam a doutrina católica na sociedade mineira do século XVIII não destoa do empenho da Igreja Católica na América Portuguesa de implementar as orientações do Concílio de Trento (1545-1563), garantindo que clero e população colonial não se afastassem da ortodoxia dos ritos e costumes religiosos.

Até a década de 1770 era a manutenção da ordem social e a repressão de práticas heterodoxas como o uso dos amuletos mágicos, vistas como práticas permeadas pela intervenção demoníaca que impunham a necessidade da construção de uma “Igreja Tridentina e o enquadramento religioso da sociedade” (SOUZA, 2014, p. 177) colonial.

Tais esforços vinham ocorrendo desde os séculos XVI e XVII, mesmo em meio as dificuldades enfrentadas pelos bispos para se fazerem presentes em todos os espaços do extenso território das dioceses da América Portuguesa, feito que realizaram “utilizando todos os meios

que estavam à sua disposição”, inclusive através da “actuação inquisitorial que agia sobre o governo espiritual das almas e no domínio da repressão” (SOUZA, 2014, p. 188).

Porém, era esperado que após 1774, ano do novo Regimento do Tribunal do Santo Ofício, as denúncias de bolsas de mandinga deixassem de ser associadas ao estigma da feitiçaria diabólica, o que veremos que não ocorreu. Muitas denúncias foram enviadas pelos agentes inquisitoriais após 1774, associando os mandingueiros à feitiçaria diabólica. Portanto, salvo às bolsas que continham partículas consagradas (e, por este motivo, tinham o agravamento de caírem no erro do desacato ao sacramento da Eucaristia), todas as outras denúncias são reflexo da perpetuação do pensamento dos agentes da Inquisição que continuavam tratando os patuás como produto das artes demoníacas (SOUZA, 2013).

## **As bolsas de mandinga na capitania mineira**

A partir do inventário produzido por Resende e Sousa (RESENDE, 2015), encontramos 18 denúncias sobre a posse de bolsas de mandinga em Minas Gerais, sendo oito denúncias no fundo dos Cadernos do Promotor e dez denúncias no fundo da Documentação Dispersa.

Quadro 1 - Denúncias do fundo dos cadernos do promotor

	Confeção e venda de bolsas de mandinga"	"Compra de bolsa de mandinga"	Conteúdo da bolsa	Motivos/fins	Ano
1	Escrava Rosa (denúncia contra padre José Nogueira Ferrás)		Carta de tocar: orações, uma custódia pintada com tinta preta, várias escrituras manuscritas e um papel onde se achara pintada uma coluninha com um galho sobre ela e duas escadas, também com várias escrituras.	Não consta	1724
2	João da Silva		Ervas, raízes e "outras imundícies" (fl. 199 v.)	Livrar de chumbo e trazer mulheres inquietas para atos desonestos/Proteção e fins amorosos	1743
3	João da Silva		Não consta	Proteção	1751
4	Preto Francisco		Não consta	Fins amorosos	1755
5	Antônio forro		Não consta	Proteção contra feitiços e contra negros do mato	1757
6	Antônio Araújo Aguiar (alcunha Mandinga)		Não consta	Não consta ao certo	1765

### Quadro 1 - Denúncias do fundo dos cadernos do promotor

Carta de tocar contendo oração de São Marcos e outros escritos, como: que daria sua alma a três cavaleiros fortes, e que para guarda destes pedia as sete pedras fundamentais que eram Barrabás, Satanás, Lucifer e outros; e "batizada serás em a Pia da água benta, e enterrada na cruz da Igreja, e buscada a meia-noite e levada será a uma encruzilhada aonde encontrarás Satanás e brigareis com ele fortemente para ele te dar virtude, ao depois de lhe entregares a cédula assinada com o sangue do teu braço"

7 Antônio da Costa  
Guimarães

Pedir o que quisesse 1776

8 Manuel Carapina

Não consta

Não consta

1793

Fonte: ANTT, IL, Cadernos do Promotor.

Quadro 2 - Denúncias do fundo da documentação dispersa					
Denunciados por bolsas de mandinga	Confecção e venda de bolsas de mandinga	"Compra de bolsa de mandinga"	Conteúdo da bolsa	Motivos/fins	Ano
1	Manoel José		Duas partículas, um papel com as palavras da consagração e outras coisas não descritas		1768
2	Bernardino Francisco		Não consta	Proteção	1782
3		Escravo Romão	Partícula e alguns papéis		1788
4	Joaquim Pereira		Partícula consagrada, corporais, sanguíneos, outras relíquias e coisas diabólicas	Proteção	1790
5	Efêgênia		Partícula consagrada		1795
6		Francisco (Chico Pião)	Partícula consagrada	Não consta	1797
7	Preto sítio do Juiz de Fora		Corporais, sanguíneos, uma imagem de Jesus Cristo crucificado de cabeça para baixo enlaçado com uma corda e quatro pregos, cabelos humanos, uma raiz chamada de Guiné, outras coisas e raízes.	Não consta	1797
8		Estevão Lopes Duro	Não consta	Proteção	1798
9	Uns presos no sertão		Não consta		1798
10		Euzébio Fernandes	Não consta	Fins amorosos	Sem data

Fonte: ANTT, II, Documentação Dispersa.

Algumas dessas denúncias nos dão informações a respeito da confecção, compra e venda dos patuás. Tendo em vista esses dados, apresentamos nominalmente quais foram os indivíduos que não só utilizaram a bolsa como objeto de proteção, como fizeram dela uma mercadoria. Ressaltamos que a escassez de informações na maioria das denúncias leva-nos a concluir que os indivíduos denunciados somente por posse de bolsa de mandinga poderiam ser ainda praticantes desse comércio de amuletos, assim como aqueles cujas informações nos permitiram afirmar somente sobre a compra da bolsa de mandinga poderiam ter se tornado também um vendedor dos amuletos.

Trabalhamos, ainda, com outras 14 denúncias que nos ajudam a pensar sobre os vestígios de cultura material presente nas bolsas de mandinga, bem como quem eram os agentes mandingueiros. Trata-se de denúncias classificadas no delito de feitiçaria, que fazem referência a elementos muito comuns na composição desses amuletos - como a carta de tocar e a partícula consagrada - e utilizam as expressões “mestre mandingueiro”, “carbojero”<sup>4</sup> e “mandinga”, porém, não aparece nestes documentos o termo “bolsa de mandinga” ou “patuá”. Apresentamos essas denúncias no Quadro 3.

---

4. Segundo Mendonça, é um termo de origem africana, comum na região Nordeste e no estado de Minas Gerais, cujo significado seria “feitiço” (MENDONÇA, 1935, p. 132). Sobre o uso do termo em Minas Gerais, Oliveira apresenta, ainda, outros dois sentidos para a palavra caborge, sendo eles: sacerdote e cachimbo (OLIVEIRA, 2009, p. 26).

**Quadro 3 - Denúncias relacionadas à mandinga ou posse de partículas consagradas**

	"Denúncia por possuir mandinga" mandingueiro"	"Denúncia por ser mestre mandingueiro"	"Mandingueiro ou carbojero"	Denúncia por posse de partículas	Motivos/fins	Ano
1	Vicente Gonçalves Santiago				"Vestígio de cultura material"	1747
2	Francisco Paes de Macedo				Carta de tocar Não consta	1751
3		José Courano			Oração de São Marcos e pedra d'ara	1752
4		Josefa Catu			Não consta	1752
5		João Brabo			Não consta	1752
6		Pedro Moçambique			Não consta	1752
7		Bernardo Cabo Verde			Não consta	1752
8			José Pereira		Partícula consagrada Proteção	1759
9			Pascoal Rodrigues França		Partícula consagrada Proteção	1760
10			José Gonçalves		Partícula consagrada	1796
11			Raphael Antônio da Silva		Partícula consagrada Proteção	1797



**Quadro 3 - Denúncias relacionadas à mandinga ou posse de partículas consagradas**

<b>12</b>	João Cavalcante	Partícula consagrada	1798
<b>13</b>	Manuel Batista	Partícula consagrada	1802
<b>14</b>	Manuel da Silva	Partícula consagrada	1805

Fonte: ANTT, IL, Cadernos do Promotor e Documentação Dispersa.

Além das 32 denúncias que acabamos de apresentar, localizamos ainda outras duas denúncias nas quais a prática do uso das bolsas e patuás não é o elemento definidor da natureza do delito, porém, a descrição destas práticas enriquece a análise com suas particularidades. A primeira denúncia é dada por um tenente contra João Pinto Caldeira, por blasfêmia e proposição herética, em 1776, porém, na denúncia consta ainda o acusado possuía um patuá para fins de proteção contra chumbo (ANTT, IL, Caderno do Promotor 129, Livro 318, m0632 e 0633). A segunda denúncia é dada contra o padre Joaquim Ferreira Carvalho, no ano de 1799, que teria revelado o sigilo da confissão de João da Silva, dizendo que este possuiria uma bolsa contendo uma partícula consagrada (ANTT, IL, Documentação Dispersa, CX 1595, doc. 14808, m0001).

As 32 denúncias sobre a confecção e uso de bolsas de mandinga nos indicam que em todas as comarcas de Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, havia a vigilância da Inquisição e a preocupação com a disseminação dessa prática. Para tanto, o Tribunal contava com a cooperação dos seus agentes (familiares e comissários) e do clero das localidades. A Tabela 1 mostra a distribuição das denúncias de acordo com a localidade a que pertenciam.

<b>Tabela 1 - Distribuição das denúncias por comarca</b>		
<b>Comarca</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>
Rio das Velhas	10	31,25
Vila Rica	9	28,12
Rio das Mortes	6	18,75
Serro Frio	1	3,12
Não especificada	6	18,75
<b>TOTAL</b>	<b>32</b>	<b>100,00</b>

Fonte: ANTT, IL, Cadernos do Promotor (CP),  
Documentação Dispersa (DD), 1724-1805.

Como podemos observar na Tabela 1, as comarcas do Rio das Velhas e de Vila Rica têm números de denúncias muito próximos e

juntamente com a comarca do Rio das Mortes são as localidades mineiras onde se tem a maioria dos registros do uso e negócios dos patuás. É possível que o número maior de denúncias apresentadas nas três primeiras comarcas seja resultado da maior quantidade de agentes do Santo Ofício nestas regiões. Dos 23 comissários, por exemplo, quatorze estavam em Vila Rica, seis na comarca do Rio das Velhas, dois na comarca do Rio das Mortes e apenas um em Serro Frio (RODRIGUES, 2013, p. 31).

Outra consideração a ser feita sobre as primeiras comarcas é com relação ao maior dinamismo que estas regiões apresentavam, já que Vila Rica (Ouro Preto), Vila Real do Sabará (Rio das Velhas) e Rio das Mortes (São João del-Rei) foram as primeiras comarcas criadas na Capitania, conforme a regulamentação do Alvará de 6 de abril de 1714 - sendo seguidas da criação de Serro Frio (Vila do Príncipe) em fevereiro de 1720 e da comarca do Paracatu somente em 1815 (GRAÇA FILHO, 2002, p. 31). A comarca do Serro Frio, onde identificamos somente uma denúncia, tinha uma população menor devido a “legislação regulamentadora da exploração das jazidas de diamante” que restringia o acesso a essa localidade (MAXWELL, 1995), o que acreditamos que possa ter influenciado para a menor circulação dos mandingueiros nesta comarca.

Sobre a comarca do Sabará, destaca-se o fato de sua população ter “a menor proporção de homens brancos”, “maior número de negros” e ser “a comarca mais densamente povoada da capitania”. Quanto à comarca do Rio das Mortes, as características eram outras: “[no fim do século XVIII] a comarca era povoada pela maior parte dos homens brancos e quase a metade do número total das mulheres brancas de Minas Gerais”. Enquanto Vila Rica apresentou um declínio populacional nas duas últimas décadas do século XVIII e nas duas primeiras décadas do século XIX, a comarca do Rio das Mortes “no mesmo período quase triplicou sua população” (MAXWELL, 1995, p. 110).

Tais informações sobre a dinâmica das comarcas e suas populações nos ajudam a compreender os espaços que teriam melhor favorecido o trânsito dos mandingueiros, e com isso a disseminação dos amuletos mágicos. Como afirma Calainho, a difusão do uso das bolsas de mandinga no espaço atlântico foi facilitada pela significativa mobilidade geográfica que tiveram os agentes dessa prática mágica. Com base na História Atlântica, a autora analisa a circulação das bolsas de mandinga promovidas pelos africanos e afrodescendentes nas suas idas e vindas entre Brasil e Portugal (CALAINHO, 2020, p. 10-32; CALAINHO, 2004, p. 52). Nesse sentido, acreditamos que nas comarcas onde a interação entre os diferentes grupos étnicos era favorecida pela maior densidade populacional ou pela maior circulação de pessoas vindas de outras paragens (outras comarcas e outras capitâneas, por exemplo) foi possível também uma maior circularidade dos ditos patuás.

## **As bolsas de mandinga e trânsito cultural nas Minas Gerais**

Dois espaços marcaram o cotidiano mineiro do período: o urbano e o sertão. Ambos os espaços contribuíram para a diversidade desse universo religioso nas Minas. Podemos imaginar que, no cotidiano das vilas, durante as expedições ao sertão ou mesmo nas paragens, entre uma conversa e outra, homens e mulheres livres, escravos e escravas, senhores e homens das elites locais tomavam conhecimento de objetos e práticas eficazes nas conquistas amorosas e na proteção contra malefícios e perigos diversos.

## Nos sertões, a proteção contra os perigos

Algumas das denúncias aqui apresentadas surgiram a partir de práticas realizadas nos recônditos sertões das Minas<sup>5</sup>. Os sertões demandavam preocupações constantes para a administração da Capitania no século XVIII. Sobre o sertão do Rio Doce, durante muito tempo ficou proibida a circulação pela região devido às possibilidades de contrabando dos minerais através das suas vias fluviais, quedavam acesso ao litoral do Espírito Santo<sup>6</sup>. Segundo Espindola,

No início do século 19, o Sertão do Rio Doce permanecia um lugar do estranho, habitado por quem não participava da lógica da colonização: índios, aventureiros em busca de ouro e pedras preciosas, preadores de índios, caçadores e coletores, posseiros brancos pobres, mestiços e negros livres, quilombolas. Grafando-se sertão ou certão, o termo foi amplamente difundido com o significado de ‘terra sem fé, lei ou rei’. O sentido de terra sem rei foi duplamente falso, primeiro, porque os sertões estavam incluídos no domínio territorial da Coroa e, segundo, porque coube ao rei oferecer os meios para seu devassamento e ordenar sua ocupação e utilização (ESPINDOLA, 2005, p. 75).

As características apontadas para o Sertão do Rio Doce nessa citação podem também descrever os demais sertões mineiros. Como veremos nas fontes inquisitoriais, os relatos evidenciam a presença desses grupos

5. Chamam-se sertões nesta capitania (Minas Gerais) as terras que ficam pelo seu interior desviadas das povoações de Minas, e onde não existe mineração?. Cf. COUTO, *apud* ESPINDOLA, 2005, p. 73.

6. Em estudo sobre a parte do sertão que compreendia a região da bacia do Rio Doce, Espindola esclarece que a região permaneceu sob a proteção da legislação que proibia o seu desbravamento, incluindo as restrições para a proibição da navegação do rio Doce, até o momento de declínio na arrecadação do quinto do ouro. Somente em 1786, a legislação passou a permitir a ocupação da região (com a autorização para a concessão de sesmarias) e, mais tarde, a partir de 1800, a Coroa autorizou a livre navegação do Rio Doce. In: ESPINDOLA, 2007, p. 51.

étnicos e sociais no sertão e expressam a concepção que possivelmente predominava no senso comum de que os sertões eram terras onde a fé cristã católica e o poder régio não exerciam força dominante, o que possibilitou, em vários momentos, que as práticas heterodoxas fossem partilhadas entre homens brancos, indígenas, negros e mestiços.

É o que percebemos na denúncia do padre João Luiz de Souza Saião, realizada em 1798, contra alguns presos que foram encontrados no sertão das Minas portando bolsas e embrulhos. Segundo a carta enviada pelo padre Saião ao Comissário Nicolau Gomes Xavier, durante expedição ao sertão, seu irmão José Luiz Saião “vira muitos embrulhos, ou bolsas, chamadas vulgarmente patuás no país, nos quais o povo rude [...] tem uma crença supersticiosa, e algumas vezes diabólica” (ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1591, 14584, fl. 0061).

Como podemos observar, os sertões possivelmente foram ambientes onde o uso de bolsas de mandinga era recorrente. Não é difícil de se imaginar que durante as expedições muitos homens levavam consigo amuletos protetores já que estariam expostos a muitos perigos, como “bichos ferozes, rios cheios, flechadas de gentio bravo” (SOUZA, 1986).

## Nas vilas, o comércio dos patuás

Se compararmos as denúncias da prática da cura ou do malefício com as denúncias de uso e comércio de bolsas de mandinga, nas diversas partes da Colônia, veremos que não é raro encontrarmos indivíduos de certa distinção social e riquezas utilizando-se as práticas mágicas para curar enfermidades ou se livrarem de feitiços (incluindo até mesmo autoridades – como no caso da índia Sabina, que foi procurada pelo governador do Pará, João de Abreu Castelo Branco, na primeira metade do séc. XVIII (CRUZ, 2013, p. 165; CARVALHO JÚNIOR, 2005, p. 326); já entre os relatos que denunciam a circulação das bolsas de mandinga indicam que, quase sempre, tanto os que

usavam quanto aqueles que vendiam tais amuletos eram indivíduos das camadas mais pobres da sociedade, que trabalhavam unicamente para a garantia do sustento.

Outros estudos de caso corroboram a afirmação sobre a predominância de indivíduos pobres entre os que utilizavam os amuletos mágicos em outras regiões da Colônia. No Recôncavo da Bahia, por exemplo, Felipe Rangel estudou o caso de Pedro Gonçalves Pereira, um oficial de sapateiro que confeccionava bolsas e obteve uma partícula consagrada por meio de um crioulo sacristão chamado Francisco. Pedro Gonçalves herdara o ofício do pai e afirmara não saber latim. O que sabia da leitura e da escrita havia aprendido com o ofício. Portanto, não nos parece se tratar de alguém com grandes recursos (além do mais, Felipe Rangel destaca que em sua investigação não encontrou nenhuma informação sobre a posse de escravos ou algo que sugerisse que o trabalho garantisse mais que o necessário para sua sobrevivência) (RANGEL, 2015). Na Baía de Guanabara, Miguel Pestana (MOTT, 2006; CORRÊA, 2017) também utilizava os recursos das bolsas de mandinga, como capitão do mato. Ele não era um sujeito de posses. Seu ofício garantia apenas uma vida distante da escravidão, “uma posição mais favorável em relação aos estratos mais baixos da hierarquia social” (MOTT, 2006; CORRÊA, 2017, p. 140).

Em Minas também localizamos um crioulo oficial de sapateiro, chamado Manoel José, que teve sua bolsa de mandinga descoberta ao ser preso – após algumas queixas dadas por um capitão da freguesia onde morava, na Comarca do Sabará. Na ocasião, atirou seu patuá no rio, “donde acharam duas partículas [e um papel com as palavras da consagração] as quais se entregaram ao R. Vigário” (ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa 1588, doc. 14338).

Já o preto forro João da Silva, era tido como feiticeiro e foi denunciado por vender bolsas de mandinga e preparar pós para negros e negras alcançarem atos desonestos e cativarem a vontade de seus senhores (ANTT, IL, Caderno do Promotor 105, Livro 297, m 0469 e m0473).

Outro que vivia do comércio de patuás parece ser Antônio forro, preto de Nação Mina, homem “baixo e já com cabelos brancos” que, segundo um escravo de nome Garcia, havia andado pela região da freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem do Curral Del Rei, Comarca do Sabará, realizando curas e “repartindo suas bolsas contra feitiços e contra negros do mato” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 120, Livro 312, fl. 0109).

O comércio dos amuletos parece ter sido uma atividade muito presente nos espaços urbanos da Capitania mineira. Foi por meio de uma dessas negociações que o negro Manuel<sup>7</sup>, escravo de Francisco de Azevedo Coutinho, obteve uma bolsa para fins amorosos na freguesia de Campanha no ano de 1755. Manuel contou ao padre, durante a confissão, que havia comprado a bolsa por ¼, nas mãos de um negro da Vila de São João, que passara por Campanha acompanhando um filho do seu senhor. Na denúncia, feita com o consentimento do escravo Manuel, o padre destaca que, durante a transação, o escravo vendedor, que julgava chamar-se Francisco, teria declarado que “tendo-a [bolsa] na mão ou consigo” poderia sujeitar ao apetite carnal a mulher que desejasse. Assim, a finalidade a que destinava a bolsa teria interessado Manuel, que, no entanto, logo após provar a eficácia do objeto, teria concluído que não se tratava de coisa boa, o que o fez lançá-la num rio e confessar a falta cometida ao padre em questão (ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, m 0151 e m0152).

Já a denúncia de João Luís de Souza Saião<sup>8</sup>, no final do século XVIII, contra um preto cujo nome ele sequer sabia demonstra que o

7. Não se pode afirmar com toda a certeza o nome do escravo. O confessor relata o nome segundo sua lembrança. ANTT, IL, Caderno do Promotor 121, Livro 313, m 0151.

8. João Luís de Souza Saião foi um padre na sede do Bispado de Mariana, que, mesmo não sendo agente oficial do Santo Ofício, foi responsável por um número muito grande de denúncias ao Santo Ofício (foram 175 denúncias encaminhadas à Inquisição de Lisboa). Chegou a denunciar o próprio irmão. Com essa obsessão pela vigilância da fé, podemos dizer que sua ação redimensiona os números de denunciados e implicados em Minas entre os anos finais do século XVIII e início do século XIX (Ver: SOUSA, 2016).



comércio das bolsas continuava ocorrendo. Segundo a lembrança do padre denunciante, o preto encontrava-se no sítio do Juiz de Fora, no caminho do Rio de Janeiro, sendo seu senhor da Vila de Sabará (Denúncia ANTT. Documentação Dispersa, caixa 1624, Documento 16393).

João Luís de Souza Saião afirma ter tomado conhecimento dos fatos quando Antônio Pimenta, soldado do Regimento da Cavalaria Paga das Minas e destacamento na estrada do Rio de Janeiro, lhe disse que teriam achado com o preto uma bolsa, em cujo interior havia corporais, sanguíneos, uma imagem de Jesus crucificado com a cabeça para baixo e enlaçado com uma corda e quatro pregos, além de cabelos, uma raiz chamada guiné (“de que disse usavam os feiticeiros” (Denúncia ANTT. Documentação Dispersa, caixa 1624, Documento 16393)) e raízes dentre outras coisas. Segundo a denúncia, o preto havia comprado os sanguinhos e corporais de um sacristão por doze mil réis.

Portanto, da casualidade do encontro entre aqueles que detinham o conhecimento de amuletos mágicos, entre sacristãos com acesso aos objetos dotados da sacralidade dos altares católicos e indivíduos que buscavam proteção e eficácia nas conquistas amorosas, podemos afirmar que fora estabelecido um negócio que não se restringe à simples comercialização de uma mercadoria. O negócio entre os escravos, homens livres, indígenas e mestiços envolveu a troca de saberes e crenças. Como em outros estudos de casos, “a documentação inquisitorial não deixa dúvidas quanto à existência de uma intensa troca de saberes, curiosas redes de aprendizados, principalmente no tangente à experimentação religiosa” (CRUZ, 2013, p. 97).

## Considerações finais

Como sabemos, Minas Gerais não foi palco de nenhuma das visitas do Santo Ofício na América Portuguesa. Mas a ação episcopal e

dos agentes inquisitoriais presentes nas várias regiões da Capitania foi significativa na repressão das práticas mágicas mesmo quando o Regimento da Inquisição já não mais tratava as bolsas de mandinga e outras práticas mágicas como feitiçarias.

Além disso, as denúncias que localizamos sobre as bolsas de mandinga na Capitania de Minas Gerais corroboram para a afirmação - apresentada desde o trabalho realizado por Laura de Mello e Souza, na década de 1980 - de que, no Brasil, principalmente a partir do período setecentista, os ditos patuás são resultado da dinâmica troca de saberes, crenças e costumes estabelecidos no trânsito dos mandingueiros no espaço colonial.

Portanto, não se trata de um conhecimento que ficou restrito a uma única tradição cultural. Pelo contrário, as bolsas de mandinga têm forte caráter mestiço, apesar de sua origem estar ligada aos povos africanos e seus amuletos islamizados, muito difundidos no Oeste da África. Isto se torna evidente tanto quando observamos a presença de objetos católicos nos patuás utilizados indistintamente por indivíduos de diferentes grupos étnicos, como ao nos depararmos, por exemplo, com mestiços e indígenas se apropriando dos amuletos mágicos como meio de enfrentamento dos desafios de sobrevivência cotidianos nas vilas e sertões de Minas.

Sobre a pesquisa que realizamos, ressaltamos ainda que a não localização dos processos ou sumários da maioria absoluta das denúncias aqui apresentadas nos obriga a estabelecer um trabalho conjetural, permeado de muitos limites, como a falta de informações sobre os denunciados que acabaram por serem presos e condenados pelas suas práticas heterodoxas. Contudo, acreditamos na possibilidade de explorar muitos outros aspectos que o recorte deste capítulo não nos permitiu apresentar ou ainda que poderão vir a serem desenvolvidos a partir do diálogo com outros trabalhos e fontes de pesquisa.

## Referências Bibliográficas

### Fontes manuscritas

#### 1. *Cadernos do Promotor*

PT/TT/TSO-IL/030/0290 – m0238 a m0274 – Denúncia contra José Nogueira Ferras [escrava Rosa].

PT/TT/TSO-IL/030/0296 – m0633 a m0636 – Denúncia contra Isabel.

PT/TT/TSO-IL/030/0297 – m0469 a m0473 – Denúncia contra João da Silva (1743).

PT/TT/TSO-IL/030/0302 – m0457 – Denúncia contra Francisco Pais de Macedo.

PT/TT/TSO-IL/030/0302 – m0477 a m0483 – Denúncia contra Vicente Gonçalves Santiago.

PT/TT/TSO-IL/030/0304 – m0523 e m0524 – Denúncia contra João da Silva (1751).

PT/TT/TSO-IL/030/0305 – m0135 a m0137 – Denúncia contra José Courano, Josefa Catu, Pedro Moçambique e João Brabo.

PT/TT/TSO-IL/030/0312 – m0109 – Denúncia contra Antônio forro.

PT/TT/TSO-IL/030/0313 – m0151 e m0152 – Denúncia contra um preto [Francisco?]

PT/TT/TSO-IL/030/0317 – m0593 e m0594 – Denúncia contra Antônio de Araújo Aguiar.

PT/TT/TSO-IL/030/0317 – m0597 e m0598 – Denúncia contra José Pereira.

PT/TT/TSO-IL/030/0318 – m0632 e m0633 – Denúncia contra João Pinto Caldeira.

PT/TT/TSO-IL/030/0318 – m0720 e m0721 – Denúncia contra Antônio da Costa Guimarães.

PT/TT/TSO-IL/030/0818 – m0975 a m0987 – Denúncia contra Pascoal Rodrigues França.

## 2. *Documentação Dispersa*

PT/TT/TSO-IL/028/1588/14338 – m0001 a m0003 – Denúncia contra Manuel José.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14584 – m0031 a m0033 – Denúncia contra João Cavalcante.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14584 – m0053 – Denúncia contra Estevão Lopes Duro.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14584 – m0061 – Denúncia contra uns presos em uma expedição ao sertão.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1593/14639 – m0001 a m0038 – Denúncia contra José Pinto de Almeida.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1595/14836 – m0001 – Denúncia contra Bernardino Francisco.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1596/14887 – m0001 a m0002 – Denúncia contra Joaquim Pereira.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1624/16393 – m0001 a m0004 – Denúncia contra um preto, morador no sítio Juiz de Fora.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1625/16441 – m0001 – Denúncia contra Manuel da Silva.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1628/16653 – m0001 a m0003 – Denúncia contra Rafael Antônio da Silva.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1628/16660 – m0001 a m0002 – Denúncia contra Efigênia de tal.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1628/16698 – m0015 – Denúncia contra Francisco de tal, por alcunha Chico Pião.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1629/16734 – m0011 a m0012 – Denúncia contra José Gonçalves.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1643/17458 – m0001 a m0002 – Denúncia contra Eusébio Fernandes.

PT/TT/TSO-IL/028/CX1644/17587 – m0001 – Denúncia contra Manuel Batista.

### 3. *Processos inquisitoriais*

Carta do Comissário Nicolau Gomes Xavier (Processo contra Jacinto). ANTT, IL, Processos Inquisitoriais, n. 05630, m0013.

Carta do familiar Jorge Pereira (Processo contra Jacinto). ANTT, IL, Processos Inquisitoriais, n. 05630, m0016.

CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano III, n. 5/6, p. 52, 2004.

\_\_\_\_\_. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

\_\_\_\_\_. Mandingueiros negros no mundo atlântico moderno, Trashumante. *Revista Americana de Historia Social* 16, p. 10-32, 2020.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios Cristãos: A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas; Campinas: 2005.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. 2017. Tese (Doutorado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

CRUZ, Carlos Henrique A. *Inquéritos nativos: os pajés frente à Inquisição*. 2013. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. *Sertão do Rio Doce*. Bauru: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Navegação do Rio Doce: 1800-1850*. In: *Revista Navigator*, vol. 3, n. 5. 2007. p. 50-72. Disponível em: <[http://www.revistanavigator.com.br/navig5/art/N5\\_art4.pdf](http://www.revistanavigator.com.br/navig5/art/N5_art4.pdf)>. 2007. Acesso em: 14 fev. 2013.

GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. *A Princesa do Oeste e o Mito da Decadência de Minas Gerais: São João del Rei (1831-1888)*. São Paulo: Annablume, 2002.

MAXWELL, Kenneth R. *A Devassa da devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*. tradução de João Maia. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

- MENDONÇA, Renato. *A influência Africana no Português do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1935.
- MOTT, Luiz. Um tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744. *Dimensões*, Vitória, v. 18, p. 13-27, 2006.
- OLIVAL, Fernanda. Ser comissário do Santo Ofício na Inquisição portuguesa e fingir sê-lo (séculos XVII-XVIII). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves (orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império luso-brasileiro (séc. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço editora, 2013. p. 83-102.
- OLIVEIRA, Amanda Sônia López de. *Palavra africana em Minas Gerais*. 2. ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2009.
- RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *Aos sinais das Ave Marias: furtos de hóstias, feitura de proteção e o desenho religioso da Bahia setecentista: o caso das Diligências de Muritiba*. 2015. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2015.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Gentios brasílicos. Índios coloniais em Minas Gerais setecentistas*. 2003. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- \_\_\_\_\_; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- \_\_\_\_\_. Da ignorância e rusticidade: Os indígenas e a Inquisição na América portuguesa (séculos XVI-XIX). In: DOMINGUES, Ângela; RESENDE, Maria L. Chaves de; CARDIM, Pedro (orgs.). *Os Indígenas e as Justiça no Mundo Ibero-Americano (Sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Atlantica Lisbon Historical Studies. Centro de História da Universidade de Lisboa, CHAM – Centro de Humanidades (NOVA FCSH-UAc) e Programa de Pós-Graduação em História/Universidade Federal de São Joao del-Rei (PPGH-UFSJ), 2019: p. 87-126.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves. (Org.). *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos Cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 105-128.

SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no universo atlântico, século XVIII*. 2008. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOUSA, Rafael José de. *Minas Inficcionada: proposições heréticas, manifestações blasfematórias e livros proibidos (1700-1821)*. 2016. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2016.

SOUZA, Evergton Sales. Catolicismo Ilustrado e Feitiçaria no Mundo Português. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no Império Luso-brasileiro (Sécs. XIX-VIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 311-331.

\_\_\_\_\_. A construção de uma cristandade tridentina na América Portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coord.) - *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014. p. 175-195.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.





## CAPÍTULO 4

### A mulata de Prados: feitiçaria, escravidão e resistência nas Minas setecentistas

João Antônio Damasceno Moreira

#### A feitiçaria nas malhas do Santo Ofício

Nas últimas décadas, tem se intensificado o debate acerca das circularidades e dos referenciais da cultura que impulsionavam as relações entre os indivíduos, bem como entre estes e a realidade ao seu redor. Na colônia brasílica, maior porção do além-mar português, parte desses elementos de cultura pode ser capturada pela análise das fontes inquisitoriais, legado da ação ininterrupta do Santo Ofício por mais de trezentos anos seguidos por aqui, nos trazem infindáveis testemunhos históricos em seus remanescentes arquivos em Portugal. São representações que, devidamente interrogadas e contextualizadas, trazem vestígios das vivências dos povos do passado, suas expectativas, anseios, conflitos e estratégias frente à ameaça representada pelos poderes coercitivos de dominação e controle do período: a Igreja e o Estado.

Essa documentação encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Portugal, arrolada de três formas: em ordem cronológica em códices nos chamados Cadernos do Promotor; no fundo intitulado como Documentação Dispersa, nos quais se encontram denúncias e sumários, documentos redigidos a partir do relato de pessoas comuns ou do clero, que buscavam delatar práticas não condizentes com os preceitos da fé cristã ou mesmo confessar suas culpas; e em um fundo composto por 40 mil Processos, no qual também podem ser encontrados alguns sumários, documentos que representam a instância final

dos desdobramentos da denúncia/confissão quando a Mesa julgava necessária a maior averiguação dos indícios a partir da apreciação dos sumários. Contêm, além da cópia da denúncia/confissão, as diligências com os testemunhos, os despachos da Mesa Inquisitorial e a sentença do réu, bem como a data de sua publicação e a exposição pública do condenado no Auto da Fé.

Os estudos inquisitoriais no Brasil têm ganhado amplo destaque, sobretudo depois da divulgação dos trabalhos como os de Anita Novinsky e Sônia Siqueira. Todavia, o foco de análise esteve por algum tempo concentrado nas trajetórias e perseguições do Tribunal do Santo Ofício aos cristãos novos. Podemos citar, a critério de exemplo, o monumental *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*, em que foram arrolados os processos contra os judaizantes brasileiros (NOVINSKY, 2002). A partir de então, principalmente na década de 1980, com a inserção da historiografia brasileira nos círculos de discussões sobre a história cultural, o leque tem passado a abranger outros grupos que também estiveram implicados nas malhas da Inquisição, dando voz aos bigamos, solicitantes, sodomitas, blasfemos, sigilistas e feiticeiros.<sup>1</sup>

Ao levar em consideração as informações que as fontes inquisitoriais podem oferecer, o historiador cultural precisa estar atento, antes de tudo, às especificidades que se inserem na lógica da repressão, imposição e homogeneização de costumes. Nas denúncias, notamos, para além dos casos relatados, discursos imbricados, esquemas pré-formulados e embebidos de preconceitos, que, se não devidamente interrogados, podem afetar as conclusões acerca de seu entendimento. Os denunciadores buscavam, via de regra, apresentar sua “delação” como motivada por desencargo de consciência, sem “ódio, nem inimizades”, mas para a boa conservação das leis da Igreja. Entretanto, por detrás desse peso de consciência, em alguns casos, podem estar encobertos medos e conflitos de ordem pessoal, vinganças e litígios

---

1. Para mais informações, ver SCHWARTZ (2009).

que instrumentalizavam a Inquisição na esperança de estigmatizar o denunciado, causando-lhe sérios problemas, que poderiam ir da vergonha pública, do medo, até as penas inquisitoriais. E por parte dos agentes responsáveis pelo recebimento das denúncias, podem estar camuflados os discursos moralizantes da Igreja, que procuravam persuadir a população de que, ao não cumprirem os preceitos e a boa observância da religião, estariam relegados às penas e ao fogo do inferno. Assim, questionavam as testemunhas sobre a amplitude das dissidências se, no caso dos feiticeiros, houvera pacto implícito ou explícito com o demônio, quais os objetos utilizados e as orações, sempre para captura das características que aos olhos do Tribunal implicassem os envolvidos em heresia.

O que marca expressivamente as fontes inquisitoriais referentes ao Brasil e, em específico, às Minas Gerais, é a possibilidade de apreensão de aspectos da cultura popular desses povos, que aprenderam a conviver e estabeleceram mecanismos de sobrevivência que enfrentavam a ordem estabelecida e afrouxavam os laços de relações entre as camadas da sociedade. Entre a população de cor, podemos observar, como já bastante salientado, as práticas e apropriações de elementos simbólicos, de origens distintas, que permitiam a criação de “espaços de manobra”, de sobrevivência e de enfrentamento, e a busca de condições menos desfavoráveis, na medida do possível, no jogo conflituoso de relações estabelecidas na colônia. Não podemos dizer que conquistavam igualdades de condições, mas, pelo menos, facilitavam a composição desse espaço de permanência. Além da sobrevivência, percebemos, ainda, aspectos de sua religiosidade, de seu imaginário e das interpretações do “estar e pertencer” ao mundo a seu redor. A cultura oferece os elementos para a compreensão de como vivia e se relacionava a população dos séculos passados.

Nesse sentido, a denúncia que o presente trabalho visa a apresentar expõe as relações entre a escrava Florência de Sousa Portela e seus companheiros com os senhores Antônio de Sousa Portela e o emblemático

alferes Domingos Rodrigues Dantas, demonstrando situações que exemplificam as estratégias e compreensões levadas a cabo no jogo das relações e conflitos. Notaremos, ainda, que essas estratégias eram acionadas e apropriadas por parte de pessoas de todos os setores da população colonial. Os benefícios poderiam ser compartilhados e as pessoas ajustavam-se às condições da realidade que lhes era exterior e, ao mesmo tempo, controlava suas vidas, dela selecionando os elementos que lhe faziam sentido e permitissem o estabelecimento das mesmas estratégias que pretendemos traçar linhas de compreensão.

## Entre o “amor” e o ódio

Inúmeros são os relatos que a documentação inquisitorial fornece acerca das manifestações de resistência negra frente ao escravismo. Dentre elas, chamam a atenção as estratégias, disputas e imbricadas redes de sociabilidade expressas na denúncia de Tomás Pereira de Melo contra a mulata feiticeira Florência de Sousa Portela e alguns outros negros. Essa denúncia fornece uma riqueza de detalhes enorme quanto aos seus denunciados, permitindo, pela sua análise, maior aproximação do universo colonial das Minas do século XVIII. A partir dessa denúncia, que, devido ao seu alto grau de detalhamento, permitiu-nos um extenso cruzamento de fontes cartorárias – entre inventários, testamentos, certidões de batismo, casamentos e óbitos –, foi possível traçar toda uma rede de favorecimentos entre os diversos implicados na narrativa do denunciador.

Entre os acusados na denúncia, chama a atenção a presença do Alferes Domingos Rodrigues Dantas, que, pelos indícios presentes na narrativa de Tomás Pereira de Melo, não é temerário conjecturar que detinha posses que lhe conferiam algum poder em torno de si. O denunciador, como veremos a seguir, acusa os vigários de Prados e da Borda do Campo de se recusarem a receber a denúncia, alegando que lhes

traria muitos problemas, o mesmo que afirmara o Comissário no Rio de Janeiro. Teriam medo de enfrentar o poder de Domingos? Faria ele parte de um círculo social que lhe garantisse proteção e benefícios? Poderíamos levantar a hipótese de uma rede de cumplicidades, que envolviam as autoridades e os senhores locais em imbricadas teias de favorecimentos e reciprocidades. Além disso, Domingos Dantas pertencia à irmandade da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo da Vila de São João del-Rei e correspondia rigorosamente com seus anuais.<sup>2</sup> Como sabemos, as irmandades leigas constituíam-se em verdadeiras fraternidades de solidariedade entre os irmãos. Elas eram marca da pureza de sangue ou, pelo menos, do “embranquecimento” da sociedade. Nesse sentido, é paradoxal a informação de que Tomás também pertencia a essa irmandade. Domingos, em seu testamento, não constitui herdeiros naturais. Pediu para ser amortalhado no hábito da mesma ordem da qual fazia parte e deixou todos os seus bens para seu sobrinho Capitão Bernardo Rodrigues Dantas, que assumiu a testamentaria. As disposições consistiam ainda em uma parcela de 3/8 de ouro a cada um de seus três afilhados.<sup>3</sup>

Domingos Rodrigues Dantas aparece ainda como inventariante de Antônio de Sousa Portela, ninguém menos que o ex-proprietário de uma de suas protegidas feitiçeras, como veremos mais adiante. Pela análise dos inventários dos membros de sua família, notamos que pertencia a uma linhagem de proprietários abastados da região da Comarca do Rio das Mortes. Nessa denúncia, como observaremos, é acusado por Tomás de viver amancebado com duas mulatas e de defender a fornicção, sendo, por esse motivo, também enquadrado na heresia da blasfêmia. No entanto, dois anos antes de ser implicado nessa teia de favorecimentos e feitiçarias, Domingos, em uma atitude paradoxal

---

2. Arquivo da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo de São João del-Rei. Livro de receitas e entradas de irmãos. p. 200.

3. Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, São João del-Rei. Testamento do capitão Domingos Rodrigues Dantas, Livro 06, 1789-1816.

como a de Tomás, aparece denunciando ao Santo Ofício um seu irmão da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, o Sargento Mor Romão Fagundes do Amaral, por defender que Nossa Senhora não era e nem ficara Virgem após o parto; portanto, também um blasfemo (ANTT, IL. Cadernos do promotor. Livro 319, fl. 0277-0287, doc. 115)<sup>4</sup> Dessa forma, percebemos que a documentação inquisitorial permite o cruzamento de trajetórias singulares e revelam a riqueza da cultura mineira no setecentos, partilhada por homens que não se intimidavam em viver suas liberdades em suas possessões e que não hesitavam em acionar os mecanismos das cumplicidades em defesa daquilo que acreditavam, apropriando-se do que lhes fosse possível na defesa dessa mesma liberdade, ou libertinagem, de consciência.

Além disso, na denúncia, Tomás narra o ocorrido há alguns anos, envolvendo dois escravos de Antônio de Sousa Portela, os irmãos Florência e Simão de Sousa Portela, ambos com o mesmo sobrenome de seu senhor, prática recorrente no ato da crisma ou batismo obrigatório de cativos no período colonial ou mesmo ainda no instante da alforria (VENÂNCIO, 2000, p. 217-218). A mulata Florência foi acusada de enterrar na porta do Alferes Domingos Rodrigues Dantas, com quem “há bastante tempo já tratava com amizades e confianças”, uma panela de feitiços, prática das mais violentas do período, ensejando mesmo o pacto demoníaco, cujo fim seria o impedimento de seu casamento ajustado em 1753 (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115). Para tanto, contou com a ajuda de seu irmão.

As intenções de Florência parecem ter atingido o objetivo desejado, pois cinco anos se passaram sem que o Alferes conseguisse se casar. A

---

4. Romão Fagundes do Amaral, fundador da Vila de Perdões, foi processado pelo Santo Ofício no fim do século XVIII. Era conhecido pela alcunha de “O poeta detrás das Serras” por escrever versos contra os dogmas do catolicismo. Tinha fama de possuir muitos livros proibidos, valendo-se de suas ideias nas discussões, afirmava não haver prelado que conseguisse lhe dissuadir de suas conclusões heréticas. Buscava, em suas leituras, as respostas para as questões que os clérigos não respondiam do púlpito. Caso singular, o qual deixa transparecer os anseios, a dinâmica e os conflitos de sua diversificada sociedade. Para mais informações, ver SOUSA (2013).

sorte de nosso Alferes só observou mudanças quando tomou nota, por intermédio de um de seus escravos, que havia algo enterrado em sua porta. Imediatamente, ordenou que desenterrassem o que lá estava, encontrando “monstruosidades de diabruras”. Indignado com o achado, o Alferes mandou chamar os irmãos e os indagou por que haviam enterrado aquela “porcada” em sua porta. Ouviu de Simão que quem havia feito aquilo era Florência, que, questionada, não só respondeu como ainda ameaçou Domingos com as seguintes palavras: “Vossa Mercê não há de casar e eu [ficar] cativa toda a minha vida, ainda que eu saiba de ir para o inferno, e senão com os mesmos remédios lhe hei de tirar a vida” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115v).

Talvez por temor das ameaças da feiticeira, por vontade de se casar ou mesmo pela amizade que nutria com a mesma, o Alferes Domingos ordenou que a feiticeira retirasse a panela e foi no mesmo dia encontrar-se com o senhor de Florência, Antônio de Souza Portela, para que lhe passasse carta de alforria. O encontro com Antônio surtiu efeito, apesar da denúncia não explicar quais métodos Domingos utilizou para conseguir a alforria de Florência (dinheiro, amizade, ameaça, etc.): “antes de se pôr o sol, estava a denunciada, de 15 ou 16 anos de idade, alforriada”, prova disso é a carta de alforria de Florência anexada à denúncia (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115v). Interessante notar que, como consta do inventário *post mortem* de Antônio de Souza Portela, seu inventariante e segundo testamenteiro, como já dissemos, foi justamente o Alferes Domingos Rodrigues Dantas, o que comprovaria a possível amizade e grande relação de confiança entre os dois, o que pode, em alguma medida, ter facilitado o ajuste da alforria de Florência. Tal fato, também, pode expor, em certa medida, uma das motivações que levou Tomás a fazer essa denúncia, implicando, como veremos adiante, principalmente, o alferes. Afinal, como podemos verificar nos registros de batismo da igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Prados, Tomás era nada mais nada menos

que afilhado de batismo do dito Portela.<sup>5</sup> Ainda mais se levarmos em consideração o fato de que o mesmo Portela, como consta de seu inventário, não deixou herdeiros, o que poderia talvez ter proporcionado um interesse em seus bens, que não eram modestos, por parte de Tomás, que, no entanto, nada recebeu. Interessante, ainda, frisarmos que, coincidência ou não, somente após a feitiçeira desenterrar a panela, o que na crença popular anularia sua força negativa sobre o noivo, é que Domingos, cinco anos depois de ter ajustado casamento, conseguiu finalmente se casar.

Prosseguindo a denúncia, Tomás continuou a acusar os irmãos Florência e Simão. Dessa vez, de forma mais séria, pois ambos foram apontados como assassinos, mediante o uso de feitiços, de ninguém mais ninguém menos que seu antigo senhor e padrinho de Tomás, Antônio de Souza Portela. Para atestar essa hipótese, o denunciante citou as aflições do dito Portela, afirmando que, quando ficou muito doente, suspeitou que havia sido vítima de feitiços, indo, então, tratar-se na casa de Manoel João de Oliveira. Quando já se encontrava em melhores condições de saúde, resolveu solicitar que um rapaz fosse à sua casa pedir a denunciada Florência que lhe mandasse uma garrafa de cachaça. Ao que parece, esse pedido foi mais uma armadilha, pois, quando a garrafa chegou, logo trataram de analisar seu conteúdo “para se saber boas obras da dita denunciada” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl. 115v). Jogaram na cachaça uma raiz contra feitiços e uma colher de prata, a qual, ao entrar em contato com a mistura, ficou negra, fornecendo provas às suspeitas que já se tinham de Florência. Assim, quando Antônio Portela morreu, foi notória a desconfiança de que ele havia sido vítima de feitiços e que seus assassinos teriam sido os irmãos Florência e Simão. O sentimento de perda de seu padrinho e a vontade de fazer justiça a seus assassinos podem ser mais algumas das motivações que levaram Tomás a mover essa denúncia. O

---

5. Registro de batismo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, Prados, Livro 1º, 1727-1739, fl. 4.



sentimento de justiça poderia estar ainda mais aflorado pelo fato de que, ao supor, como veremos a seguir, a associação entre Domingos e os feiticeiros, Tomás poderia conjecturar a existência de um verdadeiro complô contra seu padrinho, desvelando uma trama quase literária, em que Domingos, fazendo-se de amigo de Antônio de Souza Portela, poderia ter sido cúmplice de seu assassinato, quem sabe, na cabeça do denunciante, visando aos bens dos quais seria inventariante. Todavia, nesse sentido, estamos restritos ao terreno das hipóteses e o limite imposto pelas fontes não podem nos ajudar.

Porém, a acusação de assassinato contra os feiticeiros não ficou restrita ao caso de Antônio Portela. Florência, também, foi acusada de matar por feitiços o marido de sua sobrinha Maria, o pardo Agostinho, por este ter grandes dívidas com a denunciada. Se como propõe Donald Ramos não existem dúvidas de que feiticeiros, curandeiros, e adivinhadores conseguiam lucros com suas práticas (RAMOS, 2000, p. 152), essa informação fornecida por Tomás pode ser um indício de que a mulata cobrava por seus feitiços. No intuito de atestar como a fama de feiticeiros dos irmãos era difundida, o denunciante citou o caso de Salvador Coelho. Ele disse que Salvador, morador na Baçoura [*sic*], resolveu comprar uma casa que havia pertencido a João Teixeira Rodrigues na localidade da Varge, onde moravam os denunciados. Porém, quando sua esposa e sogra souberam da aquisição do imóvel e de sua localização, logo o aconselharam a vendê-lo, pois nenhuma das duas iria morar na “Aldeia das Feiticeiras”. Ou seja, se o referido é verdade, a fama que os denunciados nutriam de feiticeiros era de fato enorme.

Terminadas as acusações a Simão e Florência, o denunciante passou a falar sobre outros três feiticeiros, também ligados a Domingos Rodrigues Dantas. São eles: Izidoro, Catharina Gonçalves e Izabel, essa última mãe dos outros dois, todos forros que ficaram de Francisco Gonçalves. Segundo Tomás, os acusados, por meio de “feitiços e artes diabólicas”, quase mataram a escrava Ivanna de Pedro Ferraz, deixando-a aleijada, surda e cega. Nesse caso, quer nos parecer que os

denunciados não tinham problemas pessoais com a pobre escrava, e sim interesse em prejudicar seu senhor, com quem provavelmente tinham diferenças. Então, a forma encontrada para atingi-lo foi causando-lhe prejuízo, atacando uma de suas escravas, propriedade bastante valiosa, o que, segundo o denunciante, “custou muito ao dito senhor” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl.116 v).

Foram acusados, também, de dois assassinatos com o uso de feitiços: o de uma menina de 15 anos, filha de Manoel Francisco Pinheiro, por causa de dívidas que ele tinha com os denunciados, mais um indício de sobrevivência material; e o de um negro de Antônio Marques da Fonseca. A repercussão desses crimes, conforme o denunciante, foi enorme tanto na freguesia quanto fora dela.

Tomás passou, finalmente, a denunciar quem de fato parecia querer atingir, o Alferes Domingos Rodrigues Dantas, relacionando-o a todos os feitiçeiros citados anteriormente e acusando-o de protegê-los. De acordo com Tomás, as feitiçeras Catharina e Izabel correram até a casa de Domingos, no episódio da morte da filha de Manoel Francisco Pinheiro, dizendo que a elas pesava muito a morte da menina, justificando que os feitiços não tinham sido destinados para a garota, mas sim para sua irmã mais velha, com quem tinham suas dívidas. Porém, o Alferes as tranquilizou, respondendo: “Vão para casa, comam e durmam e descansem que enquanto eu viver não que eu quero ver quem bole com vocês. Enquanto eu vivo não hão de passar mal, roguem-me a Deus pela vida.” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl.117)

O Alferes não só tinha amizade com os feitiçeiros, como também se valia de suas habilidades. Conforme Tomás, Domingos havia chamado Izidoro, grande adivinhador, em sua casa, para este “lhe dizer por adivinhação as poucas vergonhas das suas escravas, tanto do presente como do futuro” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl.117). Disse o denunciante que o mesmo Izidoro foi à casa do

Capitão Antônio Gonçalves Poça, provavelmente cunhado de Tomás,<sup>6</sup> e na residência do Tenente Antônio Gonçalves Montes e que em troca de pagamento colocou em suas casas “cismas” na terra. O envolvimento desses dois na denúncia torna-se ainda mais interessante pelo fato de Antônio Gonçalves Poça ter sido um dos avaliadores dos bens de seu padrinho Antônio de Souza Portela,<sup>7</sup> e de o Tenente Antônio Gonçalves Montes ter sido testamenteiro de sua mãe, Teresa de Sousa Caldas;<sup>8</sup> prova, mais uma vez, dessa complexa rede de relacionamentos e da instrumentalização da denúncia inquisitorial como arma no intuito de prejudicar inimigos. O “parentesco” com Antônio Gonçalves Poça e sua presença, assim como a de Antônio Gonçalves Montes em inventário e testamentos que seriam do interesse de Tomás, permitem supor que ambos podem não ter atendido às expectativas que o denunciante nutria em relação à divisão dessas heranças, incentivando-o, assim, a envolvê-los de alguma forma, ainda que em menor medida, nessa denúncia. Como sabemos, a partilha de heranças e o sentimento de injustiça perante elas causam, até os dias de hoje, sérios conflitos e desentendimentos.

Cabe, ainda, destacarmos que, ao relatar as práticas de Izidoro, como em outros momentos da denúncia, Tomás, novamente, chama a atenção para o caráter monetário da prática. Isso atesta, mais uma vez, que, além de fazer o uso de práticas mágicas para atender às suas demandas, os feiticeiros também as usavam como forma de subsistência, visando a melhores condições de vida. A preocupação em frisar o

---

6. Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Registros de Casamentos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados. Registro de casamento de Maria de Souza do Espírito Santo com o viúvo Antônio Gonçalves Poça, aos 22-11-1744 – Livro número 20, Caixa 06, 1727-1750.

7. Arquivo histórico do IPHAN de São João del-Rei: Inventários *post mortem* de Antônio de Souza Portela, casado com Luísa Gomes – 1759, caixa 198.

8. Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Livro de Óbitos da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Prados. Registro de óbito de Teresa de Souza Caldas – Livro 35, folhas 25 a 27 verso, caixa 09, estante 01.

caráter financeiro das práticas, no entanto, não é exclusividade dessa denúncia. Aparece em diversas outras listadas na documentação inquisitorial. Um grande indício de que essa subsistência existia e que poderia fornecer até certo cabedal ao feiticeiro é o fato de a denunciada Florência ter deixado testamento, no qual se pode observar que possuía alguns bens, como uma chácara e até mesmo escravos.<sup>9</sup>

Tomás, também, acusou o Vigário de Prados de fazer vista grossa sobre os acontecimentos: “O Reverendo vigário bem soube de tudo, mas como é muito amigo dos tais não disse nada” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl.117v). E pediu que o Tribunal mandasse um sacerdote ou religioso de fora, que não tivesse conhecidos na freguesia, para que pudesse tomar as devidas providências sem constrangimentos ou influências. Isso, como dissemos anteriormente, pode ser evidência da grande influência exercida por Domingos na região de Prados, marca de seu círculo de favorecimentos, podendo corroborar, também, a suposição de que na colônia houve certa tolerância com as práticas dissonantes da moral cristã, ainda mais quando temos a informação de que um padre teve conhecimento de tantos escândalos e preferiu não denunciar.

O denunciante passou, então, a direcionar suas acusações unicamente a Domingos Rodrigues Dantas, com quem, como vimos até o momento, parecia ter bastante diferenças, afirmando que este cometia o pecado do sexto mandamento com duas mulatas, uma por nome Teotônia e outra Maria, e que, pelo que se dizia, uma era prima da outra e que ambas eram sobrinhas da sua esposa. Segundo Tomás, Domingos dizia a elas que o que faziam não era pecado, proibindo-se de confessarem, salvo fosse na hora da morte, pois, se elas se confessassem, não haveria padre algum que as absolveria. A recomendação era tão

---

9. Arquivo histórico do IPHAN de São João del Rei: Inventário *post mortem* de Florência de Souza Portela, viúva de Manoel de Oliveira Funxal – 1819, caixa 398 e Testamento de Florência de Souza Portela – 1824, caixa 108.

firme que, conforme o denunciante, na quaresma de 1769, uma das mulatas resolveu confessar. O padre, como havia previsto Domingos, não a absolveu e ainda recomendou que ela voltasse com seu senhor, para que ele pudesse absolver ambos. Ao saber disso, a reação de Domingos Rodrigues Dantas não foi das melhores, pois castigou com pancadas a pobre mulata. Afinal, aquilo “não era pecado que se confessasse senão na hora da morte” (ANTT, IL, Caderno do Promotor 130, Livro 319, fl.118).

Tomás encerrou sua denúncia da mesma forma que começou, acusando. Ele não conseguiu um único sacerdote que quisesse tomar e remeter a denúncia. Disse que falou com Simão de Vaz, Reverendo Vigário dos Carijós, quem o informou que só recebia ou remetia denúncias quando tinha ordem para isso. Também, tentou fazer a denúncia junto ao Reverendo Vigário da Vara, Sobral, que, alegando estar doente, também se negou a recebê-la.<sup>10</sup> O Reverendo Vigário da Borda do Campo, o Pita,<sup>11</sup> também não quis receber a denúncia. Até ao Rio de Janeiro, Tomás foi para tentar remeter a denúncia, mas, assim como os demais, o Reverendo Cônego Francisco Ferraz não quis recebê-la, dizendo que fazer isso lhe causaria muita dor de cabeça. E como já era de se esperar, ele nem tentou falar com o Reverendo de Prados, pois, como já foi dito, este tinha muita amizade com Domingos Rodrigues Dantas. Nesse sentido, podemos aqui dialogar com a observação de Donald Ramos quando aponta que as autoridades preferiam fazer vista grossa, ignorando, até onde fosse possível, atividades relacionadas à cultura popular e que contradiziam a ortodoxia. Enxergavam esse problema como algo de difícil solução, fazendo, assim, o mínimo para cumprir as ordens do Santo Ofício, até o ponto em que tais práticas não lhes criassem maiores problemas, afetando talvez, nesse caso, suas redes de

---

10. Aldair Carlos Rodrigues estuda a trajetória e a ação de Sobral e Souza. Para mais informações, ver RODRIGUES (2013, p. 105-128).

11. Trata-se de Feliciano Pita de Castro, vigário da vara da Borda do Campo, que foi, alguns anos mais tarde, nomeado Comissário do Santo Ofício.

favorecimentos e cumplicidades (RAMOS, 2000, p. 148). Podemos, então, entender as denúncias como a ponta de um *iceberg* que imergia os delitos em águas muito mais profundas.

A denúncia feita por Tomás contra Domingos Rodrigues Dantas e os demais implicados traz a dúvida sobre os reais motivos de tal feito, se por vingança a alguma querela anterior entre ele e o principal denunciado, como alguns indícios deixam a entender, ou se simplesmente buscava limpar sua consciência perante Deus do que ele sabia e precisava denunciar. É bem sabido que a Inquisição e a imposição por parte da Igreja de uma ortodoxia católica, com seu discurso, criavam no imaginário popular a condição de deslealdade para com Deus, caso não relatasse algum assunto de desvio de fé que tivesse nota, transformando toda a população em possíveis desviantes da fé e considerando que a omissão presumia um desvio em si (SILVEIRA, 2015, p. 27). A Inquisição criou uma horda de denunciadores, verdadeiros espiões da Igreja, deteriorando o tecido social e transformando simples conflitos entre vizinhos em assuntos de fé. Em situações em que havia querela, a denúncia poderia servir como vingança a quem se queria prejudicar, visto que aquele que caía nas malhas inquisitoriais, dificilmente, saía ileso; no entanto, sempre estigmatizado.

O estudo e a contextualização do caso dos implicados na denúncia contra Domingos Rodrigues Dantas, Florência e Simão Portela e os demais acusados, mesmo sendo um caso específico, demonstram como pensavam as pessoas de seu entorno e trazem à luz os conflitos inerentes da condição colonial e do sistema escravista, bem como as possibilidades da utilização de práticas da religiosidade popular como mecanismo de sobrevivência entre as turbulências dessa sociedade. É bem sabido, pela historiografia corrente, que magia, feitiçaria e pacto demoníaco eram mecanismos de enfrentamento às mazelas e desassossegos cotidianos. O caso de Florência, Domingos e seus conflitos presentes na narrativa da denúncia mostram o “imaginário” não só de seu

contexto social, mas também da macrocontextualização da sociedade colonial.

## **Florência, “as boas obras da dita” “porca feiticeira”**

O arraial de Prados, termo da Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes, em meados do século XVIII, estava inserido na região de mineração, que também era rica em fazendas de produção de gênero de subsistência e, portanto, possuía grande população de cativos, com potenciais desencadeamentos de conflitos não só com seus senhores, mas entre a própria população.

Ainda de acordo com Laura de Mello e Souza, Minas Gerais era a grande campeã colonial dos conflitos entre senhores e escravos, e a feitiçaria, além de propiciar uma possibilidade de enfrentamento dos escravos frente às opressões senhoriais, também podia, em certa medida, justificar e legitimar a violência dos senhores contra escravos ou até servir de mecanismo de coerção entre os cativos (SOUZA, 2009, p. 99-100). Alguns escravos, ou pessoas que se valiam de feitiçarias, voltavam-se contra a propriedade dos senhores, prejudicando seus escravos, causando-lhes morte ou defeitos, que os impediam de trabalhar. Como no ataque promovido por Catarina, Izidoro e Izabel à escrava Ivanna de Pedro Ferraz, o que, segundo Tomás, causou-lhe grande prejuízo material. Esse era o universo no qual esteve inserida a nossa personagem principal.

A mulata Florência, valendo-se do uso da panela de feitiços e da ameaça de encetar mais malefícios, conseguiu para si a tão desejada liberdade, além da constante proteção por parte de Domingos Rodrigues Dantas, que talvez tivesse medo de ser embruxado, ou pela amizade que nutriam, ou até mesmo por conveniência de ter uma feiticeira em dívida de gratidão, podendo se valer de suas práticas. A panela de feitiços enterrada em sua porta, que por coincidência

ou por verdadeira ação sobrenatural atrasou seu casamento, pode ter causado a crença no poder das práticas realizadas por Florência e seu irmão. Segundo Laura de Mello e Souza, malefícios enterrados podiam destinar-se a múltiplos fins, sendo procedimento comum na colônia e considerado dos mais virulentos, podendo mesmo realizar-se unicamente com a participação do demônio (SOUZA, 2009, p. 231). E o fato de a mulata Florência ter alcançado êxito em uma prática dessas só reforçava sua posição como feiticeira poderosa. Dessa forma, a ameaça feita por qualquer um dos dois poderia representar risco iminente, assim como para qualquer um que possuísse a fama de feiticeiro. A crença na prática, como bem demonstra Claude Levi Strauss, acarretava mais eficácia que a própria prática em si (LÉVI-STRAUSS, 1975).

A cumplicidade e a amizade entre Florência e Domingos Rodrigues Dantas não ficaram ausentes no fim de sua vida. Ao fazer seu testamento, 40 anos depois de ser denunciada, em 1814, declarou como um de seus testamenteiros um tal de João Rodrigues Dantas, que, pelo sobrenome, provavelmente, possuía algum grau parentesco com seu velho amigo, já falecido, Domingos Rodrigues Dantas. É provável até que parte de seu cabedal tenha sido proporcionado por essa amizade. No entanto, claro está que também tenha procedência em seus feitiços.

Florência possuía sete escravos: cinco mulheres, as quais já havia libertado no momento de seu testamento, e dois homens – cada um no valor de 38\$400 –, os quais quartou pelo valor de 32 libras pelo tempo de dois anos, incumbindo seu testamenteiro que, após isso, lhes passasse carta de liberdade. A quantidade de escravos que Florência possuía, apesar de aparecer dentro da média por posse apontada por Douglas Libby, chama a atenção por se tratar de uma ex-escrava.<sup>12</sup> Porém, não foi incomum na colônia, como apontam Douglas Libby e Carlos Mag-

---

12. Nesse sentido, Douglas Cole Libby aponta em suas pesquisas para uma média relativa, registrada em 1795 no termo da Vila de São José, de 6,1 escravos por senhor. Ver LIBBY (2007, p. 433).



no, ex-escravos possuírem cativos. Segundo Magno, para o forro, uma das formas de se distanciar de seu passado escravo era se tornando proprietário (GUIMARÃES, 2007, p. 449). Nesse sentido, Douglas Libby aponta que a propriedade de escravos esteve dispersa por amplos segmentos da população livre e forra, sendo que no Serro do Frio, em 1738, e em Congonhas do Sabará, em 1771, ex-escravos representavam 22,2% e 21,7%, respectivamente, dos donos de cativos. Já em São José, região em que vivia Florência, mais de 1/3 de todos os senhores de escravos eram compostos por indivíduos de cor e os escravos alforriados somavam 26,8% dos proprietários de cativos no termo dessa Vila, o que comprovaria, de acordo com o autor, a complexa concretização do escravismo nas Minas como organização social.<sup>13</sup> Isso demonstra o sucesso das pequenas elites brancas no intuito de conseguir a cumplicidade de seus subordinados na perpetuação do sistema escravista (LIBBY, 2007, p. 434-435). Nessa perspectiva, podemos destacar que Florência de Sousa Portela, com suas feitiçarias, resistiu à escravidão, mas não buscou romper com o escravismo, tornando-se, após a alforria, ela mesma uma senhora de escravos.

O fato de libertar apenas suas escravas também é sugestivo, ainda mais se levarmos em consideração o fato de que também deixou para elas sua chácara com casinhas de telha e seus pertences avaliadas em 25\$000 réis. Ao observarmos a descrição da chácara de Florência, composta por várias casinhas, e, segundo o testamento, situada na localidade da Varge, subúrbios de Prados, podemos conjecturar se tratar da “Aldeia das Feiticeiras”, citada por Tomás ao relatar a compra frustrada de algumas casas na mesma localidade por Salvador Coelho. Podemos, talvez, traçar, nesse ponto, uma certa cumplicidade de gênero, ou até mesmo a manutenção da tal “aldeia” por suas escravas. Não é de duvidarmos que, ainda que no campo das possibilidades, essas escravas fossem suas discípulas e que a aldeia configurasse um espaço para a

---

13. Ver, também, BRÜGGER (2007).

realização de seus feitiços. Afinal, a pecha de “Aldeia das feiticeiras” sugere que, de fato, ali ocorriam práticas relacionadas à magia popular, que poderiam causar espanto.

O monte mor de Florência não representa um valor muito alto, perfazendo a soma de 107\$220. Todavia, devemos lembrar que, desse valor, já estão subtraídas as escravas que a mesma libertou antes de seu falecimento. Levando em consideração as informações do testamento, o qual indica que todas possuíam mais de 25 anos, podemos supor, a partir de outros inventários analisados para o período, uma média de valor para cada uma em 150\$000 réis, o que, somado ao monte mor, totalizaria a quantia de 857\$220 réis; ou seja, um valor considerável para uma mulher, ex-cativa e feiticeira.

A pouca aparição de seu marido Manoel de Oliveira Funxal, o qual não possui testamento nem mesmo inventário, pode sugerir que, no caso de Florência, uma mulher que parece sempre ter estado à frente de seu tempo, houvesse uma inversão dos papéis e fosse ela a responsável por “guiar” esse casamento. A amizade entre Florência e Domingos, ainda que a descrição seja genérica, pode indicar, talvez, que a relação entre eles fosse mais que de amigos. Se esse for o caso, Manoel poderia assumir, quem sabe, o papel de marido apenas perante a sociedade. Porém, essas são apenas suposições que jamais, devido aos limites que as fontes nos impõem, serão esclarecidas.

A mulata Florência, desde sua infância, parece ter assumido os destinos de sua vida. Tanto que, aos 15 anos, angariava benefícios para si por meio de seus conhecimentos mágicos, já reconhecidos publicamente nesse período. Da mesma forma que não aceitou a sujeição ao escravismo, também não se rebaixou ao universo masculino e soube impor sua vontade. Prova é que, no episódio da panela, assumiu a responsabilidade da prática, sendo Simão um mero coadjuvante. Dessa forma, pressionou Domingos Dantas, com “quem tinha suas amigades”, para que lhe conseguisse sua liberdade, assumindo o risco de ameaçar alguém que até os padres não quiseram enfrentar

recolhendo a denúncia. Florência enfrentou, por meio da feitiçaria, sua condição de escrava, rompendo com o escravismo, sem, contudo, romper com o sistema. Tornou-se, ela própria, após a alforria, uma senhora, paramentada em suas capas de baeta azul, vivendo “confortavelmente” em suas posses, com seu plantel próprio de cativos. Rompeu, também, em certa medida, com a submissão da mulher tanto em seu casamento como em seu enfrentamento a um senhor como o Alferes Domingos Rodrigues Dantas. Morreu já em avançada idade, como podemos perceber em seu testamento, e nada lhe impediu de levar sua vida, em sua liberdade, sem que voltasse a ser submetida a qualquer tipo de submissão cativa.

O caso da mulata Florência é elucidativo do ponto de vista que, muito mais que apresentar um simples caso de feitiçaria, ilustra uma série de elementos que se caracterizam como forma de resistência, adaptação e circularidades culturais. Sendo assim, não seria estranho o fato de Florência ter conquistado sua liberdade, assim como a proteção oferecida por Domingos aos feitiçeiros. Tramas e cumplicidades se cruzavam na sociedade colonial e a sobrevivência, muitas vezes, era colocada em primeiro plano em detrimento da ortodoxia religiosa. Esse relato mostra, também, a manipulação, em alguns casos, da Inquisição como mecanismo de deflagração de conflitos, como nos parece ser a intenção de Tomás. Por fim, aqui estão sintetizadas diversas especificidades do contexto colonial, como a cumplicidade entre senhores e escravos, a inimizade entre escravos e disputas entre “brancos”, a convivência, muitas vezes, do clero às relações e conflitos cotidianos e a magia, como mecanismo de resistência, promoção social, adaptação e subsistência.

## O panorama que se constitui

Mesmo que uma pequena parcela da população de cor tenha sido implicada nas denúncias remetidas à Inquisição,<sup>14</sup> as conclusões alcançadas através delas não ficam, em momento algum, postas em causa. Primeiro, porque não parece haver dúvidas de que essas práticas foram amplamente difundidas, vide a propagação de muitas delas até os dias de hoje. A baixa incidência talvez se deva ao alto grau de familiaridade das pessoas com elas, que faziam parte da cultura popular e não pareciam causar alarde entre a população. Assim, podemos conjecturar que as práticas mágicas não eram restritas ao universo das pessoas de cor, mas difundidas por toda a colônia, ainda que tenham sido majoritariamente associadas a eles. Havia, dessa maneira, uma tolerância tanto entre a população quanto entre as autoridades coloniais, que preferiam não causar alarde em torno dessas questões. E, em segundo, porque o grau de detalhamento contido nessa documentação nos permite, até onde é possível, recriar o universo no qual essas práticas ocorriam, como eram realizadas, quais objetos eram utilizados e para qual fim serviam. Enfim, permite-nos uma análise qualitativa que nos insere, de certa maneira, no cotidiano dessas pessoas, aproximando-nos das visões de mundo delas e propiciando maior compreensão dessa cultura que aqui tratamos.

A análise da denúncia contra a mulata Florência e os demais feitiçeiros é exemplo dessa aproximação, que, nesse caso, pode ser ainda mais ampliada com o cruzamento de fontes civis. Ao conhecermos de perto a vida dessa ex-escrava, sua relação com o potentado Alferes Domingos Rodrigues Dantas, sua luta pela liberdade, podemos ver de perto como a relação entre senhor e escravo foi, em muitos momentos,

---

14. Dentre a documentação conhecida como “Cadernos do Promotor” contabilizamos, em pesquisa anterior, o total de 197 denúncias contra feitiçaria para a província de Minas Gerais, já entre o fundo intitulado “Documentação dispersa”, para essa mesma região, contabilizou-se um total de 84 denúncias contra essa prática. Quanto aos “Processos”, para a região de Minas, são mais escassos ainda, somando-se apenas 6. Para mais informações ver MOREIRA (2015).

dicotômica, demonstrando o quanto as análises que se pautaram apenas na relação de conflito entre senhores e escravos estiveram equivocadas. Não negamos que as disputas existissem, mas estas não dominavam de maneira universal os campos da sociabilidade. O Alferes Domingos é um exemplo de um senhor que soube, até onde pudemos perceber, jogar com as habilidades de seus amigos de cor, fosse para se impor cercado-se de feiticeiros, fosse para se valer de seus conhecimentos quando consultou Isidoro para saber das poucas vergonhas de seus escravos, e fosse até mesmo para atender às suas vontades sexuais, vide as mulatinhas que mantinha em sua casa. As redes de cumplicidade e compadrio, tão importantes para o período, também nos permitem a aproximação dessas pessoas, dos seus interesses, da sua luta cotidiana, superando, desse modo, a frieza dos números e trazendo até nós relatos instigantes, histórias de vida fantásticas de pessoas que viviam em seu anonimato, pertencentes à gente comum da colônia. Pudemos, por meio do estudo de caso, aproximar Florência e seus amigos das possibilidades e da cultura de seu tempo.

Dessa forma, buscamos com esta análise contribuir no sentido de devolver a esses indivíduos seus contextos, demonstrando, mediante a resistência pela religiosidade mágico-popular, a postura que assumiam como agentes de suas histórias. Em um sistema desfavorável, encontravam brechas e lutavam por melhores condições de sobrevivência.

## Referências Bibliográficas

- BRÜGGER, Silvia M. J. *Minas Patriarcal: Família e Sociedade* (São João del Rei – séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. Escravidão e quilombos nas Minas Gerais do século XVIII. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p. 439-454.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.
- LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: Um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p. 407-438.
- MOREIRA, João Antônio Damasceno. *Feitiçaria e escravidão: as artes mágicas como mecanismo de resistência nas Minas Gerais (1700-1821)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, 2015.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil – Séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002.
- RAMOS, Donald. A influência africana e acultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*, 2000. p. 142-162.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. A Inquisição na Comarca do Rio das Mortes: os agentes. In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 105-128.
- SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas. *História: questões & debates*. n. 50, jan./jun. 2009, p. 175-216. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/15675/10416>. Acesso em: 22 de fev. 2019.
- SOUSA, Rafael José de. *O poeta detrás da Serra: As ideias dissidentes de Romão Fagundes do Amaral*. 2013. Monografia (Bacharelado em História) - Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2013.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SILVEIRA, Patrícia Ferreira dos Santos Silveira. *Excomunhão e economia da salvação: Queixas, querelas e denúncias no tribunal eclesiástico de Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Alameda, 2017.

VENÂNCIO, Renato Pinto. Cativos do reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial. In: SILVA, Maria Beatriz N. (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*, 2000.





## CAPÍTULO 5

### **“Pondo na fonte da vida espiritual o veneno do pecado, e no Sacramento da Penitência a ocasião de ruína e escândalo” O crime de solitação em Minas Gerais. (1700-1821)**

Sabrina Alves da Silva

#### **Introdução**

Durante quase 300 anos (1536 a 1821), a Inquisição buscou apurar e normatizar o comportamento da população. Foi produzido um extenso rol com matizes variadas de atos e ideias considerados suspeitos ou ameaçadores à religião católica, e “que vão preencher os fólhos produzidos em quase três séculos pelo Santo Ofício em sua cruzada (santa?) em defesa da fé” (ASSIS, 2013, p. 63). A documentação do Santo Ofício vai muito além do trato com o religioso, revelando facetas e detalhes do cotidiano no Trópico.

Durante todo o século XVIII e início do XIX, especialmente durante a quaresma, os habitantes da capitania de Minas Gerais se encaminhavam às igrejas para cumprir o preceito do sacramento da confissão. Mas o confessionário, que deveria ser um local sagrado reservado às confissões de penitentes arrependidos e “ministros da Divina justiça”, por vezes se transformou em um lugar propício para “atos ilícitos”, onde o confessor se transformava em pecador. O delito de solitação refere-se à tentativa de sedução erótica por parte de um padre confessor, quer de homens, quer de mulheres, no ato da confissão (VAINFAS, 2001, p. 536).

A solicitação foi perseguida pela Inquisição não porque quebrava o voto de castidade, mas porque desrespeitava o sacramento da penitência.

Umás tímidas, outras atrevidas, algumas toscas, outras tantas rebuscadas, implicando a conquista e vontade da penitente pela persuasão, pelo estímulo, pela sedução ou, falhando à vontade, transpondo-se por via da força ou através de ameaças várias. As solicitações clericais, ainda que levadas a cabo majoritariamente sobre as mulheres penitentes, ocorreram também com indivíduos do sexo masculino, variando, naturalmente, consoante a preferência sexual dos confessores solicitantes (GOUVEIA, 2010, p. 34).

A Inquisição foi um dos mecanismos de vigilância e disciplinamento que atuou no campo da defesa moral sexual tridentina. “A pastoral pós-tridentina situou na carne a origem da corrupção humana ao mesmo tempo em que propôs como meta o seu domínio” (GOUVEIA, 2015, p. 127). A confissão foi um importante mecanismo utilizado pela Igreja pós-tridentina como instrumento de vigilância e disciplinamento, por isso inspirava cuidados.

O Santo Ofício português assumiu as inquietações da contrarreforma, o medo do avanço protestante e a preocupação em disciplinar os comportamentos morais e sexuais. Com base na tríade composta por familiares, comissários e visitas diocesanas, a Inquisição atuou no Brasil durante o século XVIII, tempo em que diminuiu a ação no nordeste e passou a agir no eixo Minas Gerais - Rio de Janeiro. O Santo Ofício seguiu o rastro do sistema colonial (VAINFAS, 2013, p. 31).

## 1- O Sacramento da Penitência e os “*Ministros da Divina Justiça*”

Para entender por que a Inquisição se preocupava tanto com o crime de solicitação, é preciso perceber a importância dada pela Igreja ao

sacramento da confissão. A confissão, segundo Jean Delumeau (1991), foi uma coação sob múltiplos aspectos, a princípio pensada até mesmo para os próprios confessores.

De acordo com José Pedro Paiva (2011, p. 110), consciência e confissão ocuparam um lugar absolutamente decisivo na caminhada para tentar consolar e pacificar o espírito dos católicos, constituindo uma via distinta da luterana, ao mesmo tempo em que se instituíram num poderosíssimo instrumento de disciplinamento social. Desde o IV Concílio de Latrão (1215), ficou determinado que todo cristão com idade legal e discernimento estaria obrigado a confessar os seus pecados a um sacerdote no mínimo uma vez por ano. No entanto, foi com o Concílio de Trento (1545-1563) que a obrigação anual da confissão se consumou. Os párocos deviam registrar quem se desobrigava desse preceito, e aqueles que não o fizessem seriam anotados em listas remetidas aos bispos, incorrendo em excomunhão.

Na sessão XIV do Concílio de Trento, foram aprovados 13 cânones que diziam respeito à administração do sacramento da penitência. Passaram a incentivar a confissão frequente, mensal ou de dois em dois meses, alegando que seria mais fácil lembrar os pecados. Assim, os fiéis ganhariam as graças de Deus e uma consciência aliviada. Ainda, foi feita uma série de manuais para confessores e penitentes, porque, apesar do grande esforço da Igreja, em muitos casos não surtiu efeito pela ignorância não só dos penitentes, mas também, e mais grave, dos confessores.

Segundo Lana Lima (1986, p. 69), a confissão é o discurso da culpa, sem a qual não pode haver perdão. O que se procura é a introjeção do código, evidenciado no verdadeiro arrependimento. E mais do que ter medo das penas, a sujeição deve ser fruto do amor à instituição.

Nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (VIDE, Livro 1-Título 9), no título: “Dos Sacramentos da Santa Madre Igreja em geral, e do necessário para validade deles, e dos efeitos que causam”, são postos os sete sacramentos; sobre a penitência, é dito que é uma

**segunda tábua depois do naufrágio:** porque tanto que um homem batizado naufragou pela culpa mortal, perdendo a graça de Deus, que no Batismo tinha recebido, não lher esta outro remédio para se salvar neste naufrágio, mais do que a tábua do Sacramento da Penitência, confessando inteiramente, e com dor os seus pecados ao legítimo Ministro, e alcançando por este meio a absolvição deles (VIDE, Livro 1-Título 33, grifo meu).

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* confirmaram, também, o poder dado ao ministro do sacramento pelo próprio Cristo quando depois de sua ressurreição “comunicou aos Discípulos o Espírito Santo dando-lhes poder (e neles a todos os sacerdotes futuros) para absolverem de todos os pecados” (VIDE, Livro 1-Título 33). Para exercer tal ministério, o sacerdote deveria ter uma licença. Para confessarem mulheres, deveriam os sacerdotes ter mais de 40 anos de idade, possuir licença e serem examinados por letrados e só seriam aprovados se tivessem estudado Teologia ou Cânones. Para tanto, os sacerdotes eram inquiridos em *d’genere*, vida e costumes, e procedendo às informações desses requisitos, constando serem idôneos, a licença era concedida por um ano (VIDE, Livro 1-Título 41).

A confissão poderia ser uma “faca de dois gumes” (LIMA, 1986, p. 87). A utilização de uma casuística minuciosa sobre a luxúria criava situações delicadas, ao analisar cada pecado o sacerdote poderia se sentir provocado pela narração de fatos “torpes”. Por essa razão, O concílio de Trento chegou a instituir o confessionário, tal como conhecemos hoje (com grades), como forma de impedir relações muito próximas na hora da confissão.

Virada pelo avesso, a **confissão, instrumento da sujeição à Regra, torna-se instrumento do próprio desejo**. Caindo em sua própria armadilha, **o confessor acaba seduzido pelo discurso que ele mesmo incita** e, de censor, transforma-se em agente do pecado (LIMA, 1986, p. 88, grifo meu).

Segundo José Pedro Paiva (2012, p. 165-182), no âmbito da concepção corporativa da sociedade em vigor no Portugal do Antigo Regime, o clero era a ordem mais prestigiada. Isso decorria de uma multiplicidade de fatores: da sua vinculação ao saber e às instituições nas quais era transmitido, dos bens e rendimentos de que desfrutavam, do prestígio dos seus membros mais destacados, mas, fundamentalmente, dos laços com uma população católica que lhe estava confiada. Ou seja, o fato de serem mediadores essenciais da relação dos indivíduos e das coletividades com o sagrado.

Um dos propósitos principais da Contrarreforma foi a moralização e o aperfeiçoamento da formação do clero. Em Minas Gerais, esse propósito submeteu-se a condicionantes, sujeitando-se à dinâmica da própria instituição eclesiástica local, às limitações impostas pelo regime de padroado e às demandas, tensões e injunções da sociedade mineiradora, com caráter, simultaneamente, colonial, estamental, escravista, patriarcal e mestiço (VILLALTA, 2007, p. 25).

Os teólogos ligavam pouco para os sentimentos individuais, embora também os condenassem. Amável conversa, olhar terno, sacrifício amoroso, heroísmo cavaleiresco, as manifestações do amor não tinham grande importância se comparadas com as aflições da carne[...]. A Igreja estabeleceu um fosso entre o amor e o sexo, assim como havia promovido o divórcio entre o amor e o casamento: transformou o primeiro em caridade e o segundo em rito. E deslocando a sua atenção para o problema da carne, tratou de organizar o seu minucioso sistema de decifração dos atos (VAINFAS, 1986, p. 58).

## **2-“Atos ilícitos” na confissão: o delito de solicitação**

No ano de 1585, a Inquisição de Lisboa enviou um *Memorial* para Roma pedindo ao Sumo Pontífice o poder para julgar os casos de

solicitação, argumentando que a Inquisição espanhola possuía já esse poder. Então, em 1599, o breve *Muneris Nostris*, emitido pelo papa Clemente VIII, estabeleceu o poder de a Inquisição portuguesa julgar o delito de solicitação.

O argumento de fundo, que justificava a entrega da jurisdição de um delito desde sempre julgado pela justiça eclesiástica à Inquisição, que julgava delitos conotados com a heresia, centrava-se na presunção de má doutrina dos que eram acusados de perverter um dos sacramentos que a Igreja reivindicava como instituído por Cristo. Considerava que os protagonistas desses abusos, conforme a designação da época, “sentiam mal do sacramento” (GOUVEIA, 20015, p. 346). O crime de solicitação foi sistematizado nos Regimentos de 1613, 1640 e 1774 (FRANCO; ASSUNÇÃO, 2004).

### 3- As denúncias arquivadas

Encontramos nos Cadernos dos Solicitantes e na Documentação Dispersa, referentes aos anos entre 1700 e 1821, 1.700 denúncias contra solicitantes em áreas correspondentes ao Tribunal de Lisboa. Dessas denúncias, 432 correspondem ao Brasil e, dentre essas, nove viraram processos. Em Minas Gerais, no mesmo período de 1700 a 1821, encontramos 108 denúncias de solicitação, mas apenas duas viraram processos. Ou seja, 106 denúncias não viraram processos apesar de muitas dessas denúncias serem imensas, inquéritos inacabados, sumários etc. Minas Gerais foi a capitania com o maior número de denúncias na colônia brasileira.

Corroborando a pesquisa já concluída sobre o espaço luso americano de Jaime Gouveia (2015), localizamos na colônia brasileira, especificamente em Minas Gerais, no período tratado (1700-1821), uma diferença enorme nos números de denúncias e processos. Consoante ainda com a pesquisa mencionada, encontramos alguns motivos desta diferença demasiada: alguns padres foram denunciados por apenas

uma testemunha, e para que a Mesa Inquisitorial instaurasse processo era preciso pelo menos duas testemunhas; o conflito entre os sacerdotes e os fregueses e mesmo entre os próprios eclesiásticos; e a desqualificação das mulheres denunciantes, por suas condições social e étnica, consideradas “indignas” e “sem créditos”.

Entre 1693 e 1770, aconteceram, em Minas Gerais, o surgimento, esplendor e declínio da atividade mineratória. Minas Gerais funcionou como uma espécie de imã, atraindo gente de toda parte: portugueses, outros europeus, pessoas de várias capitânicas brasileiras e de diferentes tipos e condições: livres e libertas, brancas, negras e mestiças (SOUZA, 1982). Calcula-se que, durante o século XVIII, “entraram no Brasil mais ou menos 2 milhões de africanos, dos quais grande parcela foi destinada aos trabalhos na capitania mineira, juntando-se aos milhares de escravos nascidos na região” (PAIVA, 1998, p. 15). O afluxo indiscriminado de aventureiros, na virada do século XVII para o XVIII, trouxe, em seu bojo, para as Minas, incontáveis religiosos.

Em Minas Gerais, encontramos 108 clérigos denunciados por solicitação, alguns deles por diversas mulheres. Dessas denúncias, apenas duas viraram processos. Foram 42 denúncias na comarca do Rio das Velhas, 34 na comarca de Vila Rica, 26 na comarca do Rio das Mortes, 3 na comarca do Serro Frio e em 3 denúncias não foi especificada a comarca (SILVA, 2016, p. 66).

Alguns padres foram verdadeiros galanteadores que escreviam poemas amorosos e usavam de palavras carinhosas. Outros, mais audaciosos, perguntavam na confissão sacramental onde ficava o quarto da penitente, se tinha janela para rua, se dormia acompanhada, se podia falar sem que o marido soubesse, e até mesmo perguntavam a penitente sobre seu órgão genital. Outros prometiam presentes como doces, dinheiro, alforria e até um marido. Alguns perguntavam se tinham filhos, se o marido desconfiava dela, se a cerca do seu quintal era muito forte. Prometiam remédios para reverter a virgindade perdida e outros remédios sagrados.

O frei Domingos do Rosário (ANTT. IL. D.D., cx. 1600)<sup>1</sup>, franciscano, missionário que esteve em missão na freguesia de São Caetano, comarca de Vila Rica, no ano de 1726, foi denunciado por ter solicitado seis mulheres. Foi aberto, então, um sumário de culpas. O primeiro a testemunhar para o sumário foi o padre Salvador Fernandes Furtado de Mendonça, morador e vigário na freguesia de São Caetano. Ele disse que, estando o frei na dita freguesia em missão e ouvindo confissão de mulheres tanto casadas, solteiras e donzelas no mesmo ato da confissão,

dizia palavras torpes e desonestas, como [sam] perguntar lhes se eram ou não honradas e se faziam ou não bem atos torpes. Provocando-as com as tais palavras e atos de luxúria, pegando lhes nos peitos perguntando lhes se os tinham duros ou moles, metendo dentre as suas pernas e chegando a sua cara à dele (ANTT. IL. D.D., cx. 1600).

O padre José de Souza Pinto, em 1731, coadjutor da freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Congonhas do Campo, comarca de Vila Rica, denunciou ao comissário Manuel Freire Batalha o padre Francisco Gomes Borges (ANTT. IL. proc. 13357) do Hábito de São Pedro, vigário da mesma freguesia de Congonhas. Estando o denunciado na casa do denunciante, o denunciado lhe dissera que uma “mulher que estava em conta de donzela”, Maria, era a mulher mais formosa da freguesia e que só a tinha visto na quaresma em ocasião da desobriga, porque ela não tinha vestidos para sair em outras ocasiões. Relatou o acusado que estava esperançoso de que lhe poderia tornar a falar quando se confessasse e desobrigasse na quaresma novamente. Queria procurar ocasião para falar com ela, desejava “pôr sua mão na moça” e

---

1. Abreviaturas: ANTT: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. C.S.: Caderno dos Solicitantes. Cx.: Caixa. D.D.: Documentação Dispersa. Fol.: Fólio. I.L.: Inquirição de Lisboa. I.S.: Índice dos Solicitantes. Liv.: Livro.



levá-la para o Reino. Depois de tê-la confessado, disse o delator, falou com a moça que precisava lhe falar e depois, na sacristia, deu a ela dinheiro, porque ela estava “passando aperto”.

Em 1738, na freguesia de Pouso Alto, comarca do Rio das Mortes, Antônia de Souza, mulher solteira e bastarda, denunciou ao vigário da freguesia de Aiuruoca, termo da Vila de São João del-Rei, José [Motal] de Miranda, o padre Felipe Correa Pinto (ANTT. IL. C.S., liv.764, fl. 48) por solicitá-la em ocasião e pretexto de confissão. O sacerdote perguntou a Antônia se ela era solteira ou casada. Respondendo-lhe que era solteira, dissera-lhe o padre que voltasse em sete dias à sua casa e que lhe teria marido pronto. Indo, passados os sete dias, à casa do padre denunciado, ele disse que primeiro queria pecar carnalmente com ela e que depois a confessaria. Ela não consentiu. No dia seguinte, indo-se confessar com o padre na igreja e estando ela já junto do confessor, o padre Felipe não a deixou ajoelhar e lhe disse que ela não quis lhe “fazer gosto” e que não queria nem havia de lhe confessar. Aproveitando da condição de bastarda e com certeza da dificuldade de encontrar um marido, o padre tentou persuadi-la com a promessa de um casamento. Mas não tendo seu intento realizado, negou-se a confessá-la.

Como foi dito, a maioria das denúncias foi arquivada; algumas delas porque não preencheram a condição fundamental para a instauração de um processo, que era a existência na Mesa do Santo Ofício de mais de uma denúncia contra o mesmo acusado. Todavia, acreditamos que existia uma forte intenção de vigiar e disciplinar os comportamentos dos clérigos. Então, porque tantas denúncias não foram adiante?

### 3.1- Conflitos

Acreditamos que um dos motivos para tanta disparidade entre o número de denúncias e processos esteja na desconfiança dos inquisidores de que algumas denúncias eram motivadas por vinganças, até mesmo conflitos entre os próprios eclesiásticos, ou entre os clérigos e seus fregueses.

Tanto na metrópole como na colônia, bispos, cabidos, governadores, magistrados, missionários, provinciais das religiões, frades, curas de alma, entre tantos outros, estavam imbricados numa tómbola de conflitos que geralmente deflagrava quando a integridade dos eixos fundamentais, como a propriedade e a honra, era ameaçada (GOUVEIA, 2015, p. 356).

A denúncia que segue é um exemplo incisivo dos artifícios utilizados por alguns eclesiásticos para se vingarem de seus oponentes. A denúncia foi enviada ao comissário Lourenço José Queirós Coimbra denunciando o padre Manuel Pereira Porto (ANTT. IL. D.D., cx. 1643), que tentou persuadir Josefa Pinheiro a jurar diante do comissário que o padre Caetano Mendes de Proença a tinha solicitado. Josefa revelou o acontecido para o padre Domingos Soares Brandão, que estava com ela no seu leito de morte, no ano de 1758, na vila de Pitangui.

A próxima denúncia diz respeito a conflitos entre clérigo e paroquianos. O padre Miguel de Albuquerque (ANTT. IL. D.D., cx. 1577) morador na freguesia de Piumhi escreveu ao Tribunal no ano de 1791 relatando que havia sido enviado para a freguesia há cinco anos, onde ele encontrou muitas pessoas “libertinas” que não se confessavam. Essas pessoas teriam conjurado contra ele com testemunhos falsos, dizendo que era solicitante e sigilista. E por esses testemunhos “falsos”, o padre nomeou um “promotor, e foi com o escrivão inquirir” a moça que dizia ter sido por ele solicitada na confissão. Os “aleivosos entrarão a publicar que era outra irmã casada”, e não a que estava para ser inquirida. O padre ainda disse que os “aleivosos” são dois homens casados, mas que mantêm “mancebas” e que têm vidas libertinas; que era obrigação dele como padre querer tirá-los do caminho do inferno e por isso se “mancomunaram” contra ele.

Em Minas Gerais muitos sacerdotes se envolviam em conflitos de diversas naturezas, e muitos utilizavam o Tribunal Inquisitorial para fins de vingança. Assim sendo, ficam compreensíveis o cuidado e a exigência que o Tribunal tinha com as testemunhas.

### 3.2- Desqualificação das testemunhas

A maioria das “vítimas” eram mulheres<sup>2</sup>, e entre elas se sobressaem as de condição social inferior, e de condições raciais, também entendidas na sociedade colonial como inferiores: negras, índias, e mestiças em geral, que foram encaradas como de pouco crédito e verdade, inclinadas a mentiras e leviandades. Das 108 denúncias de solicitação encontradas na capitania mineira, 40% das solicitadas foram descritas como pardas, 21% descritas como pretas, 15% descritas como brancas, 12% como crioulas, 6% como mulatas e 6% como índias (SILVA, 2016, p. 83).

A mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. De acordo com Delumeau (2009), o medo da mulher não é uma invenção dos cristãos, mas eles, muito cedo, integraram essa concepção e a agitaram até o limiar do século XX. Exaltou-se cada vez mais Maria, mãe de Jesus, tendo como contraponto cada vez mais forte a desvalorização da sexualidade. Nas denúncias e processos de solicitação as mulheres eram “rotuladas” como de “bom ou mau procedimento”, dignas ou não de crédito. Em razão disso, é relevante destacar que algumas mulheres eram vislumbradas como as agentes de satã, principalmente índias, negras e mestiças, a maioria delas desprotegidas da tutela masculina e enxergadas como alvos fáceis. A normatização do discurso sobre a mulher foi disseminada principalmente por intermédio da Igreja no Brasil colônia.

De acordo com Michele Perrot (2007), o sexo das mulheres era algo a ser protegido, fechado e possuído. “Daí a importância atribuída ao hímen e à virgindade. Principalmente pelo cristianismo, que fez da castidade e do celibato um estado superior” (PERROT, 2007, p. 64). A sexualidade feminina atemoriza e sua representação oscila entre dois polos contrários: a avidez e a frigidez.

---

2. No Brasil, no período analisado (1700-1821), encontramos cinco solicitantes de homens (SILVA, 2016, p.117).

Também para Kellen Follador (2009), ao longo da história, a imagem da mulher esteve ligada a ambiguidades, “o olhar masculino reservava as mulheres imagens diferentes, sendo em determinados momentos um ser frágil, vitimizado e santo, e, em outros, uma mulher forte, perigosa e pecadora” (FOLLADOR, 2009, p. 6).

O culto à Virgem ganhou destaque a partir do século XII, onde Maria representava o ideal de mulher pura, assexuada, capaz de conceber sem pecar. Um ideal que deveria ser seguido pelas demais mulheres em detrimento da herança deixada por Eva, pois, enquanto essa carregava o castigo na sua sexualidade, Maria trazia a redenção às mulheres mostrando que era possível cumprir o papel de procriadora, sem exercer o desejo carnal (FOLLADOR, 2009, p. 6).

Um exemplo da desqualificação das testemunhas é a autodelação do padre Tomé Vás Ferreira de Carvalho, morador de Sabará, que escreveu duas cartas se apresentando e se desculpendo por algumas faltas. Segundo o padre Tomé (ANTT. IL. C.S., liv.765, fl. 245), achando-se no confessionário ouvindo vários penitentes pelo preceito anual da quaresma e, em outras ocasiões mais, tendo repreendido vários penitentes pelos pecados contra o santo preceito da castidade, especialmente três ou quatro mulheres “pretas corruptas e públicas”,

usando de lhe dizer, que havia de ir a casa das ditas, e que ali havia de gritar e clamar que aquelas criaturas estavam ofendendo a Deus, e crucificando a Jesus Cristo (ANTT. IL. C.S., liv.765, fl. 245).

O referido padre relatou que viu que levava as penitentes às lágrimas, e assim também aconteceu com duas ou três penitentes em diferentes dias, até que, fazendo a mesma exortação a uma penitente chamada Rosa, natural da costa da mina, escrava do capitão José da Rocha, lhe disse que havia de ir à sua casa se continuasse a ofender a Deus e

perguntou-lhe se ela abriria a porta. Ela respondeu que não abriria, muito desconfiada de que seria para “tratar” com ela. No mesmo instante, o padre disse ter caído em si, refletindo o que tinha dito a Rosa e às demais penitentes, pelo mal que a referida Rosa tomou as suas “inocentes e singelas palavras e começou a se arrepender do que indevidamente e sem malícia tinha dito”. Então, explicou sua exortação a Rosa, que, com suas continuadas ofensas, crucificava novamente Jesus Cristo, e a penitente, cuja exortação fez, começou a chorar. E o padre Tomé alegou que nunca mais tornou a usar semelhantes termos. Por isso, confessava a sua culpa e se denunciava. Disse que não lembrava nem o nome nem o estado das mulheres, mas todas “mulheres pretas corruptas e públicas”.

Outro exemplo é o padre Bernardo José da Mota (ANTT. IL. C.S., liv.773, fl. 74), que se apresentou por meio de uma carta entregue ao comissário José Matias Gouveia, na qual dizia que era morador da Vila do Carmo, comarca de Vila Rica, e pedia perdão por amor de Jesus Cristo e prometia emendar-se. Disse ele que, no ano de 1743, e daí por diante, algumas vezes,

estando a confessar mulheres em um confessionário com grade entreposta, mas por baixo desta tinha outra mais larga que cabia a mão e sendo assim cheguei várias vezes as mãos aos seus peitos quando era para lhe dar a repreensão dizendo batesse nos peitos e a Deus pedisse perdão das suas culpas a algumas mulheres meretrizes, verdade que alguma malícia se dava em mim, mas nunca procedeu palavras mais alguma nem me [dilataba] no tal toque (ANTT. IL. C.S., liv.773, fl. 74).

Outro exemplo da desqualificação das testemunhas é o sumário de culpas do Padre Teotônio Gomes de Azevedo, morador na Vila Nova da Rainha de Caeté, acusado por duas mulheres por tê-las solicitado. A primeira denúncia de 1794 se encontra em um sumário (ANTT. IL. C.S., liv.771, fl. 255-268) de culpas e relata que Maria Gomes Lira,

parda forra, solteira de 40 anos, que vivia de fiar algodão, indo satisfazer o preceito da quaresma com padre Teotônio, ele a provocara *ad turpia* no ato da confissão sacramental. Estando o padre doente na cama e morando em uma casa que está unida à igreja, ouviu confissão em sua cama e, ali, confessando-se com ele, antes de dizer a confissão geral, fora interrompida pelo padre e lhe insistiu que fizesse:

uma [manitruçam] com as mãos, e que defendendo-se ela e que atendesse ao seu estado e o exemplo, que [nu] devia dar, replicou ele, que ela era uma ignorante, e tola, e que esta ação não fazia mal algum, e que se calasse porque os demais penitentes haviam de ouvir, e mandara os demais penitentes que estavam de fora que cerrassem mais a porta, e logo pegando com as suas mãos nas mãos dela testemunha as conduziu às suas partes venéreas, e ela por temer algum [desmanxo] com ele seu pároco lhe fizera aos pecados até a sua consumação (ANTT. IL. C.S., liv.771, fl. 255-268).

Depois do depoimento da solicitada, foram perguntados aos ditos reverendos padres ratificantes se ela lhes parecia digna de crédito e que falava a verdade. Pelo ratificante vigário Manuel Teixeira Lages foi dito que fazia mau conceito da testemunha por ser mulher prostituta e escandalosa, e que, sendo mulher pública, o delatado podia muito bem procurá-la em outra ocasião fora do confessional. E o outro ratificante, Manuel Ferreira Gandra, disse que da testemunha não fazia bom conceito e indicou que fosse mais mentira do que verdade, mas que não podia afirmar que era falso. O primeiro a testemunhar, além dos padres ratificantes, foi o Sargento mor José Romam da Silva Britto, que disse não saber de nada em todas as perguntas. A segunda pessoa a testemunhar foi Antônio José Correia, Juiz ordinário, branco, natural de Guimarães, arcebispado de Braga, de 81 anos de idade, disse que sabe por ser público na freguesia que o padre Teotônio solicitara uma freguesa na confissão, mas que ele, testemunha, não acreditava ser verdade, porque o padre delatado era homem de 80 anos e de boa conduta

e costumes, e que, nessa freguesia, todos o estimavam. Pelo contrário, a denunciante Maria Gomes Lira era mulher mais depravada que havia neste arraial, sem crédito, sem honra, sem religião e sem costumes. Disse também que a dita andava amancebada e que padre Teotônio muitas vezes o repreendia dos seus maus procedimentos, e que daí poderia originar-se um rancor.

A segunda denúncia contra o referido padre foi em 1796, declarando que Antônia Luzia, mulher parda solteira, moradora de Sabará, foi solicitada em confissão pelo padre Teotônio Gomes de Azevedo (ANTT. IL. D.D., cx. 1629). O padre Teotônio, apesar de avançada idade, solicitou pelo menos duas mulheres, uma delas Maria Gomes Lira, parda forra e solteira que foi “qualificada” como prostituta e indigna de crédito pelas testemunhas chamadas (percebemos que, além dos padres ratificantes, foram chamados um Sargento-mor e um Juiz Ordinário, ambos portugueses, pessoas do alto escalão social); a outra, Antônia Luzia, identificada como parda solteira. As solicitadas, além de pardas, não dispunham da tutela masculina, eram solteiras.

Mesmo quando, por algum dos motivos citados, a denúncia era arquivada, os padres acusados não saíam totalmente de “cabeça erguida”. Afinal, só o fato de o nome do padre constar “no *Caderno dos Solicitantes* era uma espécie de cadastro que, no caso de futuras denúncias, concorreria para a presunção da culpabilidade e respectiva instauração de um processo inquisitorial” (GOUVEIA, 2015, p. 365).

#### **4- Processos de solicitação que ocorreram em Minas Gerais**

No que diz respeito aos sacerdotes processados, o Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas foi uma instituição importante. Fundado em 1716, por um ermitão, a instituição abrigou um contingente variado de mulheres mestiças, filhas ilegítimas, viúvas e

casadas. Muitas vezes, serviu de correção para as mulheres “mal procedidas”; educandário para as filhas de famílias abastadas e retiro para as viúvas. Foram dez padres denunciados por solicitarem recolhidas de Macaúbas; destes, dois sacerdotes foram processados.

O Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas localizava-se na freguesia de Santo Antônio da Roça Grande, hoje cidade de Santa Luzia. Foi uma importante instituição não só na história da educação feminina na Colônia, mas também na história do crime inquisitorial de solicitação em Minas Gerais.

#### 4.1- Antônio Álvares Pugas, o “*padre cavalo*”

O padre Antônio Álvares Pugas (ANTT. IL. Proc. 256) foi denunciado por oito das dez recolhidas que foram ouvidas pelo comissário inquisitorial. O padre Pugas tinha, quando foi processado, 46 anos. Era natural do lugar Gondim, freguesia de São Miguel da Facha, termo da vila de Viana, arcebispado de Braga. Estudou Filosofia e Teologia na cidade de Braga. Era presbítero do Hábito de São Pedro e morador na freguesia de Santo Antônio da Roça Grande, vila do Sabará, das Minas de Ouro, bispado do Rio de Janeiro.

Assim que chegou às terras brasileiras, foi enviado para Minas Gerais para ser capelão do Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Macaúbas na comarca de Sabará. Foi durante sua estada de dois anos no Recolhimento que cometeu os crimes de solicitação.

A primeira denúncia (ANTT. IL. Proc. 256, fl. 10) ao Tribunal do Santo Ofício aconteceu no dia 13 de junho de 1739. O padre José Moreira da Silva escreveu, a pedido da recolhida Apolônia da Ressurreição, que em confissão relatou que fora solicitada por diversos padres. A recolhida Apolônia relatou que o padre Pugas lhe disse “palavras torpes” e a solicitou para “atos ilícitos” (ANTT. IL. Proc. 256, fl. 17).

A segunda denúncia (ANTT. IL. Proc. 256, fl. 9) foi feita no dia 2 de julho de 1739. Durante os testemunhos das recolhidas algumas disseram que o padre solicitou no confessionário com “palavras desonestas



e atos torpes” e por algumas vezes com “tatos e ósculos<sup>3</sup> desonestos” e que algumas vezes fingia confissão.

O promotor Alexandre Henrique Arnout pediu a prisão e o sequestro dos bens do padre Antônio Álvares Pugas. E em 19 de dezembro de 1741, os Inquisidores determinaram que a prova era “bastante para o delatado ser preso nos cárceres secretos sem sequestro de bens e deles processado na forma do Regimento” (ANTT. IL. Proc. 256, fl.47).

O padre Pugas era conhecido na freguesia como “padre cavalo” e isso foi revelado quando o comissário tomou o depoimento de quatro testemunhas sobre o crédito do denunciado (ANTT. IL. Proc. 256, fl. 38). Nesses depoimentos foi dito que o padre tinha “pouco assento<sup>4</sup> em suas ações” e assim era tido por leviano<sup>5</sup> e ainda que o padre era de “pouca capacidade e entendimento” e assim lhe chamavam de “padre cavalo”.

O padre Pugas se mostrou mais resistente, inflexível ao “jogo” inquisitorial. Como uma das testemunhas de seu processo relatou, era conhecido por “padre cavalo”, porque “tinha pouco entendimento” e insistia em sua primeira confissão, que os inquisidores consideraram incompleta e insatisfatória.

O processo foi concluído em 29 de julho de 1743, e o Inquisidor Francisco Mendes Fragoso (ANTT. IL. Proc. 256, fl. 96) escreveu que foram vistos na Mesa do Santo Ofício dessa Inquisição de Lisboa os autos das culpas e confissões do padre Antônio Álvares Pugas, e “pareceu a todos os votos que o réu estava legitimamente convicto no crime de solicitante pela prova da justiça junta à sua confissão”. A sentença decidida pela Mesa foi que o réu ouviria suas penas na sala do Santo Ofício perante inquisidores, ministros, oficiais e clérigos regulares e seculares,

---

3. Ósculo: beijo (BLUTEAU, tomo II, p.140).

4. Assento: Ânimo pousado, sossegado (BLUTEAU, tomo I, p. 130).

5. Leviano: Não firme, não assentado, sem ponderação, madureza, reflexão, inconstante, vario, leve de juízo. (BLUTEAU, tomo II, p. 19).

e que fizesse abjuração de leve, suspeito na fé, e que fosse privado para sempre do poder de confessar e suspenso do exercício de suas ordens por oito anos. Além de degredado para fora do bispado do Rio de Janeiro também por oito anos, estava ainda proibido para sempre de entrar na freguesia do Recolhimento de Macaúbas e que cumprisse penitências espirituais e instrução ordinária, e que pagasse as custas.

#### 4.2- Manuel Pinheiro de Oliveira, o padre “desonesto na matéria do sexto mandamento”

O padre Manoel Pinheiro de Oliveira (ANTT. IL. Proc. 8123) foi denunciado no mesmo inquérito do Padre Pugas, por seis recolhidas do Recolhimento de Macaúbas. O padre Manuel tinha 47 anos, era presbítero do Hábito de São Pedro, natural da Vila de Pinhel, bispado de Viseu, morador e vigário havia nove anos no arraial de Congonhas, termo da vila de Sabará nas Minas, bispado do Rio de Janeiro.

Nas denúncias as recolhidas afirmam que o padre Manuel falava no confessional “palavras indecentes”, “palavras desonestas e alguns tocamentos” e que “o padre disse palavras provocantes para a desonestidade”, tendo “tocamentos provocativos, desonestos e torpes”, e que várias vezes fingiu confissão.

Foram inquiridas quatro testemunhas sobre a qualidade do clérigo (ANTT. IL. Proc. nº 8123, fl. 17), que afirmaram que o dito padre era “desonesto<sup>6</sup> na matéria do sexto mandamento<sup>7</sup>” e que “tratava de alguma sorte ilícita” com duas mulheres casadas e que uma delas tinha uma filha dele.

Em dezembro de 1742, foi expedido o mandado de prisão e, assim como o padre Pugas, sem o sequestro de bens. Aos 14 dias do mês de

6. Desonesto: homem que peca contra a honestidade, por palavras, obras ou pensamentos. (BLUTEAU, tomo I, p. 414).

7. O sexto mandamento: “Não cometerás adultério (Ex 20, 14; Dt 5, 17)”。“Ouviste que foi dito: ‘Não cometerás adultério’. Eu, porém, vos digo: Todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração (Mt 5, 27-28). (Catecismo da Igreja Católica, p. 604).

janeiro de 1743, em Lisboa, o Inquisidor Francisco Mendes Fragozo mandou vir perante ele o padre Manuel Pinheiro de Oliveira, que pedia audiência para confessar as culpas pertencentes à Mesa Inquisitorial. O padre Manuel conseguia “entender” melhor os meandros inquisitoriais e por isso se apresentou ao comissário, aceitou o procurador, fez contraditas e confessou, mesmo que não “inteiramente”, suas culpas.

Padre Manuel foi sentenciado a fazer abjuração de leve suspeito na fé e privado para sempre do poder de confessar e suspenso do exercício de suas ordens por tempo de oito anos e pelos mesmos, degredado para fora do bispado do Rio de Janeiro, não podendo mais entrar na freguesia de Nossa Senhora do Pilar das Congonhas e na freguesia em que estava situado o Recolhimento das Macaúbas. Deveria fazer penitências espirituais e instrução ordinária, além de pagar as custas. A sentença foi publicada em julho de 1744 na sala do Santo Ofício.

## Considerações finais

Os solicitantes, como foram apresentados, eram sacerdotes descontentes com a obrigatoriedade da castidade e não pareciam “sentirem-se mal” do sacramento da confissão. Nenhum deles ignorava ser pecado o que tinham cometido. Os próprios denunciados afirmavam que os seus procedimentos advinham da miséria e fragilidade da carne e que não tinham a intenção de macular a confissão.

Parece-nos também significativo afirmar que, apesar do pequeno número de processos, a ação inquisitorial em Minas Gerais, entre 1700 e 1821, foi efetiva. As denúncias se disseminaram pelas comarcas mineiras, chegando ao Tribunal lisboeta vários nomes que ficariam à espera de mais uma denúncia para se instaurar o processo. O pequeno número de reincidência certifica que a “pedagogia do medo” também funcionou por aqui.

## Fontes

ANTT. IL. Liv. 987. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado por Dom Francisco de Castro, 1640, livro III, título XVIII.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa. Cadernos dos Solicitantes, livros: 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772 e 773. Documentação Dispersa, caixas: 1576, 1577, 1578, 1584, 1591, 1594, 1596, 1600, 1611, 1612, 1624, 1625, 1629, 1641, 1643, 1649 e 1650.

## Referências bibliográficas

- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Um Oceano de Culpas*. Réus e perseguidos do Brasil na Inquisição portuguesa. In: MATTOS, Yllan de. MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça. *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, p.55-76.
- BLUTEAU, Raphael. SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau*. Reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva. Lisboa, 1638-1734/1755-1824.
- Catecismo da Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993, p. 604, 645.
- DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o Perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *A Espera de Deus; Os Agentes de Satã*. In: \_\_\_\_\_. *A História do Medo no Ocidente, 1300-1800: Uma Cidade Sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 302-515.
- FOLLADOR, Kellen Jacobsen. A mulher na visão do patriarcalismo brasileiro: uma herança ocidental. *Revista Fatos e Versões*, Mato Grosso do Sul, v. 1, n. 2, p. 3-16, 2009.
- FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. *As Metamorfoses de um Polvo*. Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004, p. 179.

- GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. *A Quarta Porta do Inferno*. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado, 2015. p. 127.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. *O Sagrado e o Profano em Choque no Confessionário*. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição, Portugal, 1551-1700. Coimbra: Palimage, 2010.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. Palavras amatórias e poesias luxuriosas: confissão e imoralidade no mundo luso-americano (1640-1750). V *Encontro Internacional de História Colonial: Cultura, Escravidão e Poder na Expansão Ultramarina (Séculos XVI ao XIX)*. Edufal, Maceió, 2014.
- LIMA, Lana Lage da Gama. Aprisionando o Desejo. Confissão e sexualidade. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p. 67-88.
- PAIVA, Eduardo França. *O Ouro e as Transformações na Sociedade Colonial*. São Paulo: Atual, 1998.
- PAIVA, José Pedro. O Estabelecimento da Inquisição e o Reajustamento do Campo Religioso. In: \_\_\_\_\_. *Baluartes da Fé e da Disciplina: o enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011. p. 15-138.
- PAIVA, José Pedro. Um corpo entre outros corpos sociais: o clero. *Revista História das Ideias*, Coimbra, v. 33, p. 165-182, 2012.
- PERROT, Michele. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.
- SILVA, Sabrina Alves da. “*Execrados ministros do demônio*”. O delito de solicitação em Minas Gerais (1700-1821). Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del Rei, 2016.
- SOUZA, Laura de Mello. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão*. São Paulo: Ática, 1986.

- VAINFAS, Ronaldo. O Santo Ofício no Brasil: estruturas, fases, principais casos. In: MATTOS, Yllan de. MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça. *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, p. 31-54,2013.
- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia / feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, 2007.
- VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a sociedade e o clero. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*, 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007, p. 25-58.

## CAPÍTULO 6

### O pecado inominável da sodomia nas Minas Gerais (1700-1821)

Fernando José Lopes

#### Sodomia e Inquisição no mundo ocidental

Sodomia ou pecado nefando: “coisa indigna de se exprimir com palavras”; “indigno de definição da sua torpeza” (BLUTEAU, 1716, p. 698). Eram essas algumas expressões mais próximas para definir, até o século XIX, o que hoje conhecemos como homossexualidade (FOUCAULT, 1988, p. 43). Originada no livro do *Gênesis*, a palavra sodomia se refere à destruição divina da cidade de Sodoma e demais cidades do Vale do Sidim, narrada em pormenores no *Antigo Testamento*. Segundo essa passagem bíblica, Ló, sobrinho de Abraão, hospedara em sua casa dois anjos que foram lhe avisar do castigo de Deus que cairia dos céus sobre sua cidade, devido aos pecados que aquela população estava entregue. Uma turba enfurecida de moradores atacara os hóspedes angélicos com o intuito de estuprá-los, dando prova cabal de quão costumeiros eram em praticar o coito homossexual, o que causou a condenação impiedosa por parte de Deus. Essa interpretação emergiu através dos teólogos da Igreja Católica, sobretudo a partir do final do século IV, e serviu para justificar a perseguição aos amantes do mesmo sexo no ocidente cristão ao longo da história. Entretanto, a associação da destruição de Sodoma com o sexo entre homens é contestada por recentes exegeses bíblicas. Estas dizem que a reprovação divina era fruto da violação do importantíssimo código de hospitalidade vigente à época

e não das supostas atividades sexuais inapropriadas daquela população (PINTO, 2015, p. 33-53).

Os teólogos medievais e, mais tarde, os inquisidores da época moderna, dedicaram-se excessivamente ao tema da cópula anal com derramamento de sêmen enquanto ato definidor da sodomia, tanto nas relações homo quanto heterossexuais. Segundo o historiador Ronaldo Vainfas: “os saberes eruditos não limitaram sua concepção de sodomia à cópula anal, mas prisioneiros desta última, ficaram a meio caminho da posterior noção de homossexualidade” (VAINFAS, 2017, p. 198). Dessa forma, a partir do século XVI, em Portugal, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição encarregou-se de perscrutar nas denúncias e processos exclusivamente a sodomia perfeita, isto é:

[...] a penetração do membro viril desonesto no vaso traseiro, com derramação de sementes, não sendo de sua alçada os demais atos homoeróticos, tais como beijos, abraços, masturbação recíproca, cópula intrafemoral, conhecida popularmente como coxeta, nem mesmo o *coitus interruptus* homossexual e a felação. Embora todas essas variantes eróticas fossem consideradas pecados gravíssimos, merecedores do fogo do inferno, só era reconhecido como crime do conhecimento do Santo Ofício, este sim, merecedor da fogueira terrena, a ejaculação dentro do ânus (MOTT, 2001, p. 191).

Apesar de concordar que a sodomia designasse, para os inquisidores, um ato ou um conjunto de atos pecaminosos ofensivos às leis divinas, Vainfas não acredita que seu significado fosse limitado a isso, “nem seus autores foram vistos simplesmente como eventuais praticantes de um crime ou desvio moral. Tão longa como a teologia moral cristã, a história da sodomia foi antes de tudo a história de dilemas e incertezas” (VAINFAS, 2017, p. 194). As incertezas que o autor nos fala surgiram de acordo com a prática jurídica do Tribunal do Santo Ofício que ora poderia considerar os denunciados como meros praticantes



de molícies, ora enquanto sodomitas contumazes, “pois no entender dos inquisidores nem todo fanchono era isento de culpa, mesmo não praticando a cópula anal, e nem todo indivíduo que a cometesse era culpado de sodomia, a exemplo dos violentados, dos episódicos e dos sinceramente arrependidos” (VAINFAS, 2017, p. 339).

Conforme Wallas Jefferson de Lima, “ao insistir no sexo anal com emissão de sêmen *intra vas* como autêntico ato sodomítico, a Inquisição acabou prisioneira de uma anatomia dos atos sexuais, da mecânica ejaculatória, tomando por base o modelo heterossexual de cópula” (LIMA, 2014, p. 66). Com isso, prossegue o autor: “talvez sem se dar conta, criou um alibi para que muitos homens escapassem da pena máxima, ou seja, a fogueira. A Inquisição tornou-se vítima de sua própria armadilha, dado que, por vezes, os sodomitas burlavam sua casuística por meio de estratagemas” (LIMA, 2014, p. 66), como, por exemplo, evitando dizer que haviam derramado sêmen no vaso traseiro do parceiro, ou que não se lembravam da quantidade de vezes que praticaram o nefando.

O recrudescimento da intolerância ao pecado nefando da sodomia atingirá seu ápice na Idade Moderna, sobretudo a partir do século XVI, ocorrendo uma mudança drástica na ação persecutória, fruto não somente do endurecimento do discurso eclesiástico de outrora, como também das próprias leis seculares dos Estados Modernos (VAINFAS, 2017, p. 204). Fosse pela estreita ligação entre Igreja e Estado, fosse pelo processo centralizador de ambos, o fato é que esses poderes, na Época Moderna, estavam mais unidos do que nunca no combate à sodomia (PINTO, 2015, p. 99).

Desse modo, a relação entre pessoas do mesmo sexo foi criminalizada na Europa não só pela Igreja Católica, como também pela justiça civil, tanto de Estados cristãos quanto protestantes. Na Inglaterra do século XVI (nação das mais tolerantes aos sodomitas), uma lei estabelecia que todo aquele que dormisse carnalmente com judeus, animais ou pessoas do mesmo sexo seria condenado a pena de morte por meio de

“sepultamento vivo” (VAINFAS, 2017, p. 203). Entretanto, o exemplo mais bárbaro e chocante dessa intolerância vem da Holanda calvinista que só entre 1730 e 1732 – ou seja, num íterim de apenas dois anos – prendeu 300 sodomitas, dos quais 70 deles tiveram o fim trágico da pena de morte (MOTT, 1992, p. 704).

Em Portugal, as *Ordenações do Reino* demonstraram o recrudescimento na perseguição aos sodomitas. As *Ordenações Afonsinas* (1446) diziam que de todos os pecados, “bem parece ser mais torpe, sujo e desonesto o pecado da Sodomia”, condenando à fogueira todo homem praticante de tal crime, independentemente da posição social, “feito por fogo em pó, por tal que já nunca de seu corpo e sepultura possa ser ouvida memória” (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1446, p. 53-54). Eis que tais *Ordenações* reiteravam o discurso da tradição cristã ao associar o pecado nefando aos castigos divinos, entendido como um atentado contra a natureza e contra a Lei de Deus. As *Ordenações Manuelinas* (1521) apresentaram-se mais bem sistematizadas e com uma série de inovações. Ratificaram a pena de morte, acrescentando o confisco de todos os bens dos réus sodomitas para a Coroa portuguesa, além de condenar à infâmia e inabilidade para ocupar cargos públicos todos os filhos e netos dos culpados, equiparando a sodomia ao crime de lesa-majestade (ORDENAÇÕES MANUELINAS, 1521, p. 47-49). Já nas *Ordenações Filipinas* (1595-1603) foram ratificadas as penas anteriores. Para os delatores, no entanto, houve um aumento da premiação. Se no *Código Manuelino* era previsto um terço da fazenda do réu, ou cinquenta cruzados como recompensa, agora a lei previa o recebimento da metade da fazenda do réu condenado, ou cem cruzados, pagos pelo próprio poder real, quando o culpado não possuísse fazenda e já estivesse preso. Mantinha a pena anterior de confisco de bens e degredo para sempre do Reino português para quem soubesse e não denunciasse os suspeitos de sodomia. As *Ordenações Filipinas* vão criminalizar também o pecado de molície, que não constava nas duas ordenações anteriores, prevendo o castigo de degredo para as galés e outras penas

extraordinárias, “segundo o modo e perseverança do pecado” (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1603, p. 1162-1164).

Vemos claramente, analisando as *Ordenações do Reino*, como Portugal foi recrudescendo as penalidades ao pecado nefando. Entretanto, apesar da rigidez das leis, nenhum processo referente ao âmbito da justiça secular foi encontrado para comprovar a severidade da pena de morte na fogueira contra sodomitas. Luiz Mott apresenta duas hipóteses para explicar a ausência de tal documentação: a primeira seria a de que os processos foram queimados juntos com os condenados, prática comum em outros países, para que nenhuma memória, de fato, restasse de réus tão infames, ou; a segunda hipótese de que a lei em Portugal, embora severa, não passou de “letra morta”, diferentemente da Espanha que executara uma centena de sodomitas por meio da justiça civil (MOTT, 1992, p. 705).

Contudo, em 1536, quando o Tribunal da Inquisição foi estabelecido em Portugal, o pecado de sodomia não constava na lista de delitos, o qual só seria incluído no Regimento de 1613 e mais bem sistematizado na legislação regimental de 1640. Mas essa ausência, num período inicial, não impedia que os inquisidores julgassem os acusados, pois eram amparados por breves papais e alvarás régios (GOMES, 2010, p. 64-65). Na Idade Moderna, inspirado nos moldes medievais, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, liderado pela Igreja e pelo Estado, agiu, sobretudo, na Península Ibérica. O tribunal era criado com a principal justificativa de punir aqueles que cultuavam, secretamente, o judaísmo, os chamados cristãos-novos (NOVINSKY, 2009, p. 21-24).

O primeiro Regimento da Inquisição portuguesa, datado de 1552, ou seja, dezesseis anos após a fundação oficial da Inquisição, nada tratava sobre o delito de sodomia, tampouco o Regimento do Conselho Geral de 1570. Isso não significou uma ausência persecutória ao “abominável pecado”, pois os Breves Apostólicos de Pio IV (1562), Gregório XIII (1574) e Paulo V (1613) permitiam a formalização das competências inquisitoriais, além dos alvarás régios (MOTT, 1992, p. 707).

Na primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil, feita pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, em 1591, o monitório utilizado – provavelmente baseado no Regimento de 1552 ou no Edital da Fé de 1571 – já mencionava as culpas de sodomia (VAINFAS, 1997a, p. 21). Desse modo, a falta de legislação regimental contra o nefando possibilitou uma ação inquisitorial “pouco sistemática e arbitrária” no julgamento de tal pecado, e não, ao contrário do que possa parecer, uma ausência persecutória, o que fica evidente já no século XVI, quando 146 sodomitas foram presos pelos tribunais inquisitoriais de Lisboa, Évora e Coimbra (MOTT, 1992, p. 707 e 736).

Apesar da ausência de referências à sodomia no primeiro Regimento, D. João III, em 1553, estabeleceu uma provisão, confirmada em 1560, que reconhecia a competência da Inquisição no julgamento da matéria nefanda (GOMES, 2010, p. 65). “Crime de foro misto, ou seja, pertencente ao foro da justiça secular e eclesiástica a um só tempo, a sodomia passava, através da concessão do rei, ao poder e alçada da Santa Inquisição para que esta julgasse aqueles delitos conforme o Direito e as Ordenações” (PINTO, 2015, p. 114). Será a partir do Regimento de 1613 de D. Pedro de Castilho, elaborado no período que Portugal estava sob o domínio da Coroa de Castela, que a Inquisição tratará, definitivamente, da matéria nefanda. Orientava os inquisidores a procederem com os culpados “de qualquer grau, preeminência e qualidade” na mesma forma que nos crimes de heresia e apostasia, sendo permitido ao Inquisidor utilizar também das penas do direito civil previstas nas *Ordenações do Reino*. E, instruía que não fossem ouvidas denúncias referentes ao pecado de bestialidade e de molícias, salvo quando estivessem imbricadas com o pecado nefando (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO/1613, 1996, p. 659). Por sua vez, o Regimento de 1640 – o mais longo da história do tribunal –, que vigorou até 1774, apresentou-se mais bem sistematizado e aperfeiçoado, ratificando o modo de se proceder com os culpados de qualquer estado, grau, qualidade, preeminência e condição (REGIMENTO DO

SANTO OFÍCIO/1640, 1996, p. 871), conforme previsto no Regimento anterior.

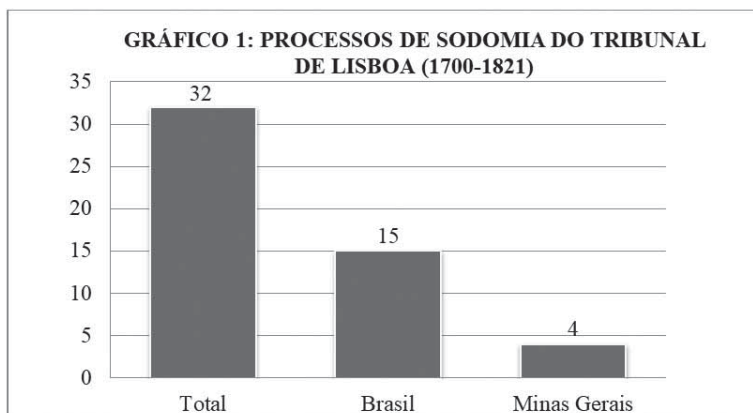
As penalidades mais rigorosas incorriam sobre aqueles considerados devassos, “escandalosos”; praticantes do nefando durante muitos anos, ou reincidentes após suas confissões com as devidas provas convincentes. Eram esses que estavam sob a alçada inquisitorial e que poderiam sofrer as mais variadas punições: tortura, confisco de bens, açoites públicos, degredo, auto de fé e a temível pena capital. A penalidade máxima da fogueira era, assim, destinada tanto aos que, apresentados pela segunda e terceira vez tivessem contra si provas legítimas de tais lapsos, por isso tido como incorrigíveis, quanto aos chamados presos convictos. O quarto e último *Regimento* da Inquisição de 1774 ratifica, praticamente, toda legislação de 1640 referente ao delito de sodomia. Em suma, sobre o pecado nefando da sodomia, cabia aos inquisidores perscrutar cada denúncia ou confissão a fim de descobrir a consumação ou não do ato sodomítico perpetrado, sobretudo, entre dois homens.

## **A sodomia em números em Portugal e nas terras brasílicas**

No Reino português, mais de 40.000 pessoas foram processadas pelos tribunais inquisitoriais (de Lisboa, Évora e Coimbra) e mais de 1000 morreram na fogueira (MOTT, 1992, p. 703). De acordo com o levantamento pioneiro de Luiz Mott e ainda não superado, das 4419 denúncias contra sodomitas registradas nos *Cadernos de Nefandos*, 447 desembocaram definitivamente em processos, e, destes, 30 receberam a terrível pena de morte (MOTT, 1992, p. 704-709). Ainda segundo Mott, depois dos judeus, as principais vítimas da Inquisição, “os sodomitas foram o grupo que mais sofreu nas garras deste monstro sagrado” (MOTT, 1992, p. 709), pois a sodomia constituiu-se como o único

crime moral passível de receber a pena da fogueira pelo Santo Ofício (GOMES, 2010, p. 66).

Ao fazer uma pesquisa simples<sup>1</sup> *online* no ANTT, localizamos os números do gráfico a seguir de processos de sodomia do Tribunal de Lisboa entre 1700 e 1821. Inicialmente encontramos o resultado de 37 processos, mas ao excluirmos aqueles nomes que se trata apenas de sumários, sem desfecho processual, o número reduziu para 32 processados pelo Tribunal de Lisboa. Destes processos, 15 se referem ao Brasil colônia, os quais 4 são pertencentes à região de Minas Gerais:



Fontes: ANTT. IL. Proc. 10006, 209, 1486, 2664, 938, 590, 14016, 11716, 11699, 11484, 11204, 11200, 10533, 2666, 5106, 5385, 5869, 2694, 45, 2695, 2707, 8900, 8760, 8434, 7035, 6478, 12894, 11607, 2805, 5708, 205, 10426.

A criação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal coincidiu com o início do processo de colonização do Brasil. Nos dois primeiros séculos, estendeu sua ação persecutória até a colônia, sobretudo, por meio das visitas. Já no início do século XVIII, a hierarquia eclesiástica viu-se obrigada a formular leis mais rigorosas para enquadrar os pecadores da colônia. Dessa forma, em 1707, D. Sebastião Monteiro da Vide

1. Foram digitadas em “pesquisar documentos” as palavras-chave: processo, sodomia e Lisboa, e marcamos na opção “entre as datas” o recorte temporal de 1700-1821. Dessa forma, apareceram 37 nomes, mas excluindo aqueles que se trata de sumários o número caiu para 32.

elaborou as *Constituições do Arcebispado da Bahia*. Desastres e calamidades divinas poderiam assolar aquela sociedade colonial caso houvesse algum sinal de tolerância com “tão péssimo e horrendo o crime de sodomia [...] indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado, em que se não pode falar, quanto mais cometer [...] feio até ao mesmo demônio” (VIDE, 1707, parágs. 958- 959). Reiteravam a ausência de razão dos sodomitas, a rapidez e o segredo das diligências, assim como a prisão dos delinquentes e a competência do Santo Ofício frente às investigações. Quanto à expressão que relaciona a sodomia enquanto um pecado ou crime “feio até mesmo ao Demônio”, trata-se de um exagero linguístico que objetivava aumentar ainda mais o grau de torpeza do delito e daqueles que ousassem praticá-lo.

As *Constituições* foram elaboradas e divulgadas no momento inicial de exploração e povoação da capitania de Minas Gerais. Os primeiros achados de ouro na região datam dos anos finais do século XVII. Tão logo as jazidas do sertão de Minas revelaram-se muitíssimo rendosas, atraindo o interesse oficial da Coroa e de homens de todas as castas, procedentes de São Paulo e demais capitanias da colônia (HOLANDA, 2003, p. 295-297). Até 1720, aproximadamente, o processo de povoamento foi caracterizado como desordenado e instável, período em que se consolidam as instituições políticas e o aparato administrativo, e ainda, de fundação das paróquias que iriam regulamentar a vida religiosa dos mineiros (FIGUEIREDO, 1997, p. 16-17).

Nesse contexto, a Igreja Católica procurava atuar rigorosamente no combate às relações extraconjugais que obstruíam o modelo de família legítima, representada pelo sacramento do matrimônio tão defendido no Concílio de Trento. Assim, a Igreja criava vários mecanismos coercitivos para controlar a vida da população mineira. As visitas diocesanas seriam o instrumento mais eficiente da ação disciplinadora e se encontravam reguladas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Procediam na forma de uma devassa, cuidando nessas visitas de “conferir a situação das igrejas e o comportamento dos clérigos locais.

Além dessas atribuições, procuravam também organizar um pequeno tribunal, no qual denúncias contra criminosos eram recebidas, compiladas e punidas” (FIGUEIREDO, 1997, p. 47).

Em relação aos homens e mulheres processados pelo Santo Ofício, conforme a historiadora Anita Novinsky, foram 1076 indivíduos presos, entre homens e mulheres no Brasil colonial. Destes, a maioria foi acusada de judaísmo, sobretudo na primeira metade do século XVIII: 268 homens e 202 mulheres, enquanto no pecado nefando, no período setecentista, totalizam cerca de 10 pessoas processadas. No delito de sodomia, registrou-se um total de 44 (5,66%) homens e 6 mulheres (2,01%) presos. Os maiores números de processos são referentes ao século XVI: 19 homens e 5 mulheres, curiosamente quando o delito ainda não constava no rol das transgressões regimentais, convém sublinhar, mas já previsto nas *Ordenações do Reino* desde o século XV. No século XVII temos 12 processos envolvendo homens. Já no século XVIII, 9 homens e uma mulher (NOVINSKY, 2001, p. 46). A repressão às moralidades no Brasil colonial, sem dúvida, não atingiu o patamar da atuação inquisitorial ibérica entre os séculos XVI e XVIII. No período setecentista, os índices localizados por Novinsky no pecado de sodomia são os menores quando comparados aos séculos anteriores.

Com relação à metrópole, Luiz Mott reconstruiu os locais de encontros dos fanchonos lisboetas. O autor defende a existência de uma “subcultura gay”, organização em nichos entre os amantes do mesmo sexo, entendida enquanto um subgrupo minoritário que compartilhava certa identidade entre si, distinguível da sociedade geral. Num dos locais próprios para os encontros sodomíticos, a casa de Manuel Figueiredo destacou-se (na primeira metade dos seiscentos) por ter sido onde se reuniam os homossexuais mais afeminados. Alguns dos sodomitas que frequentavam o lugar vestiam trajes de mulher, se apresentavam com nomes de mulher, usavam maquiagem, andavam de salto alto, assentavam-se com as pernas cruzadas, dançavam e cantavam de maneira bem característica do universo feminino. Assim, nesses “nichos privativos”, os fanchonos



portugueses adotavam uma série de traços materiais e comportamentais peculiares (MOTT, 1988, p. 120-139).

Ronaldo Vainfas elabora um quadro das pouquíssimas condições de privacidade dentro das próprias residências coloniais, pois, nos modelos de casas desse período, o lugar de morar estava inseparável do lugar de trabalho. Além disso, o reduzido número populacional nas vilas contribuía para que as vivências particulares fossem alvo do conhecimento geral da sociedade. O medo era instaurado entre a população, levando os indivíduos a delatar vizinhos, parentes, rivais econômicos ou desafetos particulares, numa sociedade atenta à vigilância das relações mais íntimas (VAINFAS, 1997b, p. 226). Entretanto, confrontando Luiz Mott, para Vainfas, não houve no Brasil uma “subcultura” homoerótica, tampouco na capitania de Minas Gerais, embora caracterizada pela intensa vida urbana: “talvez porque as vilas mineiras fossem mesmo acanhadas em comparação com as principais cidades europeias ou hispano-americanas, ou porque a repressão à sodomia no Brasil jamais atingiu o nível das perseguições noutras partes” (VAINFAS, 2007, p. 524).

Em 1776, a população de Minas chegava aproximadamente a 320 mil habitantes, e em Vila Rica, no início do século XIX, o número era cerca de 8.860 (VAINFAS, 1997b, p. 228). Nessas terras rústicas – sem os grandes centros urbanos, tampouco os grandes bordéis típicos da Europa –, as relações sodomíticas ficaram caracterizadas por cópulas episódicas, aventuras efêmeras e abusos sexuais, ligadas, sobretudo, ao fluxo de pessoas que imigravam para a região em busca de ouro e à violência típica da escravidão negra (VAINFAS, 2007, p. 524).

## **As denúncias de sodomia em Minas Gerais**

Desde o início de ocupação, Minas Gerais abrigara uma diversidade vasta de gentes, atraída pela sede insaciável do ouro. Em 1711, André João Antonil relatou o processo das primeiras ocupações em torno

das jazidas auríferas: “dizem que mais de trinta mil almas se ocupam, umas em catar, e outras em mandar catar nos ribeiros do ouro, e outras em negociar, vendendo e comprando o que se há mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar” (ANTONIL, 1711, p. 167). Relatava ainda a heterogeneidade daquela sociedade que então se formava:

Cada ano, vêm nas frotas quantidade de portugueses e de estrangeiros, para passarem às minas. Das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil, vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios, de que os paulistas se servem. A mistura é de toda a condição de pessoas: homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não têm no Brasil convento nem casa (ANTONIL, 1711, p.167).

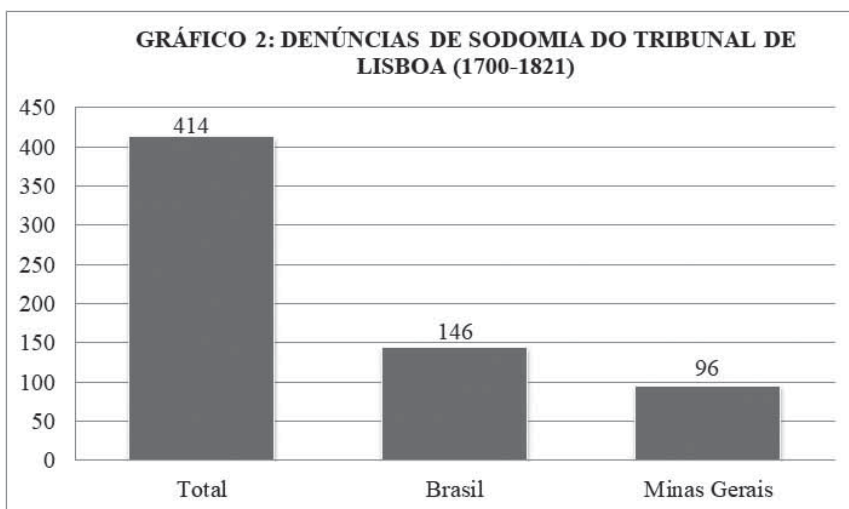
Nesse contexto inicial em que imperava a ausência de vigilância e fiscalização, podemos imaginar que os deleites sexuais ocorriam nos mais recônditos lugares. Em 1733, na região de Mata Cavalos da comarca de Vila Rica, dois escravos foram flagrados entre as pedras de uma cachoeira praticando o “ato torpe de sodomia”. A testemunha ocular relatou que o escravo Antônio Courano (de alcunha o cabeça) estava sendo paciente no ato com outro escravo que veio da Bahia, mas não sabia o nome. Ao presenciar aquela cena sexual no meio da natureza, a testemunha foi até os escravos e deu muita pancada no escravo Antônio Courano, mas não conseguiu fazer o mesmo com o escravo agente “por ele fugir com velocidade” (ANTT. IL. DD, cx. 1634/ 16921, fl. 2 v.). Assim, a documentação inquisitorial faz emergir riquíssimos relatos das vivências mais íntimas dos moradores de Minas Gerais setecentista. Através dela podemos conhecer e interpretar as mentalidades e moralidades cristãs que levavam aquelas pessoas até os agentes do Santo Ofício para denunciar ou confessar as culpas que transgrediam as doutrinas católicas.

A respeito do número de denúncias inquisitoriais, o trabalho hercúleo de Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa, na forma de um inventário onomástico dos denunciados, identificou um total de 989 denúncias em Minas Gerais, através de análises exaustivas nos *Cadernos do Promotor (CP)* e *Documentação Dispersa (DD)*, entre os anos de 1692 e 1820 (RESENDE; SOUSA, 2015, p. 12). Ressaltamos a intensa pesquisa dos autores ao vasculharem minuciosamente essa vasta documentação do Tribunal de Lisboa, para só então selecionarem o material referente às Minas Gerais. No delito de sodomia, foram localizadas pelos autores 40 denúncias – incluindo aqui aquelas que terminaram em processos.

Para além dessa documentação, nos *Cadernos de Nefandos* – livros específicos para as denúncias de sodomia, assim como os *Cadernos dos Solicitantes* que eram específicos somente ao delito de solicitação, a denotar a gravidade que era atribuída a ambos os delitos<sup>2</sup> – localizamos 56 denúncias por sodomia relativas à região mineira. Entretanto, esse número pode ser ainda maior, pois o *Caderno de Nefandos* nº 18 – que também abarcaria o recorte temporal desta pesquisa – não foi localizado desde 1990, conforme consta no *site* do ANTT. Desse modo, totalizam 96 denúncias por sodomia em Minas Gerais. Dessas, apenas 4 se tornaram processos, número que contrasta com a maioria esmagadora de denúncias que foram arquivadas.

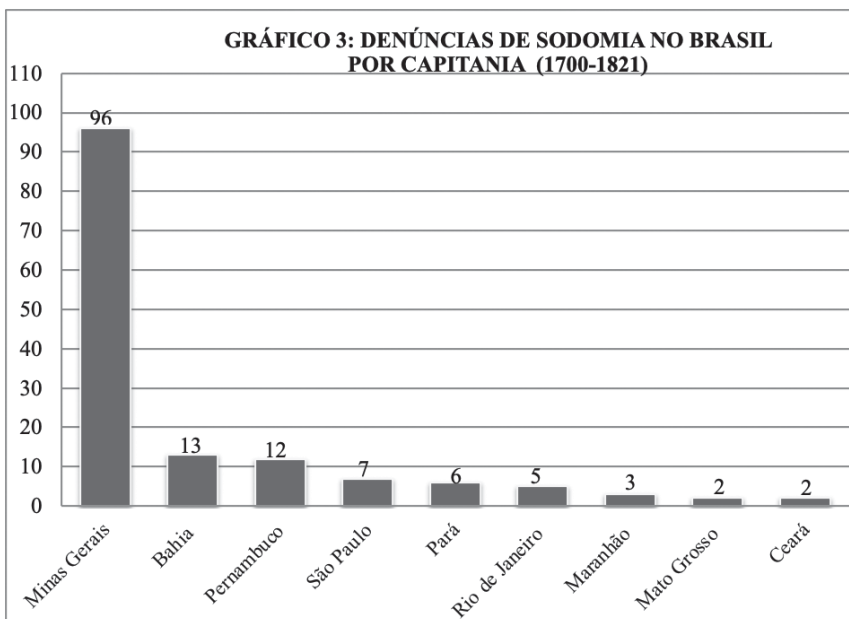
---

2. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2299846>. Acesso em: 19 nov. 2021.



Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 109, liv. 301; c. 110, liv. 302; c. 120, liv. 312; c. 130, liv. 319; c. 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1591, 1594, 1605, 1607, 1615, 1618, 1625, 1629, 1634, 1640, 1642, 1644, 1649, 1650. C. N., liv. 143, 144, 145, 146, 821. Procs., 205, 2826, 2805, 5627, 5708, 10426.

Como demonstra o gráfico 2, encontramos 414 denúncias de sodomia referentes ao Tribunal de Lisboa, em que 146 pertencem ao Brasil e, dentre essas, 96 correspondem às Minas Gerais. Os dados numéricos, porém, não trazem a verdade última das relações sexuais sodomíticas. Além do problema das fontes, devemos levar em consideração que provavelmente muitos indivíduos não procuravam os agentes da Inquisição para denunciarem ou confessarem suas culpas, dominados pelo medo ou por outras razões. Além disso, é preciso uma investigação mais ampla e aprofundada das outras capitanias brasileiras para que assim tenhamos um panorama mais completo dos sodomitas implicados pela Inquisição no Brasil setecentista, tendo em vista que a eminente pesquisa aqui utilizada de Maria Leônia C. de Resende e Rafael J. Sousa nos *Cadernos de Promotor e Documentação Dispersa* teve por objetivo investigar somente os acusados pelo Santo Ofício na região de Minas Gerais. Portanto, é muitíssimo provável que exista um número de denunciados maior em relação às outras capitanias no delito de sodomia.



Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 109, liv. 301; c. 110, liv. 302; c. 120, liv. 312; c. 130, liv. 319; c. 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1591, 1594, 1605, 1607, 1615, 1618, 1625, 1629, 1634, 1640, 1642, 1644, 1649, 1650. C. N., liv. 143, 144, 145, 146, 821. Procs., 205, 2826, 2805, 5627, 5708, 10426.

\* Adotamos como critério a separação geográfica das denúncias pelos termos administrativos. Convém ressaltar que esses marcos se alteraram durante o século XVIII.

O gráfico 3 apresenta as denúncias distribuídas conforme cada região do Brasil. Os 96 casos registrados em Minas Gerais aparecem liderando com larga discrepância as demais denunciaçãoes. Em seguida aparece a capitania da Bahia (13 denúncias), Pernambuco (12), Grão-Pará (6), São Paulo (7), Rio de Janeiro (5), Maranhão (3), Mato Grosso (2) e Ceará (2), respectivamente. O Alvará de 1714 decretou o início de criação das primeiras comarcas da capitania (COSTA; ROSÁRIO, 2014, p. 17).

Em Minas Gerais, das 96 denúncias e confissões que localizamos: 17 delas (17,7%) se referem apenas à sodomia imperfeita; 9 (9,4%) são

referentes à sodomia perfeita e imperfeita, ou seja, quando os indivíduos mantinham tanto relações sexuais homo quanto heterossexuais; e, 70 dos casos (72,9%) envolvem majoritariamente apenas sodomia perfeita, isto é, as relações entre pessoas do mesmo sexo, conforme o gráfico a seguir.



Fontes: ANTT. IL. C.P., c. 109, liv. 301; c. 110, liv. 302; c. 120, liv. 312; c. 130, liv. 319; c. 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1591, 1594, 1605, 1607, 1615, 1618, 1625, 1629, 1634, 1640, 1642, 1644, 1649, 1650. C. N., liv. 143, 144, 145, 146, 821. Procs., 205, 2826, 2805, 5627, 5708, 10426.

Sodomia imperfeita ou sodomia imprópria, assim a teologia católica enxergava o coito anal heterossexual, amenizando a gravidade do delito nefando quando este envolvia casais do sexo oposto ou, nas palavras de Ronaldo Vainfas, dissolvendo a heresia (VAINFAS, 2017, p. 339). Para o autor, prova cabal do desdém do tribunal lusitano quanto às nefandices heterossexuais pode ser averiguada na quantidade de processos praticamente inexpressivos. A respeito dessa escassez, Vainfas indaga se seriam raros os coitos anais entre homens e mulheres, ou se eram esses casais mais discretos em vista dos fanchonos. E responde que é “impossível dizê-lo, embora homens e mulheres talvez fossem menos dados a cópula nefanda, e mais discretos ao fazê-la, que os ‘perfeitos sodomitas’” (VAINFAS, 2017, p. 341). Na América portuguesa,

foram processadas ao longo dos séculos cinco pessoas por sodomia imperfeita, porém somente dois homens foram mais seriamente arguidos (VAINFAS, 2017, p. 342). Ainda para o autor, as denúncias e confissões de sodomia imperfeita foram inexpressivas na colônia do século XVI ao XVIII.

Muitos dos casos vieram à tona através de confissões, pois, apesar da misericórdia do tribunal para com os pecadores praticantes da cópula anal heterossexual, o medo da punição por sodomia aterrorizava a todos. Na região das Minas, vemos os mais variados tipos de desfechos nas relações, fossem das esposas que denunciavam seus maridos, fossem dos escravos e escravas confessando as violências de seus senhores. Mas, em geral, segundo Vainfas, esses infelizes se apavoravam à toa (VAINFAS, 2017, p. 341), porque a justiça inquisitorial no máximo admoestava-os a não pecar mais no nefando. Ao decidir que competia ao Santo Ofício o combate à sodomia imperfeita, embora teoricamente fosse mantida a coerência com a repugnância ao sexo anal, na prática a lei só sentiu seu efeito sobre os amantes do mesmo sexo, sobretudo, masculino. A Inquisição julgava assim o delito de sodomia, estabelecendo dois pesos e duas medidas. Apesar disso, não foram raros os casos de denúncias e confissões de sodomia heterossexual.

A declaração condenatória de Deus para Eva: “multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará”<sup>3</sup>, parece ter sido um fado doloroso para muitas mulheres nas Minas setecentistas, vitimadas sexualmente no dia a dia pela dominação de seus maridos. Em Sabará, 1778, Manoel Alves Pinheiro, tenente, foi denunciado por sodomia, barbaridades e judiarias. O denunciante que assistia em sua casa narra uma série de atrocidades que Manoel Pinheiro cometia com os escravos e com a própria mulher, chegando a violentá-la sexualmente certa vez com um cabo de martelo. A testemunha vira o tenente

3. Disponível em: [https://www.suabiblia.com/genesis\\_3/](https://www.suabiblia.com/genesis_3/). Acesso em: 18 ago. 2019.

castigar um escravo na “gonilha”<sup>4</sup> por quatro dias. Em outra ocasião, obrigou o escravo a pegar no seu membro “até ficar duro e depois rebolar”, e quando não fazia o açoitava. Feito isto, deu ordem a dois escravos para capá-lo ao que o dito escravo castigado começou a gritar de dor e os outros escravos seus parceiros rogaram para que o senhor não fizesse aquilo, pois “era criatura humana”. Tudo isso porque tinha o costume de “judiar” dos escravos quando estes não consentiam nos seus desejos sexuais. E, quando tinha raiva de qualquer escravo dava-lhe de comer “frago” (excremento) de gente, de cachorro ou porco. Numa outra ocasião, ouvindo uns gemidos e choros, veio uma filha do tenente pedir para que ele testemunhasse e acudisse sua mãe, que seu pai a estava matando. E, indo ele socorrer, viu a mulher deitada de costas e o dito Pinheiro com um martelo na mão, ao que saiu para a roça, deixando a mulher aos prantos, que disse que queria ir embora daquela casa “pois já não podia com semelhantes judiarias” e que o marido lhe tinha metido o cabo do martelo pelo vaso.

Outro caso bárbaro de sodomia imperfeita era praticado por Jacinto da Costa Telles – homem branco, natural de Portugal – em Itabira, 1770. Sua mulher, Ana Maria, preta forra, o denunciou por duas vezes, e, nessas duas vezes, suas denúncias parecem um pedido desesperado de socorro. Jacinto dizia para Ana Maria que “era senhor do seu corpo, e que podia usar de ambas as vias”, obrigando-a, assim, a consentir no pecado de sodomia: “com o pretexto de que quem era casado tinha liberdade para usar das duas vias e sem embargo”. Tendo o consentimento negado, Jacinto da Costa Telles começou a “maltratá-la com pancadas e uma vez lhe abriu a cabeça com um pau e de outra vez lhe deu uma cutilada<sup>5</sup> com uma espada, e com uma faca a quis matar de sorte que se viu precisa a fugir para não viver em tal torpeza” (ANTT.

4. Instrumento que prendia o pescoço do escravo numa argola de ferro. Ver: SANTOS, Wilson Pereira dos. Técnicas da tortura: punições e castigos de escravos no Brasil escravista. *Enciclopédia Biosfera*, Centro Científico Conhecer - Goiânia, v.9, N.16; p. 2396, 2013.

5. Golpe de cutelo, faca, sabre, espada etc.



IL. CN., c. 20<sup>o</sup>, liv. 145, fl. 450). A mulher, foragida, denuncia a violência do marido, acrescentando também que uma vez este lhe quebrara um braço. O marido, por meio da justiça, ainda tenta levá-la para casa, mas Ana Maria, resistente, alega perante o vigário da vara de Vila Rica as causas da sua fuga. Porém, inconformado com a separação, o marido fez alguns requerimentos para que ela voltasse à sua companhia. E mesmo ela reiterando, na presença de seu marido, as causas porque não “fazia vida” com ele, o vigário a obrigou voltar para casa. Tão logo o dito Jacinto da Costa Telles tornou a praticar o pecado de sodomia a força com sua mulher, principalmente quando ela estava dormindo. Mais uma vez, Ana Maria corajosamente fugiu de casa, do que resultou segunda denúncia na cidade de Mariana em 1772 (ANTT. IL. CN., c. 20<sup>o</sup>, liv. 145, fl. 437).

O intenso fluxo migratório para as terras mineiras, causado pela busca incessante de ouro e diamantes, resultou numa amálgama de etnias com enorme concentração de escravos na região, que, de acordo com Ronaldo Vainfas, “nos meados do século XVIII, chegavam a 70% de uma população de 266.668 habitantes” (VAINFAS, 2007, p. 521). Segundo Luiz Mott, “nas Minas Gerais, em 1719, no Morro de Vila Rica, os escravos do sexo masculino representavam 91% da população” (MOTT, 1988, p. 34). Para este autor, o número reduzido de mulheres teria sido um fator favorável aos relacionamentos sexuais entre homens, que predominantemente, como veremos a seguir, estiveram entrelaçados à violência da escravidão negra. Desta forma, “Minas foi palco privilegiado do que ocorria nas regiões escravistas do período: violências inauditas contra os negros, revoltas, sedições e abusos sexuais de variada sorte” (VAINFAS, 2007, p. 521). O mundo do cativo permeia praticamente todas as denúncias inquisitoriais de sodomia.

Predominam as denúncias em que o escravo aparece sendo o passivo da relação com o senhor ativo. Em Congonhas do Campo, 1761, João de Sousa, vendedor de toucinhos, denunciou ao vigário João Soares de Brandão que ao adquirir seu escravo Caetano por meio de uma

barganha com Bento Luiz de Mattos, o achou “com a via traseira arrombada, e mostrando-o a vários cirurgiões nenhum deles (*disseram*) nome que ferida pudesse ser, senão todos que era infecção” (ANTT. IL. CN., liv. 145, nº 20, fl. 357)<sup>6</sup>. O negro disse que a ferida fora causada pelo membro viril do seu ex-senhor. Este ainda era concubinado há anos com um tal de Inácio de Oliveira Cabra, segundo os relatos do escravo. E, quando o cúmplice não estava em casa, Bento Luiz de Mattos pegava seu escravo Caetano de noite e o levava para a cama “e se punha nele, de sorte que arrombou a via uma e muitas vezes de modo que esteve em termos de morrer, recomendando ao dito crioulo que não dissesse nada a ninguém senão que o havia de castigar” (ANTT. IL. CN., liv. 145, nº 20, fl. 357).

Muitos escravos, num ato de insurgência, denunciaram ao Santo Ofício os maus tratos sexuais dos quais eram vítimas por muitos anos, enquanto passivos das relações. Na Vila do Carmo, 1739, o escravo Francisco de nação Angola, de 20 anos de idade, denunciara seu senhor Manoel Barbosa Sobral por cometer com ele o pecado de sodomia, sendo ele, cativo, o passivo e seu proprietário o ativo: “o que fizera levado do temor de ser escravo e respeito ao seu senhor, e não por sua vontade [...], e não sabia quantas vezes, nem quantos anos cometera tal delito” (ANTT. IL. CN., liv. 144, nº 19, fl. 445)<sup>7</sup>.

Homens poderosos, homens casados, o desejo nefando não fazia distinção de classe social nem de estado civil. Em Furquim, 1791, João dos Reis do Nascimento, homem casado com Ana Maria, foi incriminado por seu próprio sogro, Luís Manuel Oliveira, de praticar o pecado nefando de sodomia com “perfeita penetração”, não só com um cativo chamado Inocência, como também com três dos filhos dele

---

6. (Congonhas do Campo/ S. Bartolomeu- 11 de julho de 1761).

7. (Vila do Carmo- 1 de dezembro de 1749).

denunciante, ou seja, cunhados do denunciado, sendo todos os rapazes eram pacientes e o denunciado sempre agente (ANTT. IL. Proc. 2826, fl. 2)<sup>8</sup>.

No Arraial do Tijuco, 1761, Miguel Inácio Geraldês, cabo de esquadra, foi denunciado por estar “amancebado” há muitos anos “pela via posterior” com seu escravo Anselmo (ANTT. IL. CN., liv. 145, nº 20, fl. 329)<sup>9</sup>. Segundo as testemunhas, desde que o militar adquiriu seu cativo começou a usá-lo “pela via detrás”. O escravo alegou que o senhor lhe prometia a alforria, e que por isso, embora contra sua vontade, consentira tantas vezes. Consta que Miguel Geraldês já havia, inclusive, alforriado uma escrava sua, com quem “se dizia publicamente pelos paisanos e pelos camaradas que ele dormia pela via detrás como se fosse pela dianteira [...], e diziam que ela mesma o confessara dizendo que lhe sofria este pecado nefando por lhe ter prometido alforria, a qual lhe deu” (ANTT. IL. CN., liv. 145, nº 20, fl. 347v). Entretanto, com Anselmo a relação foi mais profunda. Geraldês não cumpriu sua promessa de alforriá-lo, e ainda passou a demonstrar ações violentas de ciúmes. Numa delas, por vê-lo falar com outro soldado, o militar denunciado espancou e prendeu seu cativo em correntes de ferro. Quando o soltara, o deixou fechado dentro de um quarto, que trancava por fora. Dois soldados testemunharam ter visto, através da janela, o crioulo trancado no quarto. Sendo perguntado pelos soldados o motivo de Geraldês tê-lo soltado, o cativo Anselmo respondeu que seu senhor “o convidara para a cama e – suposto que não queria – como escravo, obedeceu. E lhe disse seu senhor que fosse fazer o gostinho, e se pôs em cima dele pelas costas, e que, a modo de mulher – por detrás –, o fornicara muito bem, e que ainda lhe doía a via do cu”, isto é, “como ficou o seu senhor satisfeito, o soltara” (ANTT. IL. CN., liv. 145, nº 20, fl. 339 e 340v).

8. (Freguesia do Bom Jesus do Monte de Furquim termo e bispado de Mariana/5 de outubro de 1791).

9. (Arraial do Tijuco/ Vila do Príncipe - 11 de dezembro de 1761 /31 de Março de 1762).

Em Congonhas do Campo, o soldado João Guilherme de Melo (ANTT. IL. CP., c. 120, liv. 312, fl. 274) foi acusado de cometer repetidos atos de sodomia com dois escravos e um menino branco chamado Francisco Rodrigues (de dez ou doze anos de idade), amarrando e violentando suas vítimas que esperava pelo caminho. O pai do menino é quem faz a denúncia, em 1747, enviando uma carta ao comissário geral do Santo Ofício e relatando que seu filho estava indo à missa num domingo, a cavalo, quando João Guilherme o abordou de forma abrupta pelo caminho com uma espingarda e o levou a uma capoeira de mato:

e o fornicou pelo cu, [...] e o depois de o fazer o quis matar de que diz que o não fazia por ele ser pequenino, e o fez ir apanhar o cavalo e que fosse para a missa, porque ele donde estava o estava vigiando. Rompeu-lhe as carnes do cu e quando se viu estava com a serventia toda de fora mais negra que um chapéu, esvaindo-se em sangue, de que a mãe o curou (ANTT. IL. CP., c. 120, liv. 312, fl. 275).

Na carta, o pai deixa explícito seu ódio pelo denunciado, alegando que seria capaz de matá-lo se não pagasse pelo que causou ao seu filho. Podemos supor os males que causara, inclusive, a sua própria honra enquanto patriarca da família. Após a denúncia, é aberta uma diligência para o sumário das testemunhas. O pai detalha mais a violência ocorrida contra seu filho. Outras testemunhas também confirmam a violência contra os dois escravos mencionados pelo pai, e assim eles também são chamados a depor. Um dos escravos, Francisco Fula, disse que levando um recado de seu senhor à casa de um padre, no meio do caminho saiu um homem de uma casa, pedindo ajuda para botar seu cavalo que estava lá dentro para fora. O escravo, voltado para sua obrigação para com os brancos, obedece ao homem desconhecido. E, ao entrar na casa, João Guilherme “lhe pegara por um braço, e puxara logo por sua faca com que o feriu na cara, e o lançou em terra, e lhe metera a faca pela via e, depois de tirar a faca, usara dele como se fosse

mulher alagado de sangue que lhe tinha feito na mesma via” (ANTT. IL. CP., c. 120, liv. 312, fl. 282v). Sem sentidos, após a violência sofrida, o escravo ainda montou a cavalo para retornar à casa de seu senhor, ficando tão enfermo que fora necessário sacramentá-lo.

Afamado de praticar atos consumados de sodomia, João Durão de Oliveira – homem solteiro, de 47 anos de idade – estaria prestes a ser alvo das investigações inquisitoriais no arraial de Antônio Dias, Comarca de Sabará, em 1741, que culminou em um processo. Por alguns engenhos e freguesias, era público e notório o “vício torpe e abominável” de Durão, acostumado a acometer os escravos pelas “partes sinistras” – diziam uns – e a ser muito escandaloso, dando mal exemplo a todos – diziam outros. Não tardou para que seus escândalos fossem formalmente lavrados nos autos da justiça inquisitorial. Segundo o primeiro testemunho de um homem – que vivia de vistoriar negros dos senhores de engenho – um crioulo de 10 anos de idade queixara-se que João Durão de Oliveira o acometeu e o quis levar a força para praticar o pecado de sodomia, “prometendo-lhe várias coisas em pagamento”, mas o crioulo não consentiu. As denúncias reiteraram vários tipos de violências sexuais que tinham na cor de suas vítimas uma definição muito precisa, ao serem corriqueiras no dia a dia da vida de muitos escravos pretos. Uma testemunha alegou que João Durão teve “um moleque de nação Angola, por nome Pedro, e que este lhe morrera pelos muitos e constantes atos que com ele tivera” (ANTT. IL. Proc. nº 5708, fl. 8 v). Tinha atos torpes de sodomia com vários moleques mulatos e escravos aos quais prometia várias dádivas como, por exemplo, ceoulas entre outros objetos. Com um escravo por nome Manoel, João Durão o chamou para trás de sua casa querendo usá-lo pela via de trás, prometendo-lhe um canivete, mas o menino não quis consentir e fugiu. Não tivera a mesma sorte de fugir um mulatinho chamado Caetano, que afirmou ter praticado por três vezes atos consumados *per vaso preposterum* (ânus), enquanto paciente. O mulatinho, que deveria

ter cerca de doze anos a época dos acontecidos, ainda sofreu castigo de açoites dos seus donos por aquelas práticas nefandas.

Assim como muitos senhores, alguns padres também usavam de seus escravos para extravasarem seus desejos proibidos. Nas Minas Gerais, localizamos 9 casos de clérigos denunciados ou confessados por sodomia ao tribunal inquisitorial. O envolvimento de menores de idade é marcante nas relações dos padres, só com grande dificuldade conseguiríamos separar exatamente os casos equivalentes ao que hoje entendemos como pedofilia, pois ressaltamos que para além da inexistência desse conceito no período colonial, muitos padres e senhores mantinham relações sodomíticas tanto com adultos quanto com crianças. Em 1753, o sacerdote do Hábito de São Pedro André da Silva Ribeiro – natural de Itaboraí, Rio de Janeiro e morador em Lagoa Dourada – foi acusado por outro padre por inquietar para atos sodomíticos um preto seu chamado João, escravo ainda boçal<sup>10</sup>, que, com efeito, cumpriu sua vontade por várias vezes em cima da cama. Segundo Luiz Mott, a preferência dos senhores por escravos boçais se explicaria por: “desconhecendo os costumes dos brancos, aceitariam mais facilmente a sedução imaginando fazer parte de suas obrigações como escravos”. Ou ainda, prossegue o etno-historiador: “não falando a língua portuguesa nem conhecendo a gravidade do crime de sodomia, não corriam grandes riscos os senhores ao copularem com os boçais” (MOTT, 1988, p. 44). Porém, não foi o caso do escravo João, que mesmo sendo boçal foi se confessar e revelar tudo que ocorria entre ele e o sobredito padre, sendo assim advertido pelo confessor a não consentir novamente naqueles atos nefandos. Ao saber daquilo, o padre André Ribeiro lhe disse que não importava, pois toda vez que se confessava não era mais pecado, mas que não se confessasse mais com o mesmo

---

10. A expressão boçal era usada para designar os escravos negros, ainda não ladinos (nome dado aos escravos que já sabiam falar o português, tinham noções de religião e trabalhavam em algum ofício), recém-chegados da África e desconhecedor da língua do país. O sentido generalizou-se para o indivíduo sem instrução, sem cultura, ignorante.

confessor. E assim continuaram, até que se achando na mesma casa com um preto forro por nome Antônio dos Santos e outros escravos, foi o padre à porta da camarinha<sup>11</sup> do seu escravo João e o chamou: “vem cá, dá-me o cu, dá-me o cu, que quero foder”. Os demais escravos ouviram por estarem junto à camarinha e disseram: “arre com o padre, arre com o padre, tu és mulher do padre, tu és mulher do padre, arre com o padre” (ANTT. IL. CN, c. 20<sup>o</sup>, liv. 145, fl. 139). Uma moça carijó, por nome Rosa, disse também ter visto o que o dito reverendo fazia com o escravo de dia, por um buraco da casa. O padre, que era sempre agente na relação, parece ter deixado seu escravo em paz quando foi advertido – pelo mencionado preto forro Antônio dos Santos – que ele haveria de morrer queimado se não parasse com suas práticas sodomíticas.

No entanto, nenhum senhor denunciado por seus escravos parece ter padecido mais por cometer o abominável pecado de sodomia como o padre José Ribeiro Dias (ANTT. IL. Proc. 10496; ANTT. IL. DD., CX1629/16758, fl. 1). Não só preso com todos os bens confiscados, Ribeiro Dias foi o único o padre de Minas Gerais processado pela Inquisição, e um dos únicos a ser duramente castigado por sofrer uma denúncia de seu próprio escravo. Era presbítero do Hábito de São Pedro, formado em Cânones e assistente nas Minas de Paracatu, onde conseguira acumular considerável fortuna. Um homem abastado, proprietário de 27 escravos, sítios, entre outros bens materiais, mas que estava com seus dias de sossego contados ante uma denúncia de sodomia que estava por vir, numa visita do bispo frei João da Cruz do Rio de Janeiro à região mineira, em 1744. Em Mariana, tão logo o bispo recebeu a denúncia do seu escravo Felipe Santiago que declarou ter sofrido sodomia de seu senhor religioso por várias vezes. O presbítero era acostumado a acometer seu escravo para “atos desonestos” de molícies, assim como também de sodomia,

---

11. Quarto pequeno, geralmente de dormir.

“conhecendo carnalmente a ele testemunha por cópula sodomítica consumadamente pelas partes posteriores e via traseira”. Ainda segundo o cativo, o padre o violentava “com poder e respeito de senhor, e ele testemunha obedecia com o medo de escravo que (*era*)” (ANTT. IL. Proc. nº 10426, fl. 13 v). Quando já estava na cama, à noite, Ribeiro Dias mandava outro escravo chamar Felipe Santiago para ir dormir com ele. Assim, tiveram contínuas práticas sodomíticas por muitas madrugadas adentro, sendo o cativo sempre o paciente. O presbítero não parecia ter o menor pudor, tampouco discrição ao perpetrar suas nefandices. Seu escravo denunciante presenciava muitas das suas “somitigarias” com vários outros moços por ele nomeados. Tudo isso se dava “pela confiança que o denunciado fazia dele testemunha, e juntamente pelo pouco recato que o mesmo denunciado tinha, pois muitas vezes estava nos ditos atos com algumas das referidas pessoas declaradas metido [...] no seu quarto com a porta aberta” (ANTT. IL. Proc. nº 10426, fl. 14). Não bastasse todo esse despudor, o padre muitas das vezes em que acabava de praticar seus atos sodomíticos, “no mesmo dia em que os cometia, ia dizer missa”. Os inquisidores não pouparam as denúncias contra o Ribeiro Dias, sendo este enviado e condenado em 1747, aos 55 anos de idade, em Lisboa. De acordo com o veredicto final, o religioso mineiro foi condenado ao: Auto público da Fé; confisco dos bens; suspensão para sempre de suas ordens e degredo de dez anos para as galés do Rei.

## Considerações finais

Nesta pesquisa, vemos que Minas Gerais foi a capitania com o maior índice de denúncias no pecado nefando, alcançando um número que contrasta disparadamente com as outras capitanias do Brasil. Tudo isso no período de ocupação inicial da região, que abrigara gentes de todas as partes e todas as raças na busca insaciável por ouro e outras



pedras preciosas. O que as 96 ocorrências no delito de sodomia nos mostraram não foram relações de cumplicidade, tampouco amorosas. Mostrou-nos, antes de tudo, relações sexuais brutais, não consentidas, e, na maioria dos casos, intrínsecas ao mundo violento da escravidão, em que as principais vítimas foram homens negros escravizados. Em terras mineiras, não houve a existência da tão propalada “subcultura gay”, definida como uma identidade “homossexual” entre os praticantes da sodomia. A condenação da sodomia pelas legislações da Igreja e do Estado português fez com que os desejos sexuais encontrassem na brutalidade do mundo escravocrata sua “válvula de escape”. Assim, vemos as mais diversas formas de violências sexuais relacionadas ao gênero, idade, cor e condição social de centenas de negros e negras escravizados que tiveram seus corpos violados por seus senhores. Mas essas questões não eram relevantes para a Inquisição, pois não feriam os dogmas canônicos prescritos na legislação regimental. Estavam os inquisidores interessados em saber se tivera ou não derramamento de sêmen pela via anal, e a quantidade de atos sodomíticos perpetrados, para que assim pudessem julgar o grau de convicção e pertinácia dos acusados.

## Referências Bibliográficas

### Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa. Cadernos de Nefandos: livros: 143, 144, 145, 146 e 821.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor: caderno 109, livro 301; caderno 110, livro 302; caderno 120, livro 312; caderno 130, livro 319; caderno 134, livro 322.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa. Documentação Dispersa: caixas: 1578, 1591, 1594, 1605, 1607, 1615, 1618, 1625, 1629, 1634, 1640, 1642, 1644, 1649, 1650.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa. Processo de João Durão de Oliveira, nº 5708 e processo de José Ribeiro Dias, nº 10426.

## Fontes impressas digitalizadas

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino*. Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Majestade; vol. 5. 1716, p. 698. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm-ext/2252>. Acesso em: 01 maio 2018.

ORDENAÇÕES AFONSINAS (1446). In: *Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras de Coimbra*. Livro V, Título XVII, p. 53-54. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/l5pg53.htm>. Acesso em: 20 maio 2018.

ORDENAÇÕES MANUELINAS (1521). In: *Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras de Coimbra*. Livro V, Título XII, p. 47-49. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/l5p47.htm>. Acesso em: 20 maio 2018.

ORDENAÇÕES FILIPINAS (1603). In: *Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras de Coimbra*. Livro V, Título XIII, p. 1162-1164. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1162.htm>. Acesso em: 20 maio 2018.

REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO- 1613; 1640; 1774. In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996, p. 659; 871; e 965-967. Disponível em: <http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p>. Acesso em: 20 maio 2018.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Senado Federal: Biblioteca Digital. Livro V, tít. XVI, parágs. 958- 959. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>. Acesso em: 21 maio 2018.

## Livros, capítulos, teses, dissertações e artigos

- COSTA, Andréa Vanessa da; ROSÁRIO, Val e Rayane Soares. Histórico da Comarca do Rio das Mortes. *Revista Jurisprudência Mineira*, Belo Horizonte, a. 65, nº 208, p. 13-26, jan./mar. 2014, p. 17.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- LIMA, Wallas Jefferson. *O entremeio de uma vida: o pecado de sodomia à luz do processo inquisitorial de Luís Gomes Godinho (1646-1650) /Dissertação (Mestrado)*. Irati, PR: [s.n.], 2014.
- GOMES, Verônica de Jesus. *Vício dos Clérigos: A Sodomia nas Malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: *A época colonial, v. 2: administração, economia, sociedade/ por Aziz N Ab'Saber ...[et al.] introdução geral de Sérgio Buarque de Holanda 10ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 576 p:il. – (História geral da civilização brasileira: tomo 1; v. 2), pp. 295-297.*
- MOTT, Luiz. Os Filhos da dissidência: o pecado da sodomia e sua nefanda matéria. In: *Revista Tempo*, Universidade Federal Fluminense, v. 6, nº 11, p. 189-204, jul. 2001.
- MOTT, Luiz. Justitia et Misericordia: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado de sodomia. In: CARNEIRO, M. Luiza Tucci; NOVINSKY, Anita (orgs.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1992.
- MOTT, Luiz. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- MOTT, Luiz. Pagode português: a subcultura gay nos tempos inquisitoriais. *Ciência e cultura*, v. 40, p. 120-139, 1988.

- NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil (séc. XVI-XIX)*. 2. Ed. rev.- São Paulo: Perspectiva, 2009.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço 2015.
- VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.
- VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades Brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. In: SOUZA, Laura de Mello (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.
- VAINFAS, Ronaldo. *Sodomia, amor e violência nas Minas Setecentistas*. In: RESENDE, M. E. L. de, VILLALTA, L. C., *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica/Cia do Tempo, 2007.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

## CAPÍTULO 7

### A bigamia em fins do século XVIII: uma possibilidade comparativa entre os tribunais inquisitoriais na América Portuguesa e Espanhola.

Mayara Amanda Januário

#### **A bigamia na América portuguesa no fim do século XVIII: as dinâmicas e o ajuste do Conselho Geral**

As monarquias ibéricas confessionais, durante o período da modernidade, estenderam seus domínios sobre os territórios do ultramar amparando-se fortemente nas estruturas religiosas católicas que se impunham, quer seja as estruturas eclesiásticas, quer seja o tribunal da Inquisição.

Este último tribunal, legitimando o poder espiritual e temporal, cuidou para perseguir e punir as posturas de conteúdo herético entre os fiéis católicos no ultramar. Seguindo o Concílio Tridentino, que reforçava os sacramentos como meio de salvação eterna na Igreja Contrarreformista, a bigamia deixou de ser um delito tratado pelos bispos e passou à alçada inquisitorial, estabelecendo um novo equilíbrio ao longo do século XVI. No caso da América portuguesa, sua competência jurisdicional permaneceu até a extinção completa do tribunal.

Como ofensiva à indissolubilidade e à sacramentalidade do matrimônio cristão, o crime de se casar duas vezes representou, entre os crimes morais, um dos mais expressivos. Ligado à itinerância experimentada nas novas possessões, encontrou recorrência relevante nos mais diversos

tempos e espaços nas Américas. Seu ajuizamento pelos inquisidores esteve pautado no “sentir-se mal do sacramento do matrimônio” em suas circunstâncias, penalizado com abjuração, penas espirituais e até degredo nas galés. Sua longeva perseguição, contudo, foi afetada no século XVIII, acompanhando a historicidade da própria instituição.

A Inquisição reformada experimentou de um modo geral alterações substanciais em suas atividades, pendendo para o declínio e extinção de seu tribunal no século XIX. A alteração no ritmo persecutório e na temática repressiva alcançou de sobremaneira o duplo consórcio, imprimindo uma alteração relevante quanto aos usos e propósitos na Inquisição portuguesa atuante no ultramar, expressa por uma atualização normativa emanada pelo Conselho Geral do Santo Ofício em 1798. A determinação compunha uma possível resposta aos casos identificados, tanto em sua quantidade quanto em qualidade.

Trabalhos correlatos trazem um quantitativo considerável para a frequência dos casos de bigamia, com uma sensível crescente para os setecentos. Isabel Braga levantou 97 indivíduos processados por bigamia no Brasil entre os séculos XVI e XVIII. Já o estudo de Anita Novinsky contabiliza 87 bígamos, enquanto Vainfas registra 92 destes, para esse mesmo período (TRUGILHO 2010, p. 37). Tais registros indicam que o casamento tridentino teria sido a grande preocupação nas práticas inquisitoriais, em especial no século XVIII.

Como consequência, a quantidade de bígamos processados aumentou 236% nesse período, aumento este também percebido por David Higgs para os registros de denúncias feitas à Inquisição no Brasil entre 1780 e 1800 (HIGGS, 1988, p. 99). Além disso, é preciso considerar que muitas delas podem não ter originado processos. Para parte da historiografia, esses números traduzem a crescente ação persecutória da Inquisição no Brasil como resultado do melhor funcionamento da Igreja, das visitas diocesanas e da aparelhagem inquisitorial nestas terras. De tal forma, em sua maioria, esses registros não advêm unicamente das visitas inquisitórias ou episcopais mais esporádicas, mas

também resulta de uma prática ancorada e contínua em seus agentes, não observando, portanto, picos demasiado destacados e períodos de expressiva escassez de ocorrências.

É necessário considerar nesses registros o elevado número de casos não levados à conclusão e despacho em mesa. Isto é, muitos casos levados ao conhecimento do Santo Ofício estão registrados sob a forma de sumários. Com ou sem conclusão, estes registros eram iniciados por agentes diocesanos que colhiam os testemunhos e tomavam para si a primeira tarefa investigativa. Por consequência, o alto número de registros pode não explicitar uma maior capacidade repressiva nesta matéria. Em outras palavras, ainda que o aumento do número de assentamentos de bigamia na América portuguesa para o século XVIII nos induza a concluir que há maior incidência do delito neste período, reforçando sua atuação principalmente entre os cristãos velhos após o ano de 1773, é preciso analisar as fontes para além das possibilidades quantitativas, privilegiando uma análise que busque o exercício da justiça, normatividade e apropriações.

Numa análise que relacione o qualitativo e o quantitativo, o alto número de registros de bigamia contabilizados para a segunda metade do século XVIII encontra resposta numa Nova Comissão sobre bigamia na América Portuguesa, datada de 1798. O documento direcionado especificamente para a prática de bigamia na América portuguesa sugere que há uma excepcional apresentação voluntária de implicados bígamos no Santo Ofício, como estratégia para atenuação de suas situações e penalidades. Isto é, fundou-se uma comissão geral nova para tratar dos crimes de bigamia vindos da América portuguesa, evitando-se as delongas das exigências já firmadas nos regimentos anteriores.

Assim dizia o texto:

[...] Suplicamos a V. Majestade para procedermos aquele, se digne dispensar na ilegalidade das mesmas apresentações, pois que para os réus as virem fazer neste Reino pessoalmente ao Santo Ofício, ou por comissão deste as

retificarem de novo com as competentes provas na presença dos seus comissários poderão resultar nada menos que as atendereis em muito ponderáveis danos, inconvenientes para conseguir as formalidades legais/ 1º as três necessárias viagens de mar terra, além de que pode igualmente resultar de incerteza da vida ou morte dos comissários encarregados. 2º o dispendiosíssimo prejudicialíssimo incômodo que resultara aos réus se haverem de vir continuar pessoalmente ao Reino os termos de suas apresentações, com perda do serviço que podem prestar ao Estado e seus Senhores sendo escravos, durante todo aquele tempo 3º A fraude que se fará, pelo mesmo, à primeira legítima consorte no uso do matrimônio. 4º o não poder passar a este, em todo o referido tempo a segunda suposta mulher. E como todas as ponderadas razões são e tem sido de funestíssimas consequências de presente e preterido para o Estado, Religião, Justiça e Real Fazenda de V. Majestade e por isso muito dignas da sua real consideração para que se provenham de futuro com providências competentes e evitem semelhantes delongas na legitimidade dos procedimentos, não só dos apresentados, mas também dos delatos de semelhante crime nos ocorre que se poderão evitar os sobreditos prejuízos (ANTT, Caderno 14 de ordens do Conselho Geral do Santo Ofício, fl. 476).

Dessa forma, o parecer do Conselho Geral do Santo Ofício nos permite levantar algumas problematizações. A necessidade do tribunal de reafirmar seus modos de proceder, a esta altura muito bem conhecido e sistematizado, permite inferir que o universo das práticas estaria distante de suas expectativas. Chamam a atenção a orientação e a instrução dupla presentes no documentado formulado pelo Conselho: aos casos específicos dos apresentados e aos eventuais delatados, sugerindo a esses primeiros a sequência judicial de seus processos, desde que arquivados das intenções e pretensões heréticas cuja matéria era preocupação do tribunal; e aos delatos, que seus processos fossem fielmente registrados com o escrivão e averiguados junto aos párocos, constando documentação necessária, o que demonstra que tais condições nem sempre eram observadas.



Por conseguinte, evidencia que a Inquisição buscava evitar delongas e otimizar o despacho em casos como esse, orientando a forma pela qual a documentação seguiria ao Tribunal. Rapidamente veiculado às partes da América portuguesa, por meio dos principais destinatários das correspondências trocadas, o Conselho Geral orientava que a nova comissão deveria ser registrada na abertura dos processos, com o objetivo de assim formar jurisdição para se proceder. As correspondências destinadas aos comissários da Inquisição das partes do Brasil, no período imediatamente posterior, revelam o envio de “Comissões Gerais novas” a seis localidades diferentes, referindo-se à resolução de 1798 sobre o crime de bigamia. Foram enviadas à Paraíba em novembro de 1800, ao Maranhão em março de 1801, a Pernambuco em abril de 1801 e a São Paulo em maio do mesmo ano, além de outra para a Bahia e mais tarde para o Rio de Janeiro. (ANTT, IL, Livro de Registo de Correspondência Expedida, n° 24, fl. 563, fl. 571, fl. 573 e fl. 575)

Assim sendo, é prudente não supervalorizar essa determinação em si mesma, mas analisá-la sob outro aspecto, tomando-a pelo seu avesso, isto é, a busca de uma práxis ideal que sistematicamente não estaria sendo cumprida. Ao reafirmar os princípios regulatórios dispostos nos regimentos, reconheceria a apresentação como dispositivo possível dentro de um corpo normativo, ao mesmo tempo em que detectava na prática que a mesma estava sendo realizada de maneira imprópria.

Desta forma, a nova comissão potencialmente seria uma resposta do Santo Ofício aos casos das décadas anteriores em que não havia prosseguimento do processo. Adequação esta que a nova comissão buscou encontrar. Além disso, o documento aponta para uma alteração importante também quanto ao conteúdo da matéria. Não obstante, revela uma instituição afinada com uma dinâmica prática, particular.

A aparente contradição dada entre o elevado número de registros e uma eventual perda de uma força repressiva se rescinde quando se leva em consideração não apenas o ritmo na identificação dos casos, mas a mudança de mentalidade dos Inquisidores em determinadas matérias

e o início de uma erosão e enfraquecimento paulatino do poder da Inquisição, cada vez mais subordinada ao Estado. Na justiça civil, a Ilustração teria impactado justamente nos crimes cuja disciplina social estivera em questão, em detrimento das ofensas particulares, priorizando perturbações de ordem pública e atentados contra o poder real.

Sabe-se que a Inquisição em fins do século XVIII experimentou mudanças importantes que se expressaram no tratamento de determinados delitos, guardando relação com uma alteração no significado dos mesmos no contexto da Ilustração (SILVA, 2009). Há uma mudança no sentido de que o regime desses crimes passa a ser fundado na ofensa feita não à religião “verdadeira” mas à religião “estabelecida” e à ordem social de que ela fazia parte. A ordem estabelecida pela religião se alarga para uma noção mais geral, relacionada à civilidade e ao social.

Neste sentido, é conveniente notar a permanência do caráter judicial quanto ao delito de casar-se duas vezes, persistindo até o fim da ação inquisitorial. Como meio de saldar sua falta, a apresentação, enquanto confissão voluntária, não bastava como prova em si. Em busca da verdade jurídica, processos eram instaurados. Em relação à bigamia, é preciso notar que a prova documental não se compara com aquela relativa aos demais delitos. Devido à materialidade dos assentos dos matrimônios, o tratamento das uniões duplas de fato apresentou características próprias. Isso é, inclusive, reforçado pelo último Regimento da Inquisição, já sob efeito das reformas, para o qual as denúncias deveriam ser submetidas a análises de maior rigor e exatidão, evitando motivações levianas e disputas de ordem particular. Enquanto essa tendência se expressa no tratamento de outros delitos, no caso da bigamia se manifesta na exata verificação dos documentos que caracterizariam o duplo consórcio.<sup>1</sup>

---

1. Segundo estabelecia o Regimento da Inquisição de 1774: “Se a culpa for de Bigamia, ainda que o apresentado confesse ambos os matrimônios, não se tomará assento em sua causa, sem primeiro se

Ademais, um dos pontos de crítica que incidem sobre a Inquisição reformada ofende justamente os “estilos” do Santo Ofício, que resultavam em abusos, superstições e fanatismos, de forma que a intervenção da Coroa deveria reabilitá-lo, modernizá-lo e abolir seus excessos. Se analisarmos este traço no conteúdo das determinações postas na Nova Comissão, compreendemos que o reforço dos estilos sobressai em detrimento das motivações heréticas que então legitimaram o original trato da bigamia pelo âmbito inquisitorial. Neste sentido, percebe-se que o ajuste se faz mais no sentido das práticas do que necessariamente no das crenças.

## **A bigamia no século XIX: a experiência da América hispânica**

Na experiência da América hispânica, para efeito comparativo, a bigamia experimenta uma alteração jurisdicional, fazendo com que a Inquisição não mais proceda em sua ação persecutória, como efeito da secularização em curso e do interesse do Estado em dirimir as competências da Igreja em determinados assuntos (CONTRERAS, 2013, p. 36). Isto é, a manutenção ou alteração da jurisdição em torno da bigamia na segunda metade do século XVIII reconhece o papel fundamental do matrimônio enquanto unidade de organização social ao mesmo tempo em que desconstrói o alinhamento entre o poder secular e espiritual que justificava, durante a modernidade, a bigamia como prática herética (MESA-MOLES, 2013, p. 165).

---

verificarem por testemunhas, ou certidões dos livros dos casamentos, e se fazer informação judicial de como era viva a primeira mulher, ou o primeiro marido ao tempo, em que se celebrou o segundo matrimônio, salvo se a prova se houver de fazer em lugares tão remotos, que seja necessária grande dilação, porque neste caso se verá a confissão em mesa, e se tomará nela assento, que parecer, e com ele se enviará ao Conselho Geral.” ANTT, IL. Regimento de 1774, fol 66. (SILVA, 2009, p. 103).

No reinado de Carlos III, entre 1759 e 1788, experimenta-se um esforço secularizador em matéria de matrimônio, preservando à Igreja somente assuntos sagrados e delegando ao Estado aspectos reguladores do casamento, ocasionando significativa mudança jurisdicional entre a autoridade civil e eclesiástica sobre as bigamias. O assunto foi alvo de cédulas reais expedidas desde 1770, alterando a jurisdição do delito de bigamia em conformidade com as leis do reino.

Neste sentido, a referência ao pecado desaparece totalmente do texto normativo e a presunção à heresia surge como algo eventual, cuja circunstância não mais justificaria o trato inquisitorial exclusivo. Na prática, a Inquisição perde sua competência nessa matéria, expressando a laicização no tratamento do delito. Dolores Rojas reconhece ainda que o processo de laicização atingiu alguns outros delitos de foro misto. Contudo, somente com a bigamia este processo se deu de modo cauteloso e progressivo, fosse por sua implicação social, fosse pela necessidade de alterar uma jurisdição consolidada (ROJAS, 1991, p. 98). Para Maria Paz Mesa-Moles a questão é ainda mais profunda, pois se tratava de delimitar competências objetivas rompendo com a antiga fusão entre os conceitos de delito e pecado (MESA-MOLES, 2013, p. 402).

Não bastante, a referência ao pecado do duplo consórcio desaparece do texto que fundamenta a alteração de jurisdição e a presunção à heresia passa a ser relativizada. Não somente, o casamento passou a ser tratado com inovações no âmbito jurídico, definindo áreas de normatividade em que o sacramental e o contratual se distinguiam. Compondo uma verdadeira revolução jurídica em matéria de matrimônio, a diferenciação entre a natureza contratual e sacramental do matrimônio estabeleceu novas áreas de normatividade e estatuto familiar, abrindo vias para em que o Estado defendesse a estabilidade social.

Por tudo isso, a Igreja teria oferecido resistência quanto aos esforços políticos do despotismo ilustrado. A nova adequação em torno da jurisdição do tratamento da bigamia também foi acompanhada do

surgimento de obstáculos para a ação judicial efetiva. Os atritos que se originaram entre a jurisdição real e a inquisitorial permitiram a paralisação de alguns processos. Por esta razão, alguns prisioneiros da justiça comum tentaram despertar o interesse da Inquisição com o único propósito de enredar sua causa e protelar seu tratamento.

A mudança de jurisdição representa uma alteração substancial nos mais diversos aspectos aqui colocados, possibilitando um olhar relacional para o objeto em análise, no qual a experiência da América Espanhola no período pode ser tomada como espelho. Neste sentido, o ânimo comparativo aqui sugerido e as disposições da nova Comissão permitem perceber que o empenho no tratamento dos casos de bigamia da América portuguesa, em fins dos Setecentos e início dos Oitocentos, guardou certa aproximação com a laicização processual de tais casos, ainda que não tenha experimentado uma ruptura manifesta no campo jurisdicional como no tribunal hispânico.

Neste sentido, confrontam-se dados que revelam o aumento do número de registros de bigamia ao teor normativo e qualitativo do tratamento desses mesmos casos revelados nesta nova comissão. A permanência da bigamia como delito de foro inquisitorial até o fim de sua atividade na América portuguesa se manifesta como aspecto singular na práxis do Santo Tribunal em seu domínio colonial. De fato, o esforço feito pelo Conselho Geral em adequar as denúncias e apresentações dentro das exigências processuais permite antever uma expectativa quanto ao tratamento desses casos, frequentemente mencionados na documentação como “comuns” à América portuguesa e inclinados à impunidade. Ainda que o Tribunal do Santo Ofício permaneça como detentor de sua jurisdição até a completa inatividade institucional, o ajuste promovido pela nova comissão, reafirmado de modo frequente nas correspondências, reitera a cooperação existente no envio de ocorrências, mas sugere uma expectativa de regulação subjacente ao trato processual que a Inquisição conferia a tais casos, projetando uma expectativa de longevidade jurisdicional. Assim procedeu em 1805 o

Padre Francisco das Chagas Lima, reforçando uma denúncia anteriormente feita. Este, morador em Guaratinguetá, deu parte contra Francisco Borges, morador na freguesia das Areias, por bigamia, que se casou segunda vez na Vila de Baependi no bispado de Mariana, sendo ainda viva sua primeira mulher (Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo 17199).

## Considerações finais

Por meio da análise comparativa verticalizada no delito de bigamia, é possível perceber as especificidades da experiência firmada pelo tribunal lisboeta na América portuguesa, sobretudo quando comparado à alteração jurisdicional sobre o mesmo delito vivida pelo tribunal espanhol, em que a bigamia deixa de ser assunto inquisitorial exclusivo. A mudança de jurisdição acima citada representa uma alteração substancial nos mais diversos aspectos aqui colocados, possibilitando um olhar relacional para o objeto em análise.

Manter a atividade persecutória neste período significava reconhecer o matrimônio como matéria de interesse da Coroa, que buscava ampliar seu espectro de ação em assuntos dominados inicialmente pela Igreja. Por conseguinte, aproxima-se do entendimento geral de uma alteração promovida na competência jurisdicional, em que a secularização do conceito de crime religioso exige que o seu conhecimento venha a ser matéria dos tribunais seculares. Como experimentado em outros delitos, mesmo em suspeita de heresia, aos tribunais eclesiásticos apenas pertenceria a qualificação do comportamento como herético, cabendo aos tribunais civis o objeto da prova e fixação da pena (SILVA, 2009, p. 269).

Conforme posto por Maria Paz Mesa-Moles, na experiência hispânica a pureza do dogma deixa de ser um fim e a laicização procedida visa não só a deter as intervenções eclesiásticas, mas visa ainda a projetar,

no âmbito do matrimônio, um maior controle do Estado. Neste sentido, a alteração sinalizada na América portuguesa não pôde desprezar os mecanismos de funcionamento já existentes, o que explicaria a manutenção das atividades persecutórias num nível elevado. Em outras palavras, a ação inquisitória em matéria de bigamia na América portuguesa em fins do século XVIII também experimentou, em menor medida, os efeitos da secularização que fizeram alterar a jurisdição do trato da bigamia nos tribunais espanhóis no mesmo período.

Neste sentido, o controle dado em nome de um modelo único de união não reforçou, em sua última alteração, a justificação herética que forjou a preeminência da Inquisição nessa matéria. Conforme posto por Tavares, ainda que culpas como maçonaria e heresia tenham representado uma parte significativa dos delitos identificados nos anos finais da Inquisição portuguesa, o “crime mais vezes objeto de sentença é o de bigamia”, tendo como marco para o século XIX uma fase de razoável atividade até 1807, e de consequente estágio terminal até sua extinção (TAVARES, 2002, p. 191).

Em matéria de duplo consórcio, manteve-se o papel dos tribunais como instituições religiosas importantes para os meios reguladores da sociedade colonial portuguesa durante o século XVIII, embora a preocupação no desterro de heresias tenha enfraquecido sensivelmente. Até os anos finais de atuação da Inquisição, a permanência da bigamia como delito de trato do Santo Ofício, bem como a manutenção do matrimônio como ponto significativo para a organização social, evidenciou um uso parcialmente dessacralizado, mas não menos sensível às experiências produzidas na América Portuguesa, em um cenário composto por rupturas e permanências. Ademais, há que se pesar os efeitos práticos decorrentes da Nova Comissão então determinada.

Inicialmente, conforme posto por Evergton Sales, seria um equívoco partir da premissa de que o período pombalino teria trazido novidades absolutas nas relações entre o Estado e a Igreja. De modo consonante, segundo Cavalcanti e Jácome, as ponderações sobre esse

assunto devem considerar a complexidade da questão, sob o risco de se adotar uma análise maniqueísta e deturpada. O que não significaria, por outro lado, desconsiderar o novo caráter impresso em fins do século XVIII, o que implicaria em recair numa imprecisão de exame.

Analisando tal questão, Everton Sales propõe que o modelo de Igreja teria sido alterado nas perspectivas teológicas e eclesiológicas. Considerando-se que as instituições eclesiásticas continuavam a ter um lugar importante nas estruturas sociopolíticas, a Igreja estaria sem dúvida submetida ao Estado. Em suma, buscou-se submeter a Igreja, o clero português e suas possessões ao poder temporal da Coroa, eliminando-se privilégios e imunidades que recaíam sobre os religiosos e os preservavam da autoridade régia, ao mesmo tempo em que a secularização do Estado o fazia despontar como soberano frente à autoridade de Roma. Esse deslocamento, contudo, pôde manter o Estado como católico. De tal maneira, trazendo a reflexão para o Tribunal da Inquisição, Sônia Siqueira faz ponderações importantes a respeito dessa relação. Não é intenção realizar comparações nem acentuar contrastes entre o Tradicional e o que se construía como Novo. Busca-se apenas mostrar como uma instituição longeva como o Tribunal da Fé não pode ser historicamente visto como um todo homogêneo nem como se teria tornado injustificável e injustificado por terem mudado os valores. Como eles, o Santo Ofício foi-se alterando gradativamente até ser negado com a supressão de 1821 por não ser útil à sociedade que o criara.

Para Sônia Siqueira, os efeitos da Ilustração devem ser atenuados na Península Ibérica, local em que a mesma foi capaz de ajustar-se e acomodar-se ao que já estava estabelecido. Quando entendemos a Inquisição como mais secularizada em seus anos finais de atuação, reconhecemo-la como resultado de um processo histórico ambíguo e conflituoso. Quando analisado na longa duração, se reconhece que o processo de secularização é também fruto do processo de modernização empreendida dentro da Igreja Católica, a autonomização das



esferas do político e do religioso nos remetendo ao anterior estabelecimento da Igreja contrarreformista.

Por tal razão, não se pode deixar de compreender rupturas e permanências relacionadas ao modelo de atuação da Igreja, que freou ou avançou tal processo conforme suas experiências. Diante disso, cumpre reconhecer que para o período aqui recortado, apesar da manutenção de mecanismos de controle e normatização, a imbricação de interesses entre a monarquia e a Igreja tridentina trará um novo paradigma para o governo da Igreja luso-brasileira.

Tratar do crime de bigamia é analisar um crime de dupla implicação, que se dava junto à Igreja e ao Estado e estava exposto a punições eclesiásticas e civis. Neste sentido, ressalta-se que uma das alterações da política pombalina quanto ao regime dos matrimônios foi a discussão empreendida em torno das exigências para a concessão de dispensas de matrimônio, numa clara submissão do casamento sacralizado aos seus usos sociais.<sup>2</sup> Cumpre pensar, neste sentido, se as alterações promovidas pela Inquisição pós-Pombal teriam afetado significativamente o tratamento do delito e ainda se a Comissão seguiria tais tendências.

Segundo José Pedro Paiva, os inquisidores mantiveram-se vigilantes em relação às novas heresias que despontavam nos séculos XVII e XVIII, entre as quais podemos citar o molinismo, santidade fingida, falsas revelações e maçonaria (PAIVA, 2011). Ainda que fosse evidente que a perseguição às heresias permanecesse como eixo central que sustentava a existência do Santo Tribunal, o entendimento do que era heresia passou a ser flexibilizado de acordo com as novas diretrizes inquisitoriais, sobretudo nas últimas décadas de sua ação. Assim sendo, o ritmo persecutório deve ser ainda analisado à luz de sua

---

2. Segundo Evergton Souza, a questão estava ligada a uma necessidade de ordem prática e que colocava sérios problemas para o Estado português. Sendo comum a união endogâmica na nobreza portuguesa, criando impedimentos de ordem canônica, as dispensas matrimoniais alcançadas em Roma ficaram inviabilizadas durante a ruptura promovida pelas reformas, dotando assim os bispos de tal competência (SOUZA, 2011, p. 207-230).

fundamentação ideológica. Quanto ao delito de bigamia em sua dinâmica repressiva na América portuguesa, porém, a tônica é de ininterupção. Em matéria de bigamia, as mesmas causas sociais e a idêntica mobilidade no espaço português terão produzido análoga solicitude repressiva e o efeito de uma proporcional continuidade.

Em muitos aspectos, a ação secularizadora nos casos de duplo consórcio para a realidade espanhola ressoou em pontos que a Nova Comissão buscou sustentar em Portugal e seus domínios. A permanência jurisdicional na experiência colonial portuguesa acompanha a manutenção expressiva das ocorrências, ainda que muitas delas não sofressem os rigores da ação judicial. Tomando por espelho as cédulas espanholas de 1770, o documento destinado à realidade portuguesa também cuidou por não macular os suspeitos com encarceramentos abusivos e sem comprovações. Ademais, as novas disposições inauguraram uma nova prática que se difundiu sobre toda a ação inquisitorial e, por efeito, acabou por esvaziar o acozamento no sentido dos erros, isto é, a heresia propriamente dita.

A alteração jurisdicional relativa às bigamias efetuada na América portuguesa em fins do século XVIII segue uma inclinação que lembra a situação espanhola. Como visto, a nova Comissão da Inquisição portuguesa sobre bigamia manteve-a em seus domínios, mas não procurou avigorar o caráter herético contido em tais matérias; ao contrário, reforçou-a em sua dimensão burocrática. Em seu teor, guardou temas iguais aos que fundamentaram as cédulas reais espanholas, quer seja a não menção ao pecado e às heresias contidas na impostura, quer seja no esforço de se evitar a infamante prisão sem as referidas documentações necessárias.

Conforme posto por Maria Paz Mesa-Moles, a pureza do dogma deixa de ser um fim e a laicização procedida visa não só a deter as intervenções eclesiásticas, mas ainda projetar, no âmbito do matrimônio, um maior controle do Estado. Neste sentido, a alteração sinalizada na América portuguesa não pôde desprezar os mecanismos de funcionamento já existentes, o que explicaria a manutenção das atividades

persecutórias num nível elevado, inviabilizando uma alteração radical imediata. Em outras palavras, a ação inquisitória, em matéria de bigamia na América portuguesa em fins do século XVIII, também se inclinou, em menor medida, aos efeitos da secularização que fizeram alterar a jurisdição do trato da bigamia nos tribunais espanhóis no mesmo período. Ressalta-se que o controle dado em nome de um modelo único de união não reforçou, em sua última alteração, a justificação herética que forjou a preeminência da Inquisição nessa matéria. Por outro lado, a apropriação das estruturas já existentes mostrou-se viável no enfraquecimento interno das ações do tribunal, ao mesmo tempo em que evitou um conflito frontal entre o antigo e o novo.

Por tudo isso, a análise em questão esbarra em aspectos mais profundos, teológicos, jurídicos e jurisdicionais, mas também em aspectos mais práticos, construídos no universo dos particularismos das experiências. E, nesse sentido, a diferenciação no tratamento das bigamias nos tribunais citados ajuda a compreender as dimensões heterogêneas dos efeitos das luzes.

## Referências bibliográficas

- ASSUMPÇÃO, Michelle Trugilho. *Transgressores do matrimônio: bigamia e Inquisição no Brasil Colonial*. Dissertação (Mestrado). São Gonçalo: UERJ, 2010.
- BRAGA, Isabel Drummond. O Brasil setecentista como cenário da bigamia. *Estudos em homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 299-31, 2004.
- CONTRERAS, Nicolás Francisco Gajardo. *El factor de ser foráneo como un elemento constitutivo del delito de bigamia em el Chile Colonial (1788-1823)*. Santiago: Universidad Andrés Bello, 2015.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda, 2007.

- GOUVEIA, Jaime. *A quarta porta do inferno: A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)* Lisboa: Chiado Editora, 2015.
- HIGGS, David. Bigamia e migração no Brasil colonial no fim do século XVIII. In: *Anais da VII reunião da SBPH*, São Paulo, p. 99-103, 1988.
- MORAIS, Luís Antônio. “*Das cousas reservadas ao Inquisidor-Geral e ao Conselho*”: Uma análise da atuação do Conselho Geral do Tribunal da Inquisição de Portugal em terras brasílicas- séc. XVIII, São João del-Rei: UFSJ, 2015.
- MESA-MOLES, Maria Paz. *Jurisdicción penal ordinaria e inquisición em la Edad Moderna* (a propósito del delito de bigamia), Madri: Universidad Rey Juan Carlos, 2013.
- 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.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder Eclesiástico e Inquisição no século XVII Luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. São Paulo: USP, 2012.
- ROJAS, Dolores Enciso. La política regalista de Carlos III. La Real Cédula de 1788. *Estudios de Historia Novohispana*, 11, p. 97-118, 1991.
- SILVA, Ana Luísa. *Nova configuração da Inquisição portuguesa em meio a iluminados e iluministas: 1720-1821*. São Paulo: USP, 2009.
- SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período Pombalino. *Lusitania Sacra*, 23, p. 207-230, 2011.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. Da Reforma à Extinção: a Inquisição perante as “luzes” (dados e reflexões). *Revista da Faculdade de Letras “Línguas e Literaturas”*, Porto, XIX, p. 171-208, 2002.

## Manuscritos:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, processo 7043.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, processo 17199.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Caderno 14 de ordens do Conselho Geral do Santo Ofício, fl. 475.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Livro de Registo de Correspondência Expedida, n° 24, fl. 563, fl. 571, fl. 573 e fl. 575.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Registro Geral do Expediente, livro 69, fl. 20.



## CAPÍTULO 8

### Carne, desejo e violência nas experiências sodomíticas do padre José Ribeiro Dias e do escravizado Felipe Santiago: travessias inquisitoriais do pecado nefando entre as Minas e Lisboa na primeira metade do século XVIII.

Cássio Bruno de Araujo Rocha  
(UFMG / CAPES-PROEX)

Conforme mostrou o historiador Ronaldo Vainfas, as práticas e os relacionamentos sodomíticos, na América portuguesa, eram marcados pela escravidão, pelo abuso de poder e pela miséria colonial (VAINFAS, 1989, p. 170-6). É a partir desse prisma que nos interrogamos, aqui, sobre os laços que puderam existir entre a sodomia, o homoerotismo e a violência no contexto do sistema escravista das Minas setecentistas. Para tanto, tomamos como base o processo movido pelo Santo Ofício de Lisboa contra o padre José Ribeiro Dias, residente nas Minas Novas do Paracatu, entre 1743 e 1754. O problema central é analisar como a imposição de relações sodomíticas entre senhores e escravos era, ou poderia ser, experimentada como uma violência intensa o suficiente para extravasar o campo de privacidade em que a dominação senhorial costumava acontecer, desnaturalizando, aos olhos dos envolvidos, a maneira como tais relações eram intrinsecamente violentas e opressivas. Ou seja, investigamos se as personagens da relação sodomítica, o padre José Ribeiro Dias, como o senhor, e Felipe Santiago, como o

escravizado e o denunciante inicial, poderiam experimentar o homoe-rotismo que praticavam como uma relação violenta.

Em um segundo nível, nos perguntamos se essas personagens poderiam se subjetivar como sujeitos sodomitas, pecadores e culpados a partir de suas experiências em um campo erótico marcado discursivamente pelo enunciado da concupiscência da carne cristã (FOUCAULT, 2018, p. 325-364).

## 1. Escravidão, violência e sodomia.

É preciso, contudo, ter cuidado ao abordar o tema da violência nas relações escravistas, uma vez que os sentidos e as atitudes diante da noção de “violência” variaram historicamente. Assim, de acordo com Lara, é preciso colocar a “violência” na história, de modo a tentar discernir seus significados contextuais específicos ao escravismo colonial.

Nessa linha de raciocínio, muito do que hoje é considerado como flagrantemente violento e inaceitável, como o sistema escravista em si, era naturalizado e experimentado como um aspecto não problemático das vidas comuns de todos e todas. A autora alerta para como o sentido do “violento”, do sofrer violência, era uma decorrência das relações sociais (e das relações de poder, acrescentaríamos nós) específicas ao contexto. É só assim que as atitudes de senhores, feitores e escravizados (as) perante os castigos físicos, por exemplo, podem ser compreendidas. Como uma naturalização de algo que, do nosso ponto de vista contemporâneo, era uma prática essencialmente violenta. Uma naturalização que servia à subsistência da ordem escravocrata. Destarte, a violência da relação senhor-escravo, enquadrada no escravismo colonial, atuava como elemento de ligação, naturalizado, isto é, muitas vezes invisível, que dava coesão às relações de dominação e de exploração conformadoras da escravidão (LARA, 1988, p. 342).



A partir da interpretação da autora, entendemos que a violência da relação senhor-escravo podia ser, e muitas vezes era, naturalizada na sociedade colonial escravista. Isto é, o fato de “ser-escravo” era, frequentemente, experimentado como implicando, necessariamente, formas de violência, inclusive física, pelos escravizados (que, nem por isso, deixavam de ter agência e resistir), como os castigos sentidos como exemplares. Algumas práticas, contudo, eram concebidas como algo para além do acordo tácito que fundava a dominação senhorial. Ou seja, algumas formas de violência praticadas por senhores estavam além do limite da tolerância e da naturalização. Nossa hipótese de trabalho é que a sodomia poderia funcionar como uma dessas ocasiões em que a violência explodia o limite do aceitável e do naturalizável, tornando-se não só visível, como ocasionando erupções para o âmbito do público.

Por que a sodomia poderia ter esse efeito de estremecer a privacidade das relações senhor-escravo? Uma resposta a essa pergunta precisa passar pela maneira como a categoria era discursivamente constituída na Época Moderna. Ou seja, por certa arqueo-genealogia da sodomia e do sodomita.<sup>1</sup> Diante dos limites do presente capítulo, limitar-nos-emos a esquematizar o jogo enunciativo constitutivo das categorias, depreendido a partir da análise do que podemos chamar de arquivo (no sentido arqueológico) (FOUCAULT, 2009, p. 143-150) (REVEL, 2011, p. 12-3) da sodomia, reunido a partir da bibliografia sobre o tema (BOSWELL, 1980); (MOTT, 1988, p. 120-139); (VAINFAS, 1988, p. 257-269). A sodomia, por conseguinte, era constituída discursivamente como um pecado abominável, cujos praticantes eram similares a idólatras e hereges, capaz de afeminar moralmente os homens. Era tida como algo parecido com a lepra, característico de monstros, podendo atrair a ira divina para a comunidade, na forma de pestes e desastres

---

1. Fizemos um primeiro esboço nessa direção em nossa dissertação, ora publicada pela Paco Editorial. Um esforço mais profundo foi realizado em nossa tese de doutorado, defendida no PPGH-UFMG no dia 30 de abril de 2021 (ROCHA, 2016, p. 149-188).

naturais. A sodomia era, ainda, para os inquisidores portugueses e castelhanos (mas não para os aragoneses), assimilável à heresia (mas não idêntico a ela) e considerada típica de judeus e mouros (VAINFAS, 2006, p. 267-280); (MOLINA, 2010, p. 539-562); (MOTT, 2006, p. 253-266); (HALICZER, 1990).

A sodomia era, conseqüentemente, uma categoria temível com a qual ser reconhecido, sujeitado e subjetivado no Império ultramarino português do Período Moderno. Daí sua experiência dificilmente deixar de engendrar sujeitos culpados, fossem eles pessoas escravizadas, ademais aterrorizadas e violentadas pela relação senhor-escravo (o que não significa que não tivessem como reagir e resistir à opressão que sofriam), fossem senhores poderosos, capazes de usar sua autoridade senhorial para perpetrar assédios e estupros. A culpa carnal desempenhava um papel nas práticas de subjetividades de todas as personagens, com recortes raciais, sociais e de sexo-gênero que não podem ser desconsiderados, apontando para a importância de se incorporar a análise interseccional na historiografia (CRENSHAW, 1989, p. 139-167); (AKOTIRENE, 2018); (LORDE, 2007, p. 114-123).

Tendo em vista esse jogo discursivo que conformava a sodomia como uma categoria jurídica e erótica vergada pelo peso da culpa concupiscente da carne, nos termos da experiência cristã do sexo (FOUCAULT, 2012, p. 91-101), como teriam senhores e escravos se sujeitado e se subjetivado a partir dessa experiência? O caráter horrendo da sodomia parece ter despertado uma particular rejeição à sua imposição cotidiana, a mais das vezes por senhores a seus escravos e a suas escravas. Uma rejeição que abria uma via para a sodomia ser sentida como uma forma de violência a tal grau excessiva, desmedida, que ia além de qualquer racionalidade, algo contrário à natureza. Por esse ponto de vista, não surpreende que alguns escravos e algumas escravas, não se dispondo ao sexo sodomítico, tenham resistido de várias maneiras, entre elas, denunciando seus senhores sodomitas às autoridades eclesiásticas. Uma resistência que fala de uma forte rejeição ao nefando,

ou à sua imposição cotidiana. Do que se segue que as consequências subjetivas também parecem ter sido significativas, ainda mais após o envolvimento dos inquisidores.

Vejamos, agora, como esse cadinho de sodomia, concupiscência, culpa e violência escravista se processou no caso do escravizado Felipe Santiago e de seu senhor, o padre José Ribeiro Dias.

## 2. A denúncia de Felipe Santiago, o cotidiano do nefando e as primeiras diligências do processo.

O ato que pôs em movimento as engrenagens do Santo Ofício, que acabariam por se voltar contra o padre José Ribeiro Dias, foi a denúncia apresentada por Felipe de Santiago, contra seu senhor,<sup>2</sup> a Dom Frei João da Cruz, bispo do Rio de Janeiro, no contexto de uma visita geral que ele ora fazia aos locais do bispado, no dia 29 de novembro de 1743.<sup>3</sup> A cena da denúncia se passou na freguesia de São Miguel do Piracicaba, nas casas que serviam de residência temporária ao bispo, enquanto visitava a região. Nesse ato de denunciar o seu senhor, Felipe

---

2. O caso do padre José Ribeiro Dias foi estudado por Ronaldo Vainfas, que o descreveu como “um dos melhores casos” para se estudar as práticas sodomíticas que ocorriam nas Minas Setecentistas. Ademais, ressaltou que o “Padre José foi, no conjunto da história inquisitorial, um dos raros [senhores] a pagar caro por sofrer denúncia de um escravo a quem sodomizara”. O autor se refere à pesada condenação inquisitorial que concluiu o processo do padre, condenado ao confisco de todos os seus bens (que eram muitos, porque o padre era um homem rico), ao degredo para as galés por dez anos e à suspensão perpétua de suas ordens (VAINFAS, 2007, p. 257).

3. Segundo Joaquim Ramos de Carvalho, as visitas diocesanas foram estimuladas pela pastoral tridentina da Igreja da Contrarreforma, uma vez que os bispos tinham se tornado agentes centrais na tarefa de normalização dos comportamentos dos cristãos (e, acrescentaríamos, formando, nesse mesmo processo, suas subjetividades como sujeitos da carne). A visita era um percurso de fiscalização, vigilância e disciplina, que deveria acontecer com certa periodicidade, por todas (idealmente) paróquias da diocese. Era uma forma dos prelados conhecerem o estado da vida local, ao mesmo tempo controlando a ação dos sacerdotes paroquianos. O autor indica que, nas dioceses maiores, não era sempre o bispo que visitava pessoalmente todos os locais (apesar de esse ser o ideal tridentino), por vezes delegando funções a oficiais eclesiais importantes na administração diocesana (CARVALHO, 2011, p. 36).

Santiago exercia significativa agência no contexto das relações escravistas, insurgindo-se contra uma prática de seu senhor que considerou uma violência, algo que não poderia suportar mais, sem esboçar uma reação pública, excedendo o âmbito privado da relação senhor-escravo. Tanto mais coragem exigia a denúncia, porque, no crime de sodomia, do ponto de vista da Igreja, ele também estava implicado. Assim, ao denunciar seu senhor, ele denunciava a si mesmo (ainda que sua condição de escravizado e a limitação jurídica de sua autonomia pudessem servir de atenuantes no que tocava ao problema de sua intenção de pecar) (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 25).

O escravizado Felipe Santiago denunciou seu senhor, o padre José Ribeiro Dias, por várias cópulas sodomíticas. Ele as teria praticado com uma série de pessoas. O escravo citou várias por nome, fornecendo detalhes para sua identificação pelas autoridades eclesiásticas. Os citados foram: Luís, um aprendiz de boticário que morava com Manoel da Costa em São Caetano; Carlos, irmão de Floriano, músico em São Caetano; João da Costa, filho de Tomé da Costa, pardo forro; Alexandre alfaiate, mulato forro no Ribeirão do Carmo; Manoel Ramos, harpista, pardo forro na mesma vila; Francisco Mezia e João Alves, pardos rabequistas em Vila Rica; João Boquinha, rabequista e alfaiate, pardo forro, morador no morro de Santa Anna; Fernando, filho de José de Almeida Costa, assistente no Rio de Janeiro; e, por último, Francisco Pereira, filho de Antônio Pereira do Lago, na freguesia de São Caetano, assistente também no Rio de Janeiro (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 26-7). É interessante destacar como o denunciante justificou a razão pela qual sabia de tantos detalhes de uma prática clandestina, secreta, de seu senhor.

Com as quais pessoas, ele, testemunha, viu o denunciado estar atualmente nos ditos atos de somitigaria própria por várias vezes, pela confiança que o denunciado fazia a ele testemunha e juntamente pelo pouco recato que o mesmo denunciado tinha. Pois muitas vezes estava nos ditos atos com

alguma das referidas pessoas declaradas, metido ele denunciado como cúmplice no seu quarto com a porta aberta, onde ele testemunha ia dar com eles e os via no próprio ato de somitigaria. E no mesmo dia, digo, de somitigaria. Disse mais que o denunciado, muitas vezes acabando os ditos atos de somitigaria, e no mesmo dia em que os cometia, ia dizer missa, como costumava ir nos mais dias. O que sabe pelo ver e presenciar, pela razão que dito tem (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 27).<sup>4</sup>

Felipe Santiago afirmou saber de tantos detalhes dos relacionamentos de seu senhor, porque seu amo os praticava abertamente na sua frente e, além disso, a ele os confienciava. Assim, percebemos as limitações da privacidade na Época Moderna, reforçadas pelo escravismo (NOVAIS, 1997, p. 13-39). Como manter um segredo em uma casa em que se movimentavam, para sua manutenção e serviço, pessoas escravizadas? A clandestinidade das práticas sodomíticas era posta em xeque pelos olhos observadores e sempre presente dos escravos do senhor sodomita. Os senhores pareciam ter pouco pejo de expor suas atividades eróticas aos seus escravos, concebendo-os como bens pessoais que deveriam dobrar-se aos seus interesses e desejos (VAINFAS, 1997, p. 234). Isso não impedia que um certo estreitamento das relações pudesse acontecer entre alguns senhores e seus escravos, configurando relações complexas, em que a violência naturalizada do escravismo podia conviver com alguma satisfação erótico-afetiva. As confidências que o padre fazia ao seu escravo Felipe podem sugerir que, ao menos da parte do senhor, existia uma certa proximidade emocional (sem apagar a hierarquia senhorial) entre eles. Tratava-se, afinal, de uma relação aos moldes da dominação paternalista típica do escravismo colonial (PAIVA, 2001, p. 78).

---

4. Nesse texto, apresentaremos sempre os textos das fontes com transcrição modernizada e atualizada, para facilitar a leitura e a compreensão dos relatos.

Se o olhar dos escravos da casa tornava ainda mais precária a possibilidade de uma intimidade nesse ambiente (quanto mais de um sigilo necessário a uma prática erótica proscrita),<sup>5</sup> vemos, pelo relato de Felipe Santiago, como o padre José se mostrava pouco disciplinado (no sentido de uma interiorização das normas espirituais e eróticas do catolicismo tridentino) em suas práticas cotidianas. É certo que o escravizado fala de ações transcorridas no interior da casa e que, portanto, poderiam relevar da pesada pressão de teatralização e normatividade que a apresentação pública exigia diuturnamente nas sociedades de Antigo Regime (ELIAS, 2001, p. 97-131). Porém, o detalhe de que o padre ia dizer a missa no mesmo dia em que cometia o pecado nefando (do que se entende que ele não se confessou, isto é, se purificou, antes de realizar o ritual e o sacramento da Eucaristia) serve de ponte entre as duas esferas da existência, pois sua prática interior, privada, tinha ressonâncias na pública, sugerindo a confusão entre elas. Trata-se de mais uma expressão daquilo que Vainfas chamou de uma certa “espiritualização do sexo” ou uma “erotização do sagrado” na cultura popular das pessoas na América portuguesa, isto é, de uma aproximação entre o sexo e o espiritual, sem passar pela dicotomia que a cultura letrada da Igreja construía entre o profano e o sagrado (VAINFAS, 1997, p. 246).

Ainda que os paroquianos em geral provavelmente (embora o padre tivesse fama pública de sodomita) não suspeitassem do sacrilégio (segundo a posição normativa da Igreja), o olhar do escravo da casa e sua conseqüente denúncia foram duas instâncias de publicidade, as quais tiveram conseqüências pesadas para o denunciado. O pouco caso que o padre José parecia fazer do sacrilégio que cometia cotidianamente contrastava com sua sólida formação espiritual e com o

---

5. A presença e a circulação constantes dos escravos no ambiente doméstico foram destacadas pela historiadora Leila Mezan Algranti como um dos fatores a limitar a separação de uma esfera de privacidade e intimidade nas casas da América portuguesa. Recriando uma cena de trabalho comum das pessoas escravizadas no período colonial, o abastecimento de água, a autora mostra como, em uma situação assim trivial, a privacidade sofria intrusões do público (ALGRANTI, 1997, p. 103).

arrependimento que mais tarde professou (ao menos para seus interesses locais durante o processo, como veremos), sinalizando que a construção de um repúdio total à função anal ativa da cena pública, ou, aquilo que Deleuze e Guattari chamaram de privatização do ânus ou uma decodificação (abstração) dos fluxos de produção de desejo a partir do prazer anal (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 189-191); (PRECIADO, 2014, p. 173-193), no processo de privatização do ânus, bem como de seus efeitos, ainda não estava consolidada.<sup>6</sup>

Não fora somente com terceiros que o padre José Ribeiro Dias cometera a sodomia, conforme o relato de Felipe Santiago. O assunto inicial de sua denúncia concernia às relações homoeróticas e anais que se estabeleceram entre ele próprio, um escravizado, e seu senhor. Acrescente-se que o escravizado parecia sentir culpa e rejeição, sentimentos que, estimulados e incitados pelo discurso da carne, por meio de suas técnicas normativas de interpelação, o levaram à mesa da visita episcopal para denunciar o seu senhor e a si mesmo. De forma paralela, mas em direção semelhante, cabe observar que interessava ao agente eclesiástico (no caso, o bispo, mais tarde, os inquisidores) construir uma narrativa que destacasse a visão normativa acerca das experiências confessadas, filtrando-as com o discurso erudito da sodomia, da culpa e da concupiscência. Assim, cabe ao historiador colocar um asterisco

---

6. Dominique Laporte comenta que, entre os séculos XVI e XVIII, o processo de fechamento, bloqueio e privatização da função anal não se deu de maneira linear na cultura ocidental. Argumentando contra Freud, que preconizara uma semelhança entre o processo civilizador e a evolução individual da libido, a autora afirma que o interesse sobre as funções de excreção na cultura ocidental não se converteu de maneira direta em um aumento do gosto por ordem, limpeza e beleza, como pretendia o ideal higienista do século XIX. Para tanto, ela verificou o fracasso do controle do lixo (incluindo dos excrementos humanos) pelas autoridades locais dos Estados da Época Moderna. A domesticação dos desperdícios, sua privatização, ainda estava sendo inculcada nas pessoas, do que era um sinal o fato de que o lugar da defecação ainda não era sempre o lugar privilegiado do monólogo interior, havendo o costume das pessoas conversarem fazendo suas necessidades (LAPORTE, 1989, p. 20-35). A historiadora Fernanda Olival mostrou como “as retretes, secretas ou latrinas, também chamadas ‘privadas’, não seriam frequentes nas casas do período moderno” em Portugal, indicando até mesmo que a definição de “privada” fornecida pelo padre Bluteau a caracterizava como um “lugar público para as necessidades da natureza” (OLIVAL, 2011, p. 263-4).

nos termos dos relatos, tentando discernir, entre suas linhas, as várias experiências em jogo. Vejamos em quais termos ele fez a denúncia:

E assim disse ele testemunha denunciante, que, haverá três para quatro anos, que ele dito seu senhor, o doutor José Ribeiro Dias, costuma ter com ele testemunha atos desonestos de molície e algumas vezes também atos nefandos de sodomia, conhecendo carnalmente a ele testemunha por cópula sodomítica consumadamente pelas partes posteriores e via traseira dele testemunha. A quem, violentamente o denunciado, com o poder e respeito de Senhor, digo, a quem violentava o denunciado com o poder e respeito de Senhor, e ele testemunha obedecia com o medo de escravo que é. E para o dito efeito, mandava o denunciado chamar a ele testemunha denunciante de noite, quando estava já na cama, para vir com ele dormir para a cama dele denunciado. E com efeito, ele testemunha ia e lá dormia muitas noites. E que quando mandava chamar a ele testemunha, era por outro seu escravo, chamado João Barbeiro, preto (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 25).

Vemos aqui, de forma clara, como a relação de dominação senhor-escravo atravessava a prática sodomítica entre o padre José Ribeiro Dias e Felipe Santiago. Este afirmou que era constrangido, assediado ou forçado violentamente por seu senhor a ceder a seus avanços eróticos, que variaram entre as diferentes carícias e as masturbações subsumidas na categoria de molícias, até a penetração anal com ejaculação interna, que configurava a sodomia perfeita ou própria. As cópulas e mais atos sexuais aconteciam à noite, nos aposentos do padre, em sua cama, para onde o denunciante era levado por outro escravo, chamado João Barbeiro (notemos como outro escravo da casa provavelmente sabia ou, no mínimo, poderia suspeitar, das práticas sodomíticas de seu senhor).

O ponto mais interessante do relato é quando Felipe diz que o padre o sujeitava com “o poder e respeito de Senhor”, a que ele se via obrigado a obedecer, “com o medo de escravo” que era. Esses jargões típicos da linguagem jurídica do período (um dos filtros da cultura erudita a



atuar sobre a fala da personagem) sugerem alguma estratégia do escravizado para se construir como um sujeito jurídico vitimado por uma violência. Ou seja, a violação anal (pois é assim que, nesse caso, o escravo Felipe Santiago parece compreender a relação sexual a que era obrigado a participar) teria sido possível porque o padre pôde impor seu poder, usando do medo que seu escravo sentia. Medo de quê? Embora não seja explicitado, tratar-se-ia do medo de castigos físicos excessivos. Como mostrou Lara, o medo era um dos vértices da relação senhor-escravo no período colonial, a qual, contudo, não se resumiu a ele. O medo do castigo funcionava para garantir a obediência. Esta última, porém, não se perpetuaria e, principalmente, não continuaria na ausência do senhor ou de seus representantes (ou seja, não seria interiorizada), se a relação fosse pautada somente no medo e na repressão. Por isso, a noção de respeito ao poder do senhor também incluía, como era usual em relações de dominação patriarcais, aspectos de afetividade, expressos em premiações (os mimos que recebiam os escravos que aceitavam os assédios eróticos dos senhores) e confidências (LARA, 1988, p. 121-2). Isso não significa dizer, reiteramos, que a relação em si não fosse autoritária e violenta. Em certas circunstâncias, como em algumas relações homoeróticas e/ou anais, as violências ultrapassavam o limite costumeiro do tolerável. A sodomia, como no presente caso, servia, então, como enquadramento para denunciar assédios, violações e estupro senhoriais. Um enquadramento, aliás, que se prestava facilmente aos filtros discursivos dos agentes eclesiais.

Foi nesse sentido que a relação mantida com seu senhor parece ter sido experimentada (subjetivada) por Felipe Santiago: como uma violação. A sodomia configurava, aqui, uma violência que ele não podia tolerar para sempre (embora sua relação com seu senhor durasse, no momento da denúncia, de três a quatro anos). Chegaria um momento, concretizado no ato de se apresentar ao bispo-juiz para denunciar, em que a dor, o ódio e a culpa – certamente em relação ao senhor, mas talvez também em relação a si mesmo, visto como o dispositivo da carne

interpelava o praticante da sodomia como um pecador monstruoso – superariam o medo. A visita episcopal pode ter funcionado, assim, como um mecanismo de canalização desses sentimentos em uma denúncia, desencadeando, como sua consequência, um complexo mecanismo jurídico (envolvendo múltiplos personagens, autoridades e instituições no campo religioso) para punição, disciplina e interpelação (sujeição e subjetivação) do pecador/criminoso.

Foi o que ocorreu posteriormente com o padre José Ribeiro Dias. Registrada a denúncia do escravo Felipe Santiago, o bispo ordenou, no dia 14 de dezembro de 1743, uma investigação mais aprofundada. Por comissão episcopal, o padre vigário José Matias de Gouvea, comissário do Santo Ofício, iniciou uma diligência para interrogar judicialmente as pessoas nomeadas pelo escravo como cúmplices/parceiras do padre José em seus atos homoeróticos e sodomíticos, enviando, depois, a documentação ao tribunal do bispado (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 27-9). O comissário conseguiu interrogar somente três das pessoas nomeadas (Luís de Abreu Lobato, Carlos Pedro da Silveira e a João da Costa Soares), dando crédito aos ditos do primeiro apenas. Sobre as demais pessoas nomeadas, afirmou que não havia notícias das demais e seria trabalhoso tentar localizá-las (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 32-3). O interrogatório de Luís de Abreu Lobato gerou mais acusações de sodomia contra o padre José Ribeiro Dias, que ocorreram quando a testemunha tinha entre 12 e 13 anos de idade e o padre era pároco da freguesia de São Caetano. O jovem (tinha 15 ou 16 anos ao ser interrogado) relatou ainda a fama pública de sodomia que acompanhava o padre (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 30-2).

Encerrada a diligência, no início de 1744, os seus documentos foram oficialmente entregues pelo Eclesiástico do Rio de Janeiro, na pessoa do padre doutor José de Souza Ribeiro de Araújo, arcediogo da Sé, ao comissário do Santo Ofício, o padre doutor Lourenço José de Queirós Coimbra, para seu encaminhamento à sede do tribunal inquisitorial em Lisboa (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 37). Após um intervalo de tempo, o caso foi apreciado na mesa do Santo Ofício, por

requerimento do promotor. Os juízes ordenaram, então, que fosse realizada nova comissão a um comissário para a ratificação das testemunhas na forma e no estilo inquisitoriais. Essa diretriz foi complementada por assento do Conselho geral, dado no dia 27 de abril de 1745, ordenando que, em sequência, o padre José Ribeiro Dias fosse preso, com sequestro de seus bens, e enviado aos cárceres secretos da Inquisição em Lisboa (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 12-7).

No tempo transcorrido entre as andanças do processo, do interior das Minas ao Rio de Janeiro, daí a Lisboa e de volta, houve outro desenrolar na trama. O padre José Ribeiro Dias, até onde se sabia, fugira de sua paróquia na freguesia de São Caetano e se mudara para local mais remoto, as Minas Novas do Paracatu, mais ou menos no mesmo tempo em que a primeira diligência do Eclesiástico ouvira as testemunhas. Não é absurdo considerar que o padre tentara fugir à perseguição, oferecendo como razão oficial para a mudança o fato de estar doente (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 36-7). Se o objetivo do padre era se colocar fora do alcance da ação do bispo do Rio de Janeiro (lembrando que o bispado de Mariana ainda não tinha sido criado), uma vez que Paracatu era fronteira com o bispado de Pernambuco, não sendo, naquele momento, de todo certo qual autoridade religiosa tinha ali jurisdição, seu plano de nada lhe valeu contra o longo braço inquisitorial, que tinha o privilégio de passar por cima das fronteiras episcopais (FEITLER, 2007, p. 158-181); (FEITLER, 2013, p. 29-45). Dessa maneira, o padre terminou sendo preso lá mesmo em Paracatu. Em seguida, enviado a Lisboa, onde faria sua primeira confissão no dia 18 de maio de 1747.

### **3. As confissões do padre José Ribeiro Dias: homoerotismo, sodomia, culpa e penitência.**

As confissões do padre merecem nossa atenção, para tentarmos encontrar sinais de como ele se sujeitaria e se subjetivaria diante da pressão

enorme e atemorizante da interpelação inquisitorial. Em primeiro lugar, cabe dizer que ele fez uma longa confissão pouco depois de ser entregue nos cárceres do Santo Ofício, por vontade própria, sem esperar ser convocado pelos inquisidores. Sabe-se que os juízes do Santo Ofício consideravam que a misericórdia do tribunal só deveria ser usada para com os réus que se mostrassem verdadeiramente arrependidos (PROSPERI, 2013, p. 473-4); (PRODI, 2005, p. 96-100); (DELUMEAU, 1991, p. 73-85). Para alcançar esse reconhecimento, era necessário aos réus que se fizessem crer como bons confitentes. Demonstra-se, assim, o laço fundamental entre a veridicção e a conformação da subjetividade, no sentido de que dizer (confessar) a verdade de si (verdade cujo nexo fundamental entendia-se ser a concupiscência da carne) tinha efeitos de sujeição e de subjetivação (FOUCAULT, 2018b, p. 6-8; p. 164). Um bom confitente era aquele que fazia confissão inteira, abordando todos os crimes de que era acusado, delatando todos os cúmplices e, se fosse o caso, até mesmo excedendo a acusação. Se manifestasse fisicamente seu arrependimento, com lágrimas e clamores, tanto melhor. Tratava-se de uma dramaticidade, uma teatralização do arrependimento. Um traço, aliás, típico das sociedades de Antigo Regime e suas derivadas coloniais (ARAÚJO, 2008, p. 83-142); (VILLALTA, 2016, p. 25-34). O padre José Ribeiro Dias tinha conhecimento das sutilezas teológicas do debate sobre a natureza do verdadeiro arrependimento na Época Moderna, como se pode depreender de sua formação espiritual como sacerdote, comportando-se de acordo.

As informações fornecidas em sua sessão de genealogia nos permitem ver como ele estava inserido na grande tradição da cultura letrada (BURKE, 2010, p. 50-7), sendo, por conseguinte, disciplinado a sentir e a comportar-se segundo as injunções do dispositivo da carne, senão em todas as esferas de sua existência (conforme vimos acima, o modo como ligava, no seu cotidiano, a sodomia e suas tarefas religiosas depunha a favor da persistência de traços populares de comportamento), ao menos pública ou formalmente. Destarte, ficamos sabendo, nessa

segunda sessão de interrogatório, que o padre José Ribeiro Dias era um clérigo presbítero, natural de Braga, e tinha 55 anos no dia 15 de junho de 1747. Teve uma formação e uma vida cristã normais, isto é, foi batizado, crismado, ouvia missa, se confessava, comungava, orava e fazia obras cristãs. Provou saber automaticamente todas as orações e mandamentos da Igreja, o que não surpreende, visto que era formado em cânones e cursara um ano de filosofia (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 61-4).

Visando, portanto, a angariar a misericórdia dos inquisidores e provar seu arrependimento, o padre adotou a estratégia de confessar largamente, o que fez em duas oportunidades. Na primeira, falou de muitos atos de molícies e de sodomias consumadas, sendo ele réu agente na maioria dela, mas paciente em algumas cópulas, com três cúmplices/parceiros, nomeando-os como João Lopes, pardo, músico e rabequista, Luís Galvão, homem branco, oficial de boticário, solteiro, e Félix, pardo, oficial de carpinteiro, solteiro (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 56-8). Na segunda confissão, ocorrida no dia 16 de junho de 1747, o padre falou de mais dois parceiros eróticos, com os quais praticara molícies e várias vezes consumara o pecado da sodomia. Eles eram José Rodrigues Covilhã, pardo forro, oficial de ferrador, solteiro, e o seu escravo Felipe, relatando ter sido paciente em uma única cópula com o escravizado, que não teria chegado a seminá-lo (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 65-6).

Em sua primeira confissão, os inquisidores registraram que o padre suplicara a misericórdia do tribunal e professara seu arrependimento por suas culpas, nos termos seguintes: “[...] e que estas são as culpas que nela tem que confessar. E de as haver cometido está muito arrependido e delas [pede] perdão e que com ele se use de misericórdia e piedade” (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 58). Esse era um modo da Inquisição registrar juridicamente o que julgava ser o arrependimento dos réus, que poderia, se recebesse pleno crédito dos juízes, resultar em algum minoramento de sua pena final ou, ainda, posteriormente, em alguma comutação da pena. Antes, contudo, o réu precisava continuar provando seu arrependimento, que deveria conduzir a uma espécie de

conversão, de subjetivação nos termos do dispositivo da carne, isto é, interiorização da culpa e busca de sua purgação. Um passo inicial era afetar uma postura de humildade, obediência e sujeição perante o Tribunal, o que o padre José continuou fazendo, ao abrir mão de formar defesa ou levantar contraditas, apresentando apenas suas confissões em prol de sua causa (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 80-1; 88).

#### 4. Sentença condenatória e súplicas finais do réu.

Julgamos verossímil que o padre entendesse seu proceder jurídico como uma mistura de concepções, ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência e uma conversão, ambas motivadas pelo temor inspirado pelo Santo Ofício em sua pedagogia do medo (BENNASSAR, 1984, p. 94-125), sempre um fator relevante em suas técnicas de interpelação. Os resultados judiciais da estratégia e/ou da conversão motivada pelo peso da culpa logo apareceram no processo, beneficiando, de algum modo, o réu na determinação de sua pena, segundo consideraram os juízes:

O Padre José Ribeiro Dias.

Foram vistos na mesa do Santo Ofício desta Inquisição de Lisboa, no [dia] 12 de julho de 1747, estes autos, culpas e confissões do padre José Ribeiro Dias, sacerdote e vigário que foi da freguesia de São Caetano nas Minas, natural da cidade de Braga e morador no arraial do Paracatu, bispado de Mariana, réu preso neles conteúdo. E pareceu a todos os votos que ele, pela prova da Justiça e sua confissão, [estava] legitimamente convicto no crime de sodomia completa e consumada por repetidas vezes e com diversas pessoas, sendo agente e também paciente. E que suposto esta culpa, por disposição de direito civil, da lei do Reino e Breves de Pio V, se mande castigar com pena ordinária, contudo, tem prevalecido a praxe em contrário,

moderando esta pena no 1º lapso, não obstante quaisquer circunstâncias agravantes, especialmente havendo, *como há no presente caso, sinais de penitência e haver feito a sua confissão logo que chegou a esta mesa*. E que por tanto vá ao auto público da fé na forma costumada, nele ouça sua sentença, seus bens lhe sejam confiscados para quem de direito pertencerem, devendo ser suspenso do exercício de suas ordens para sempre e privado de quaisquer ofícios e benefícios que tiver se habilitado para outros, e degradado por tempo de dez anos para as galés de Sua Majestade, e que incorreu nas mais penas de direito contra semelhantes estabelecidas. Mas que antes de se executar este assento, seja com os próprios autos levado ao Conselho geral na forma do regimento. E assistiu a este despacho pelo Ordinário de sua comissão o inquisidor mais antigo (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 91-2). (Grifos nossos).

Cabe considerar que, no século XVIII, como explicou Mott, a ação persecutória inquisitorial contra os sodomitas perdera fôlego, comparada ao período anterior, antes da suspensão temporária do Tribunal no final do século XVII. Poucos foram presos (o autor registra 23 nos três tribunais) e nenhum condenado à pena máxima do relaxamento, o que se explica pela praxe de moderar a pena que deveria ser ordenada nos casos de 1º lapso (MOTT, 1992, p. 710; p. 738, quadro VIII). Não devemos pensar, contudo, que a Inquisição estaria, agora, menos preocupada com o controle social no Império português, ainda que tivesse ocorrido uma mudança de ênfase. Segundo Marcocci e Paiva, a ação inquisitorial, na primeira metade dos setecentos, quis ir além da defesa da ortodoxia católica, exigiu mais que a conversão sincera à disciplina da Igreja, abraçando “um ideal de perfeição social” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 243-4). Na verdade, até meados do XVIII, a Inquisição, beneficiando-se de uma conjuntura econômica positiva no Império (causada pela exploração de metais preciosos nos sertões das Minas na América portuguesa), investiu em formas mais e mais exuberantes de exaltação de seu poder e no enraizamento social (dilatação

das redes de agentes externos) (MARCOCCHI; PAIVA, 2013, p. 248-259); (BETHENCOURT, 2000, p. 312-332).

Assim, o padre José Ribeiro Dias teve a pena ordinária (a execução na fogueira) moderada (o que não significa que sua pena foi trivial). Para tanto, contribuiu, significativamente, o julgamento que os inquisidores fizeram de seus sentimentos e estado espiritual. Com base em sua postura ao longo do processo (confessou voluntariamente, fazendo longo relato, assumindo todas as culpas e delatando outros criminosos), ele teve reconhecida sua condição subjetiva-jurídica de penitente. Ainda mais, o texto da sentença completou a descrição do réu como sujeito jurídico, afirmando que ele pedira perdão e misericórdia, o que demonstrava esperança de que ele se emendasse do vício (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 102). Fica claro como o sodomita era uma categoria jurídica de subjetividade, dizendo respeito a atos que podiam formar hábitos viciosos, mas dos quais era possível emendar-se, corrigir-se. O homoerotismo e/ou a predileção pelo sexo anal não eram subjetivados de forma a constituir espécies sexuais biopolíticas (FOUCAULT, 1994, p. 46-8).

Os últimos documentos do processo revelam as consequências da condenação inquisitorial para o padre, de onde podemos tirar pistas sobre seu estado de subjetividade na fase posterior de sua vida. Tendo sido condenado aos trabalhos forçados nas galés do rei, José Ribeiro Dias descreveu seu sofrimento físico, sua velhice e suas doenças. Quais seriam os reflexos dessa situação para sua subjetividade? Como ele experimentaria agora suas antigas culpas? Vejamos detalhadamente a sua primeira súplica:

Diz o padre José Ribeiro Dias, penitenciado por suas culpas pelo Tribunal do Santo Ofício desta corte no auto público da fé, que se celebrou em 24 de setembro de 1747, há dez anos nas galés em que está. Que próximo a completar nela no mês de setembro sete anos, e com mais de oito e meio desde que foi preso, com a liberdade ligada na horrorosa prisão em que



está, que mais parece sepultura que habitação, passando as horas do dia e da noite atônito com o espetáculo de seus infortúnios, que, roubando-lhe até aos olhos o sono, lhe negam aquele descanso de que a natureza é tão liberal com os mortais. Padecendo nela uma febre maligna, ficou com enfermidades, como já representou e mostrou por certidão, sendo como por enfermidade a velhice. Com o limitado e grosseiro sustento que se lhe dá, a roupa com que foi para a galé rota, sem ter já quem o socorra, como é vulgar com os presos em prisões de muitos anos. Com tantas aflições, próximo a cair em impaciência com evidente risco da salvação de sua alma, havendo-as sofrido com muita paciência e verdadeiramente arrependido de suas culpas, humilde e vivamente rogando a Vossas Ilustríssimas, e implorando a sua mesma benignidade. Pede a Vossas Ilustríssimas pela paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e dores de sua Santíssima Mãe, se dignem de usar com o suplicante da sua inata piedade e misericórdia que costumam, perdoando-lhe o mais tempo que lhe falta de cumprir de penitência na galé. E por tão grande esmola, pedirá a Deus pela vida e saúde de Vossas Ilustríssimas (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 116).

Em sua súplica (cuja dramaticidade deve ser lida como uma tática discursiva e jurídica para angariar a mercê pretendida, por meio da construção de uma narrativa pontuada por mortificações e penitências por parte do condenado), o penitenciado descreveu em que consistia sua vida de trabalhador forçado, sete anos após sua condenação pelo Santo Ofício. Sua miséria era enorme e ele encontrava-se desassistido. Sua infâmia como sodomita condenado pela Inquisição afastava qualquer ajuda que pudesse receber de parentes (o que ele relatou em sua segunda petição) (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 127). Além de tudo, as condições insalubres de trabalho provocaram seu adoecimento e o deixaram aleijado de uma perna, conforme certificado por um médico familiar do Santo Ofício (ANTT, IL, proc. 10426, fl. 117-8). O que nos importa mais de perto é o modo como o padre descreveu o estado de sua alma nesse contexto. Ainda que descontemos a

óbvia estratégia de convencimento empregada na súplica, o efeito do acúmulo de sofrimentos e infâmias, da vergonha e da culpa da condenação sobre as práticas de subjetividade da personagem não pode ser subestimado. A perturbação de sua alma transparece em uma contradição do seu argumento, que quase chega a aparecer um ato falho. Era comum que os penitenciados pela Inquisição buscassem emular o mais possível as virtudes cristãs, teatralizando em palavras, atos e comportamentos visíveis e externos uma conversão autêntica. Essa estilização da subjetividade está presente no discurso do padre José, quando ele afirma estar suportando o sofrimento com paciência, que seria mais um sinal de seu verdadeiro arrependimento, demonstrando, ademais, humildade perante a autoridade inquisitorial. Todavia, o padre também se descreveu como impaciente diante do castigo, o que, como ele próprio assume, era um risco para a salvação de sua alma. Esse estado, acrescentava o requerente, seria culpa da demora dos inquisidores em relevar sua pena, com o que ele lançava, implicitamente, um desafio aos juízes. Vemos, pois, como ele suportava mal os trabalhos forçados, a miséria, a doença, a velhice e a infâmia. Para um padre com sólida cultura letrada, disciplinado ao longo de toda a sua vida nas relações de saber-poder-subjetivação do dispositivo da carne, José Ribeiro Dias conservou algo de insubmisso, pois, mesmo prostrado e com sua vida destruída, foi capaz de uma última tentativa de negociação com o Tribunal.

Essa negociação/disputa frutificou apenas em termos. Os inquisidores deferiram favoravelmente à sua súplica para comutação do tempo restante de degredo nas galés. Todavia, quando o padre José submeteu uma segunda súplica, implorando para que fosse levantada a suspensão de suas ordens, os inquisidores recusaram-no. Tratava-se, de fato, de uma concessão muito mais séria, que alteraria o estado penitencial perpétuo a que o padre fora condenado e o reintroduziria na hierarquia da Igreja, o que seria admitir um sodomita publicamente condenado e penitenciado pelo Santo Ofício como sacerdote.

## 5. Conclusões

A partir dos relatos contidos no processo estudado, podemos derivar duas conclusões, acerca dos diferentes modos de experimentar a sodomia e o homoerotismo das personagens. Uma diversidade de experiências que engendrou distintas posições de subjetividade (SCOTT, 1998, p. 297-325), cada qual marcada por certo recorte racial no sistema escravista. Trata-se, certamente, das diferentes experiências do escravizado Felipe Santiago e do seu senhor, o padre José Ribeiro Dias.

Do ponto de vista de Felipe Santiago, negro e escravizado, o sexo anal homoerótico era uma imposição e uma violação, sendo experimentado como sodomia. O que implicava uma atualização, no processo de subjetivação do escravo, do jogo enunciativo que constituía o ato sodomítico como pecado nefando, horrendo, assimilável à heresia e condenado como crime de *lesa-majestade*. Se o ato erótico era experimentado nesses termos, por que Felipe Santiago tomava parte nele? Segundo sua narrativa confessional (sobre a qual é preciso ponderar que ele tinha interesse em se mostrar o mais afastado possível de qualquer intenção de pecar), ele cedia aos desejos homoeróticos e anais do padre por *medo e respeito* ante o *poder do senhor*. Não é possível, por conseguinte, deslocar essa relação do enquadramento fornecido pelo sistema escravista. Entretanto, não se tratou somente de se resignar aos atos homoeróticos e anais. A rejeição à violência senhorial foi forte o suficiente para impulsionar uma prática de resistência na esfera pública, extravasando a costumeira privacidade das relações senhor-escravo. Tão intolerável era a sodomia no contexto do dispositivo da carne cristã. Destarte, para o escravizado Felipe Santiago, a relação homoerótica foi experimentada como uma violência e uma violação, cuja visibilidade na precária cena pública colonial advinha exatamente de sua objetivação como sodomia.

Por outro lado, foi diferente a experiência do padre José Ribeiro Dias. Devido à sua posição social de sacerdote, doutor, senhor

escravista e rico proprietário nas Minas setecentistas, ele sofreu mais intensamente a interpelação inquisitorial. Conseqüentemente, a narrativa processual nos permite reconstruir com detalhes seu processo de subjetivação em meio ao jogo discursivo e não discursivo da carne cristã, cujo elemento central era a culpa pela concupiscência, isto é, pela (má) vontade libidinosa. Admoestado (interpelado) pelo Santo Ofício por meio de técnicas de si variadas, o padre não demorou a sujeitar-se (no que também é possível identificar uma estratégia de resistência local para se valer da misericórdia dos juizes), confessando-se (subjetivando-se) como culpado e sodomita, ou como um sodomita culpado. Podemos dizer que José Ribeiro Dias envergou a máscara jurídica do sodomita, objetivando seus prazeres anais e homoeróticos como pecaminosos e nefandos. No entanto, como foi visto, os termos nos quais o sacerdote suplicou aos inquisidores a comutação de sua penitência, após anos de trabalhos forçados, sugerem alguma dissonância no processo de sujeição/subjetivação da personagem. A impaciência do padre sodomita perante seus algozes insinua que sua subjetivação não se sujeitara integralmente à posição de penitente resignado e submisso ao poder do Santo Ofício. Se é inegável que o padre José Ribeiro Dias, alquebrado pela miséria e pela infâmia, sujeitara-se como sodomita culpado e penitente, é possível que algo de insubmisso tenha ainda permanecido em sua alma pecadora.

## Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada no Brasil*. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 83-154.

- ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*. Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- BENNASSAR. *Inquisición española*. Poder político y control social. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1984.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*. Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOSWELL, John. *Christianity, social tolerance and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1980.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CARVALHO, Joaquim Ramos de. Confessar e devassar: a Igreja e a vida privada na Época Moderna. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Temas e Debates, Círculo de Leitores, 2011, p. 32-57.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of Race and Sex: a black feminist critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, p. 139-167, 1989.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. 2. ed. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão*. As dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Sússekind. Prefácio Roger Chartier. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.
- \_\_\_\_\_. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Júnia; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (Orgs.). *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício*. Diálogos e trânsitos

- religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII). Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 29-45.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Antropos, Relógios d'água, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. Sexualidade e solidão. 1981. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. Volume V: ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos, revisão técnica Manoel Barros da Motta; trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 91-101.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité. 4 Les aveux de la chair*. Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Função da confissão em juízo. Curso em Louvain, 1981. Edição estabelecida por Fabienne Brion e Bernard E. Harcourt. Trad. Ivono Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018. (Coleção obras de Michel Foucault)
- HALICZER, Stephen. *Inquisition and society in the Kingdom of Valencia, 1478-1834*. Berkeley, CA.: University of California Press, 1990.
- LAPORTE, Dominique. *Historia de la mierda*. Trad. Nuria Pérez de Lara. Valencia: Pre-textos, 1989.
- LARA, Sílvia Hunold. *Campos de violência*. Escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LORDE, Audrey. Age, race, class and sex: women redefining difference. In: LORDE, Audrey. *Sister outsider*. New York City: Crown Publishing Group, 2007. p. 114-123.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*. (1536-1821). Lisboa: A esfera do livro, 2013.
- MOLINA, Fernanda. La herejización de la sodomía em la sociedad moderna. Consideraciones teológicas y praxis inquisitorial. *Hispania Sacra*, LXII, 126, p. 539-562, jul.- dez. 2010.
- MOTT, Luiz. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*, v. 40, p. 120-139, 1988.

- \_\_\_\_\_. *Justitia et Misericórdia*: a Inquisição portuguesa e a repressão ao nefando pecado da sodomia. In: NOVINSKY, Anita; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Inquisição*. Ensaios sobre mentalidade, heresia e arte. Rio de Janeiro: Expressão e cultura; São Paulo: EDUSP, 1992. p. 703-738.
- \_\_\_\_\_. Sodomia não é heresia: dissidência moral e contracultura. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana. (org.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 253-266.
- NOVAIS, Fernando. Condições de privacidade na colônia. In: SOUZA, Laura de Mello e. *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 13-39.
- OLIVAL, Fernanda. Os lugares e espaços do privado nos grupos populares e intermédios. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. (Org.). *História da vida privada em Portugal*. A Idade Moderna. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011. p. 244-275.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia*. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- PRECIADO, Paul-Beatriz. *Manifesto contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção justiça e direito).
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência*. Inquisidores, confessores, missionários. Trad. Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Trad. Alexandre da Silva Anderson; Revisão técnica Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. *Masculinidades e Inquisição*. Gênero e sexualidade na América Portuguesa. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.
- SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. *Projeto História*, tradução Lúcia Haddad, revisão técnica Marina Maluf, São Paulo, ano 16, p. 297-325, fev. 1998.

- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados*. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- \_\_\_\_\_. Moralidades Brasilicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 221-273.
- \_\_\_\_\_. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção?. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em xeque*. Temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006. p. 267-280.
- \_\_\_\_\_. Sodomia, amor e violência nas Minas Setecentistas. In: RESENDE, Maria Ifigênia Lage de, VILLALTA, Luiz Carlos. *As Minas Setecentistas*. 2 vol. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 519-530.
- VILLALTA, Luiz Carlos. *O Brasil e a crise do Antigo Regime português (1788-1822)*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.



## CAPÍTULO 9

### Do Reino às Minas setecentistas: O cristão-novo João Rodrigues da Costa e suas redes sob a mira do Santo Ofício

Patrick Geraldo Salomão Oliveira Ávila

#### Introdução

O presente texto<sup>1</sup> tem como objetivo inserir-se no debate acerca da História da Inquisição, mais detidamente na discussão em torno de personagens, grupos e famílias cristãs-novas. A abordagem se deu a partir da análise do processo inquisitorial contra João Rodrigues da Costa, um comerciante que viveu nas Minas durante a primeira metade do século XVIII, bem como da observação dos indivíduos de suas redes, também implicados pelo Tribunal. As relações se deram no Reino através de vínculos familiares e no Brasil devido às relações comerciais.

Com isso, o texto visa a abordar possíveis práticas judaizantes tidas nos contatos de comércio entre cristãos-novos, além de aspectos culturais e religiosos da família de Costa entre diferentes gerações, bem como observar formas de resistência e mecanismos de sobrevivência utilizados pelos réus nos cárceres do Santo Ofício.

Para isso, a documentação inquisitorial referente a João Rodrigues da Costa (ANTT/TSO-IL, Proc.06846) foi relacionada às sentenças

---

1. Este trabalho é um resumo da dissertação intitulada “Guarde a mim e a todo o povo de Israel”: O cristão-novo João Rodrigues da Costa e suas redes, do Reino às Minas setecentistas. O trabalho foi defendido na UFSJ no ano de 2020.

e pareceres do Santo Ofício dados aos familiares mencionados no processo de Costa, além dos seus ascendentes cujos processos puderam ser encontrados. Trata-se de pessoas presas em diferentes gerações. Ao todo, juntamente com João Rodrigues da Costa, foram localizados quatorze indivíduos. Estes eram: a bisavó Brites da Costa (Proc.00126); os avós Filipa da Costa Pestana (Proc.02599) e João Rodrigues Ferreira (Procs.08266,08266-1); o pai João Rodrigues da Costa (Proc.05092); e a madrasta Isabel da Costa (Proc.08763). Além dos irmãos desta, chamados Manoel Lopes Bello (Proc.09257), Mariana de Matos (Proc.09929), Clara da Costa Matos (Proc.09624) e Violante Ferreira (Proc.10562), como também os irmãos do pai, cujos nomes eram Luís Ferreira da Costa (Proc.06892), Antônio da Costa (Proc.06103) e Rosa Maria (Proc.08274). Da mesma forma foi encontrado um processo contra Frauzina Maria (Proc.09629), esposa de Manoel Lopes Bello e prima de João Rodrigues da Costa (o pai) e seus irmãos. Sabe-se que Luís Ferreira era casado com Mariana de Matos e que Antônio da Costa desposou Clara da Costa. Portanto tratava-se de três irmãos, casados com três mulheres de uma mesma família. Também serão abordados aqui arquivos relacionados a indivíduos igualmente cristãos-novos que conviveram com Rodrigues da Costa nas Minas e no Brasil. Portanto, serão examinadas as sentenças contra Diogo de Ávila (Proc.07484), Bernardo Rodrigues Ferro (Proc.09661), Gaspar Henriques (Proc.06486), Jerônimo Rodrigues (Proc.10003) e João de Moraes Montesinhos (Proc.11769), pois há referência a eles no processo inquisitorial contra Costa.

## **João Rodrigues da Costa, um cristão-novo em Minas Gerais**

No final do século XV, ocorreu um marco nas ações coercitivas contra muçulmanos e judeus em terras lusitanas para que aderissem à

religião católica. Em 1492, os não católicos são expulsos da Espanha, diante do que grande parte da população judaica chega a Portugal e se une aos judeus locais. Porém, no ano de 1497, é realizado para com esses grupos o batismo forçado. Após terem sido convertidos ao catolicismo, adquiriram a condição social de cristãos-novos. Estes se diferenciavam dos cristãos-velhos e eram, na prática, considerados de condição inferior.

Por meio de negociações com a Santa Sé foi institucionalizado o Tribunal do Santo Ofício no ano de 1536. Nesse momento, os cristãos-novos receberam as muitas desqualificações antes imputadas aos judeus e também passaram a ser vistos como um incômodo para a pureza da fé católica (ASSIS, 2011, p. 23).

Não obstante a isso, muitos que foram obrigados a deixar seus princípios religiosos acabaram por guardá-los intimamente. Desse modo, continuaram a realizar ações referentes às suas religiões de origem. Para Assis (2013a, p. 62), o foco da Inquisição para os crimes de judaísmo se dá por estimar que “[...] cerca de 10 a 15 por cento da população portuguesa no momento da conversão forçada era da nação hebraica – cem a cento e cinquenta mil pessoas numa população que beirava o milhão?”

Por sua vez, Novinsky (1972), ao refletir sobre a experiência dos cristãos-novos, apresenta o conceito de “homem dividido”, segundo o qual o cristão-novo se mantinha entre o que havia em seu íntimo e aquilo que a sociedade exigia dele. Ela ainda atenta para a capacidade de resignificação de práticas relacionadas aos cristãos-novos ao longo dos séculos. Além disso, não desconsidera o fato de parte dos convertidos e de seus descendentes terem sido devotos ao catolicismo (NOVINSKY, 2009). Sabe-se que, criminalmente, as ações de judaísmo eram julgadas com maior rigor, por atentarem contra princípios fundamentais para Igreja como a Trindade e a divindade de Cristo.

As ações da Inquisição abrangiam todo o Império Português. Nas colônias, apenas fora instalado um Tribunal, algo que se deu em Goa

no ano de 1560. Sob a alçada dele estavam locais como Macau. Já regiões como o Brasil, as Ilhas Atlânticas e todo o atlântico português respondiam ao Tribunal de Lisboa, que fora fundado em 1536. Pouco mais da metade dos réus oriundos do Brasil eram cristãos-novos (BETHENCOURT; HAVIK, 2004).

Sobre a não instalação do Santo Ofício no Brasil, tal fato teria ocorrido por razões como a do não consenso que Estado e Santo Ofício tiveram a esse respeito. Além disso, as viagens entre Reino e terras brasileiras duravam de dois a três meses, um período bem menor se comparado à distância entre Portugal e as Índias, onde, em Goa, existiu um Tribunal. A presença cristã-nova no clero colonial poderia desestruturar o funcionamento da Inquisição, bem como dificultar as colaborações para com a instituição. Ademais, a estrutura necessária para a instalação do Santo Ofício no Brasil precisaria de, no mínimo, dois tribunais, sendo um presente no Nordeste e o outro nas chamadas “capitanias do Sul”, pois só assim a jurisdição daria conta do vasto território. Já a presença dos agentes inquisitoriais, que eram submetidos a Lisboa, ocorreu nas mais diversas partes do território brasileiro (PEREIRA, 2006, p. 74-76).

De 1536 a 1821, ano este da extinção da Inquisição em Portugal e seus domínios, vigoraram quatro regimentos. Eram eles os de 1552, 1613, 1640 e 1774. Foi somente a partir do último Regimento, já sob o governo do Marquês de Pombal, que, na prática, cessaram as perseguições sobre os considerados crimes de judaísmo. Todos os processos observados neste capítulo ocorreram quando estava em vigor o regimento de 1640.

Antigas trilhas nas Minas transformaram-se em caminhos, os quais eram percorridos por viajantes para o transporte de mercadorias. Em meio aos percursos da região, eram erguidos ranchos, arraiais e vilas. Estas se originavam por estarem próximas às zonas mineradoras ou aos locais ligados a atividades agropecuárias. Todavia, as áreas auríferas eram as mais densamente povoadas. Segundo Fonseca (2011), no

início do século XVIII, devido à produção de ouro, a região denominada como Rio das Mortes era um dos locais mais povoados em Minas. Lá se situava a Vila de São José del-Rei, localidade onde viveu João Rodrigues da Costa.

Através do abastecimento das Minas, deu-se o comércio, fator responsável pelo povoamento do território. Também, quase sempre, os núcleos urbanos eram de atividade mista, isto é, de teor minerador e agrícola.

Devido à distância em relação ao litoral e as dificuldades de transporte, os produtos em Minas eram vendidos a preço alto, o que tornava o local muito vantajoso para práticas comerciais. Desse modo, logo existiram nessa região as redes de abastecimento de mercadorias e isso se dava tanto com artigos de primeira necessidade quanto de luxo. As autoridades metropolitanas propiciavam a atividade, pois, além dos lucros gerados, ela fomentava a ocupação. Havia, assim, mais mineradores e, conseqüentemente, maior extração de ouro (FURTADO, 2006, p. 198-199, 202).

Não há como precisar a chegada de Costa nas Minas, mas, em suas confissões, ocorridas durante o ano de 1729, ele narra para os inquisidores episódios ocorridos nas Minas em períodos entre três a seis anos antes do ano em que estava. Portanto, pode ser que já estivesse instalado em São José del-Rei por volta de 1723.

Em junho de 1728 chega ao Brasil uma ordem de prisão e sequestro de bens contra ele. No final de novembro do mesmo ano, o réu já estava na prisão dos Estaus em Lisboa. No final de novembro do mesmo ano, João Rodrigues da Costa dá entrada nos cárceres da Inquisição. Logo ocorreu a sessão de seu inventário. Dessa forma, Costa diz, inicialmente, possuir casas na Vila de São José del-Rei e ter três escravos. Eram estes Francisco, com cerca de 25 anos, Isabel, com aproximadamente 20 anos e o “moleque” Matheus. Da mesma forma, menciona possuir uma loja que vendia itens como azeite e açúcar. O estabelecimento era cuidado por sua escrava Isabel. Dentre os bens que possuía,

Costa nomeou colheres de prata<sup>2</sup>. Além disso, mencionou ter mais créditos que dívidas. Entre indivíduos de suas relações comerciais e pessoais estavam o médico João Nunes, o capitão João Antunes Torres, o padre João da Costa, o sargento-mor Antônio de Matos e o tenente-coronel Ignácio da Costa, assim como os cristãos-novos Jerônimo Rodrigues, Diogo de Ávila e Antônio Dias Correia<sup>3</sup> (ANTT/ TSO-IL, Proc.06846, fls.0011, 0013; 0015, 0019-0025).

Costa nasceu em Leiria. Na ocasião de sua prisão tinha 23 anos, era filho do cristão-novo João Rodrigues da Costa, seu homônimo e da cristã-velha Cecília da Costa. Seu processo se originou devido a uma denúncia vinda de Gaspar Henriques e outra de Diogo de Ávila enquanto estavam na prisão. Uma vez preso, o réu acusado de práticas judaizantes era coagido a delatar pessoas, pois os inquisidores exigiam tal ato como forma de colaboração e demonstração de arrependimento. Somente assim um prisioneiro nessas situações receberia uma sentença que não o relaxamento pelo braço secular, isto é, a morte executada pelo poder civil.

Henriques menciona Costa em novembro de 1726 e Ávila o faz em março de 1728 (Proc.06846, fl.0103). Havendo duas denúncias consideradas de credibilidade, a Inquisição baseada no Regimento de 1640, que vigorou até 1774, poderia realizar o pedido de prisão.

João Rodrigues da Costa inicialmente mencionou a madrasta, que o introduziu nas práticas judaica. Em seguida, comentou sobre outros indivíduos por sabê-los praticantes da lei de Moisés, algo que será visto

---

2. Possuir joias, assim como a prataria, denotava um forte sentido social ao seu portador. Tratava-se de reproduções de objetos tidos pela elite (BRAGA, 2009: 266). Para além de um uso prático, os talheres de prata, devido ao material com que eram fabricados, também serviam como metais preciosos para troca ou venda. Além disso, a própria posse de escravos já era uma demonstração de *status*. Embora, no caso dos comerciantes, o número de escravos não fosse um indicador de riqueza, pois independentemente dos recursos financeiros que possuísem, se comparados aos proprietários de terras, estes detinham uma maior escravaria.

3. Através desses dados, percebem-se as articulações comerciais e sociais de Costa tanto entre cristãos-novos, quanto com pessoas de projeção local, possivelmente cristãos-velhos.

no próximo tópico. Realizou ainda, outras confissões em janeiro de 1729. Nelas menciona os cristãos-novos Manuel Furtado Oróbio, João Lopes, Diogo de Ávila e Bernardo Ferro por sabê-los praticantes da “Lei de Moisés”. Nessas declarações, as ocorrências se deram cerca de três e quatro anos antes das audiências, sendo que a maior parte delas foi observada na casa de Costa em São José del-Rei (Proc.06846, fls. 0061-0074).

Ainda no mesmo mês, ocorre a sessão *In Specie* de Costa<sup>4</sup>. Assim foram-lhe feitas perguntas sobre participação de fatos que teriam ocorrido em determinadas ocasiões. Mesmo que os nomes não fossem ditos, sabe-se por meio do registro de outras anotações que a primeira inquirição proveio de denúncia realizada por Gaspar Henriques em novembro de 1726. Na descrição, ambos teriam conversado cerca de três anos e oito meses antes sobre a intenção de realizarem o jejum da Rainha Ester<sup>5</sup>, que naquele momento se encontrava em data próxima. Além disso, teriam se identificado enquanto realizadores de práticas judaicas. Por sua vez, Costa nada sobre isso reconhece. Inclusive, naquele momento, sequer havia ainda mencionado Henriques. Logo, então, foi realizada a segunda pergunta, proveniente da denúncia de Diogo de Ávila. Nela é questionado sobre aproximadamente três anos e dez meses antes ter se comunicado com alguém da mesma nação, em que teriam se reconhecido como crentes e observantes da lei de Moisés. Novamente, Costa diz de nada se recordar (Proc.06846, fls. 0075-0079).

Mas, no início de março, ele menciona que, de três a seis anos antes, em sua casa na Vila de São José del-Rei e em companhia de Gaspar Henriques, ambos teriam se confessado como crentes e observantes da lei de Moisés. Eles se reconheciam como tendo um mesmo

---

4. Nesse momento do processo, o réu era questionado sobre as culpas imputadas a ele (LIPINER, 1977, p. 128).

5. Por jejum da Rainha Ester, se entende aquele que antecede a festa de Purim, em que se comemora a vitória dos judeus sob os inimigos persas (UNTERMAN, 1992, p. 212). Para Lipiner (1997: 84-85), dentre todas as atividades ligadas a festa de Purim, o jejum foi o que pôde ser conservado.

sentido religioso voltado para questões de origem judaica. Ao citar Gaspar Henriques, Costa nada diz sobre o jejum da Rainha Ester, de modo que, em termos de possibilidades, tal tenha se dado por gesto de Henriques, no intuito de confessar uma ocorrência mesmo irreal para buscar benefícios para com o Tribunal, ou também por estratégia de Costa que preferia se manter firme em prosseguimento ao não reconhecimento de algo de que foi acusado e que inicialmente negou (Proc.06846, fls. 0087-0090).

No dia seguinte a essa sessão, Costa é novamente advertido para confessar culpas. Na ocasião também lhe é dito que aquela seria a última admoestação antes do Libelo Criminal Acusatório<sup>6</sup>.

Contudo, Costa continua a se manter firme no não reconhecimento do que lhe era imputado. Desse modo, após se levantar sob ordem do Santo Ofício, ouviu que não vivia sob as regras da Igreja, já que teria aderido à lei de Moisés. Nisso, foram mencionadas sobre coisas do catolicismo, das quais ele não acreditava, e sobre o que já havia confessado quando interrogado sobre suas crenças. Isso visava a assegurar sua condição de infrator. O réu também foi acusado de não realizar confissões devido à malícia e não por esquecimento, no que seria uma demonstração de que não se encontrava arrependido. Após isso, foram-lhe lidas as acusações das duas testemunhas. Por fim, foi-lhe dito que, diante de tudo aquilo, caberia o relaxamento à justiça secular, ou seja, a pena capital. Novamente, Costa afirma considerar apenas aquilo que já estava em suas declarações anteriores, nisso não reconhecia as culpas que lhe eram impostas, embora já tivesse mencionado Ávila e Henriques (Proc.06846, fls. 0091-0097).

No início de abril, novamente diante dos inquisidores, Costa recebe uma última repreensão para que confessasse a matéria das duas

---

6. Segundo Lipiner (1977, p. 96), após a terceira admoestação, isto é, depois de finalizadas as reprimendas para que o réu confessasse aquilo de que era acusado, surgiu o promotor com o Libelo, este consistia em artigos incriminadores.



denúncias, antes de receber por parte do promotor fiscal<sup>7</sup> as últimas acusações de provas antes da sentença. Por mais uma vez, ele nada admite. Ao fim, depois de exposta a publicação em que as denúncias foram novamente relidas, Costa reconhece apenas aquilo que já havia dito em suas confissões anteriores, ou seja, nada tem a acrescentar (Proc.06846, fls. 0101-0105).

Após tudo isso, na data de 8 de junho de 1729, a Inquisição deliberou sobre o desenrolar do processo contra Costa. Para a instituição, o réu confessou suas culpas, assim como, além de dizer muito sobre ele, falou a respeito da relação que possuía com as duas testemunhas. Também narrou sobre outras pessoas com as quais não estava implicado (Proc.06846, fl. 0107). O Tribunal tinha por objetivo forçar, de todas as formas, as acusações formalmente responsáveis pela abertura dos processos. Porém, no caso de Costa, já havia comprovações e confissões suficientes para uma condenação que diferiria da pena máxima. Esta se direcionava como, por exemplo, para aqueles que sempre diziam ser inocentes. Segundo Martins (2015, p. 123), “[h]avia todo um expediente intimidador por parte do Tribunal, que contava com o desespero do réu em relação à pena capital para conseguir uma confissão mais completa”.

Certamente por não saber ainda da posição da Inquisição a seu respeito, e talvez pelo medo e até desespero, João Rodrigues da Costa realizou outras delações em setembro. Assim narra sobre episódios ocorridos de três a seis anos antes da data em que se encontrava. Em todos eles, Costa e os seis outros são mencionados em situações em que se usam expressões como “entre práticas que tiveram”, isto é, por meio de realização de alguma prática judaizante se declararam “crentes e observantes da Lei de Moisés”. Na cidade do Rio de Janeiro, isso ocorreu com Antônio Dias Correia e também com João Rodrigues,

---

7. A função do promotor fiscal, presente neste caso, era a de buscar provar as acusações contra o réu (LIPINER, 1977, p. 115).

ambos moradores da cidade. Rodrigues também morava nas Minas do Guarapiranga. Isso demonstra a mobilidade de homens cristãos-novos e comerciantes. Os fatos ocorridos se deram na casa de Correia, o que expressa a intimidade do lar para se tratar de temas ligados a algo condenado pela Inquisição.

Já na casa de Costa, na Vila de São José del-Rei, os contatos teriam se dado com Jerônimo Rodrigues e João Nunes Lara em ocasiões diferentes. Ainda nas Minas, as trocas de confidências e identificações com a lei de Moisés ocorreriam com David Mendes, num local situado na comarca de Vila Rica, e com João de Moraes Montesinhos no Lugar do Curralinho. (Proc.06846, fls. 0125-133).

Pela citação dos locais em que esteve com outros cristãos-novos, tem-se ideia dos percursos de Costa entre Rio de Janeiro e o interior das Minas. Ele é mencionado como mercador e a maioria de seus contatos são, de alguma forma, referendados como ligados a práticas comerciais.

As ligações de Costa com outros comerciantes eram oriundas de uma rede de sociabilidade e solidariedade em que, além de algo comercial que poderia existir, havia um vínculo pessoal e de confiança relacionados a práticas judaizantes e a guarda do princípio da lei de Moisés. Acordos entre pessoas dedicadas ao comércio poderiam ser realizados de maneira mais eficaz se, para isso, existissem fortes elos de confiança entre as partes<sup>8</sup>.

Não se sabe da existência de nenhum processo inquisitorial instaurado mediante essas denúncias de Costa; isso porque Jerônimo Rodrigues (Proc.10003) e Bernardo Rodrigues Ferro (Proc.09661) se

---

8. Os comerciantes portugueses, quase todos do grupo assim eram, buscavam se agregar através de uma identidade em comum. Os cristãos-novos nas Minas almejavam, através da estrutura comercial que possuíam, beneficiar familiares ou pessoas do mesmo local de origem. Por vezes, determinados comerciantes que visavam a investir nas Minas acabavam até mesmo por realizar ligações de dependência e clientelismo (FURTADO, 2006, p. 157,126).

apresentaram em momentos anteriores às denúncias<sup>9</sup>. Já João de Moraes Montesinhos (Proc.11769) foi preso em novembro de 1729, embora conforme esclarecesse Novinsky (2007, p. 162), ele já tivesse se apresentado na Bahia em 1727. Já Diogo de Ávila (Proc.07484) e Gaspar Henriques (Proc.06486) haviam sido presos em momentos anteriores, enquanto, para todos os demais, não foram localizados processos.

A partir das seis sentenças inquisitoriais, inclusive a de João Rodrigues da Costa, todos foram acusados de realizarem jejuns judaicos<sup>10</sup>. Além disso, exceto apenas Costa, todos rezavam o Pai Nosso, sem a menção de Jesus no fim. Somente no caso de Bernardo Ferro não foi mencionada a guarda dos sábados de trabalho, quando também era comum que vestissem camisa lavada<sup>11</sup>. Henriques e Costa eram os únicos não relacionados às abstenções alimentares que variavam em não comer peixe de pele, porco, coelho e lebre. Tais usos seguiam os preceitos dietéticos do judaísmo. Apenas Jerônimo Rodrigues e Diogo de Ávila foram mencionados na guarda da Páscoa judaica, em que faziam uso do pão ázimo<sup>12</sup>, este também realizava ações relacionadas a ritos fúnebres. Já orações consideradas como de teor judaico eram realizadas por Costa, Montesinhos e Ávila.

Na verdade, as diferentes ações referentes aos cristãos-novos culminavam burocraticamente para os mesmos tipos de crimes, sempre associados à heresia e à apostasia. Para Lipiner (1977, p. 80), a diferença

---

9. Segundo Lipiner (1977, p. 25), apresentar-se à Mesa do Santo Ofício para confessar as culpas e delas pedir perdão, levava a pessoa a receber ações menos rigorosas por parte da Inquisição.

10. A frequência com que o jejum é adotado nas ações criptojudáicas se dá principalmente por razões práticas, já que ele é facilmente ocultado, sendo realizado na intimidade. Outro motivo seria a exaltação espiritual, em que o fiel romperia com limites humanos e desenvolveria forte ligação com o sagrado (WACHTEL, 2009, p. 147).

11. O respeito a esse dia da semana tem sua origem no Shabat, sendo ele guardado a partir do fim do pôr do sol de sexta-feira até o início da noite de sábado. Seu sentido está no descanso de Deus após a criação. (ASSIS, 2013b, p. 9) Conforme Lipiner (1977, p. 34), o uso de camisa lavada nesse contexto semanal era para o cristão-velho um forte indício de que o cristão-novo judaizava.

12. O pão sem levedura, que no judaísmo é consumido nos oito dias da Páscoa, representa a pressa com que os judeus deixaram o Egito, fugindo do julgo da escravidão (LIPINER, 1977, p. 108).

entre as duas categorias é que “o herege não se afasta de sua fé, senão parcialmente, enquanto o apóstata a abandona na sua totalidade”.

As confissões eram obtidas mediante um contexto em que o réu possuía forte pressão para admitir culpas, narrar práticas e delatar pessoas, de modo que não há como afirmar sobre a veracidade das declarações. Não era necessário ter acesso aos círculos judaizantes para saber quais eram as práticas proibidas, pois a própria Igreja ensinava para a sociedade quais eram elas (MARTINS, 2015, p. 58). Isso se dava por meio das leituras das sentenças nos autos-da-fé<sup>13</sup> ou na publicação dos éditos nas portas das igrejas, em que se dizia sobre os crimes, incitando a delação de quem os visse, de modo que, até os cristãos-novos que nunca cometeram atos proibidos, diante das acusações saberiam o que dizer para se verem livres dos cárceres. Conforme aponta Schetini Jr. (2018, p. 69-70), “[p]ara a Inquisição o estigma de sangue era deliberado no caso de judaísmo”. Já sobre as penalidades expressas nas sentenças e relacionadas ao grupo neste tópico analisado, todos, como era de praxe, receberam instrução no catolicismo, penitências espirituais e abjuração em forma. Por meio desta, execrava-se publicamente as antigas crenças e se retornava ao catolicismo. Apenas Montesinhos não teve os bens confiscados. Ele, Jerônimo Rodrigues e Bernardo Ferro foram os três indivíduos que se apresentaram à Inquisição, isto é, compareceram perante o Tribunal para narrar suas culpas; isso antes que fosse expedido um pedido de prisão contra eles. Tal gesto levava a menor rigor por parte da instituição. Montesinhos teve um auto-da-fé privado, não recebeu cárcere e nem hábito penitencial. Já os outros dois envergaram

---

13. Auto-da-fé era a cerimônia em que eram lidas as sentenças inquisitoriais e também expostos os réus. Tratava-se de um evento previamente anunciado e de gastos dispendiosos. Tal coisa era presenciada por indivíduos de todos os grupos sociais, até pela alta nobreza. Num estrado construído para esse fim, ficavam as autoridades e em Lisboa também a Família Real. Após um sermão contra aquilo que se desviava do catolicismo, apresentavam-se os sentenciados através de uma ordem determinada: aqueles que seriam reconciliados ouviam as sentenças ajoelhados e, diante de um altar, realizavam as abjurações; já os que eram condenados à pena capital eram encaminhados para a Justiça secular, que executava as sentenças (LIPINER, 1977, p. 35-36).

hábito penitencial em auto-da-fé de maneira pública até que fossem lidas e publicadas suas sentenças, além de receberem cárcere a arbítrio dos inquisidores.

Por sua vez, Diogo de Ávila e Gaspar Henriques tiveram cárcere e hábito penitencial perpétuo, sendo o mesmo recebido por João Rodrigues da Costa, isto é, envergaram o sambenito pelo período de três anos. Conforme esclarece Lipiner (1977, p. 35-37), os cárceres significavam que os penitenciados não poderiam se ausentar do local em que residiam ou do Reino. Todas as sentenças visavam a emoldurar o réu no sistema religioso defendido pela Inquisição. João Rodrigues da Costa, Diogo de Ávila, Jerônimo Rodrigues e Bernardo Rodrigues Ferro saíram no mesmo auto-da-fé ocorrido em 16 de outubro de 1729. Gaspar Henriques já havia sido penitenciado em 25 de julho de 1728, enquanto Montesinhos ainda teria um auto-da-fé privado que aconteceu em 13 de julho de 1730. Não obstante o fato de João Rodrigues da Costa ter, naquele momento, diversos parentes já penitenciados, as denúncias contra ele, que estiveram presentes em seu processo, vieram da parte de Ávila e Henriques. Costa era alguém da quarta geração de uma mesma família a cair nas garras do Santo Ofício.

## **Uma família condenada em diferentes gerações**

No dia 21 de maio de 1672, adentraram os cárceres dos Estaus a viúva Brites da Costa (Proc.00126) e suas três filhas, sendo uma delas Felipa Pestana (Proc.02599). Todas eram lisboetas e cristãs-novas. Brites e Felipa depois se tornaram, respectivamente, bisavó e avó de João Rodrigues da Costa. Ambas compareceram no mesmo auto-da-fé celebrado em 10 de dezembro de 1673.

Felipa da Costa se casa com o mercador João Rodrigues Ferreira (Procs.08266,08266-1), que seria, mais tarde, avô de João Rodrigues da Costa. Aquele, quando já se encontrava casado e com filhos, foi

preso pelo Santo Ofício em 1704, seu auto-da-fé ocorreu em outubro do mesmo ano. Porém, em 1707, dois filhos do casal tornaram-se réus do Tribunal: Antônio da Costa (Proc.06103) e João Rodrigues da Costa (o pai), homônimo daquele que é objeto central de nosso estudo (Proc.05092). Rosa Maria (Proc.08274), diante da prisão dos dois irmãos e também do pai, que volta a ser preso pela acusação de encobrir pessoas praticantes da lei de Moisés, pois não teria dito tudo o que lhe cabia confessar durante o primeiro processo, apresentou-se diante do Tribunal em fins de novembro. Nas documentações, é possível perceber as delações entre diversos membros da família.

Nessa ocasião, todos os três irmãos eram solteiros. Mais tarde Antônio se casou com Clara da Costa Matos (Proc.09624) e João com Isabel da Costa (Proc.08763), que eram irmãs. Felipa da Costa e João Rodrigues Ferreira também possuíam mais três filhos: Jacinto Ferreira<sup>14</sup>, Carlos Ferreira (Proc.06950) e Luís Ferreira da Costa (Proc.06892); até o ano de 1725 totalizavam seis filhos<sup>15</sup>.

Luís era casado com Mariana de Matos (Proc.09929), também irmã de Clara e Isabel. Portanto, eram três irmãs casadas com três irmãos. Ainda o irmão delas, Manoel Lopes Bello (Proc.09257), esposara Frauzina Maria (Proc.09629), uma prima dos três homens. Ainda outra irmã da família de Isabel da Costa, era a viúva Violante Ferreira (Proc.10562).

---

14. Sobre Jacinto, seu irmão Carlos informa em 1725 que era falecido e foi estudante em Coimbra (Proc.06950, fl. 0053), entende-se que da Universidade de Coimbra. Luís, no mesmo ano, também o descreve como já falecido (Proc.06892, fl. 0073).

15. Francisco Rodrigues da Costa, um dos filhos de João Rodrigues da Costa (o pai) com Isabel da Costa, afirmou em sua genealogia ocorrida em dezembro de 1757 (Proc.11727, fl. 0114), que além dos irmãos já citados, seu pai também possuiu uma irmã chamada Antônia Maria. Contudo, referências a Antônia não são encontradas na descrição genealógica de João Rodrigues da Costa (o pai) que ocorreu em abril de 1708 (Proc.05092, fl. 0071), tampouco na de Luís Ferreira da Costa, que se deu em julho de 1725 (Proc.06892, fl. 0073) e nem na de Carlos Ferreira da Costa (Proc.06950, fólío 0053) ocorrida no mês de agosto também de 1725.

No ano de 1725, uma onda de prisões inquisitoriais leva aos cárceres Luís Ferreira da Costa e Frauzina Maria, além dos cinco irmãos Isabel, Mariana, Clara, Violante e Manoel. Eles eram filhos de Brites de Matos e João Lopes de Mesquita, o qual foi processado pela Inquisição em período anterior. No mesmo ano, Carlos Ferreira da Costa se apresentou ao Santo Ofício, certamente pelo medo de ser preso. No caso dele, não há sentença, mas apenas um parecer do Tribunal dado logo depois que lhe permite voltar para Leiria, de onde era natural e também morador, sem que de lá pudesse sair sem autorização da Mesa. Irmãos e cunhados denunciam uns aos outros, e todos demonstram estar inseridos em uma rede de relações bem maior, com diversas outras pessoas. Mas é preciso que se torne a dizer sobre as necessidades de delações para os réus da Inquisição.

Parece-nos que as dezenas de ordens de prisão emitidas pelo Santo Ofício expressam a multiplicação de culpados, efeito da processualística inquisitorial. Vimos que, para todo réu cristão-novo, o livramento de pena capital só ocorre se o mesmo confessar as culpas de judaísmo. Entretanto, podemos reforçar que era preciso confessar, mas delatando. Apenas a menção aos supostos cúmplices na prática de heresia garantia aos acusados a chance de serem reconciliados pela instituição (VIEIRA, 2015, p. 273).

Sabe-se pelas sentenças que Isabel, Violante, Clara, Mariana, Manoel, Luís e Frauzina saíram no mesmo auto-da-fé de 13 de outubro de 1726. Para a Inquisição, todos os sete indivíduos não acreditavam na Santíssima Trindade e nem em Cristo. Também não criam nos sacramentos e rezavam o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim. Do mesmo modo, faziam jejuns judaicos e em todos os casos há a presença do jejum do Dia Grande e, em alguns, também o da Rainha Ester. O único que não observava a guarda do sábado era Manoel. Por sua vez, apenas Clara da Costa Matos não realizava abstenções alimentares. No caso dela também há a presença de orações consideradas de teor judaico.

Dentre as pessoas da família de Costa, ele parece ser, nesse período, o último a ser processado, pois seu processo se inicia em 1728, enquanto os demais finalizam em 1726. Como visto, as denúncias provêm de dois comerciantes com quem lidava no Brasil: Diogo de Ávila e Gaspar Henriques. De modo que não demonstra ter sido implicado a partir das colocações vindas de pessoas de sua família.

Em sua primeira confissão em novembro, ocorrida logo depois de sua chegada aos cárceres, João Rodrigues da Costa menciona ter aprendido as práticas judaicas com a madrasta Isabel. Ele narra episódios que teriam ocorrido há cerca de 4 anos e meio da data em que estava. Assim, se encontrou com sua madrasta na casa em que ela e seu pai moravam na Vila de Chaves, onde aprendeu a realizar jejuns ao Deus do Céu em prol dos parentes mortos, a guarda do sábado, quando pela sexta-feira a casa deveria ser varrida, além da prática mortuária de colocar dois ou três grãos de aljôfar na boca do cristão-novo que houvesse falecido (Proc.06846, fls.0027-0040).

Porém, é perceptível que Costa tudo expressasse sem pestanejar. Deu detalhes de descrições. Isso leva a supor que ele, possivelmente, sabia da figura de um condutor na lei de Moisés, tão buscada pelo imaginário do Santo Ofício. Diversos autores dão destaque para a importância da mulher nesse papel. Assis (2013b, p. 9-16) elabora para isso até a expressão “mulher rabi”. Segundo o autor, como não era mais possível a vivência no judaísmo oficial, as práticas se resignificaram e foram vivenciadas dentro do possível. Na intimidade do lar é que tudo poderia ser tido com discrição. Nisso havia um forte destaque da figura feminina, que acabava por ensinar visões e práticas judaicas a partir dos cuidados domésticos e da oralidade (ASSIS, 2011, p. 23-24). Ainda assim, não há como afirmar se o que alegava ter sido transmitido por Isabel realmente foi ensinado por ela, pois na sentença desta não há os detalhes observados no processo contra Costa, como o uso do candeeiro nas noites de sexta-feira até o sábado pela manhã, as formas de realização de jejuns ou até sobre uma prática mortuária. Ela nada disse,



talvez por preferir declarar delitos mais comuns. Outra possibilidade é a de que João tenha aprendido tais atos com outras pessoas, mas por não poder mencioná-las preferiu atribuí-las à madrasta.

Em sessões ocorridas no final de 1728 e início de 1729 (Proc. 06846, fls. 0027-0040, 0081-0085), Costa denuncia toda a rede de parentes próximos, que foi processada em 1725, porém não diz que realizou ou observou qualquer prática judaica para com essas pessoas. Comenta, apenas de forma vaga, algo sobre ouvir que guardavam a lei de Moisés. Assim, ele evitava detalhes reais ou fictícios que pudessem comprometer a si e aos demais. Buscou demonstrar cooperação para com a Inquisição sem que isso levasse ao comprometimento de terceiros. Contudo, no caso da madrasta, precisou fornecer maiores informações. Na situação em que narra ter ocorrido declarações mútuas sobre a observação da Lei de Moisés, a pessoa em questão já era falecida; tratava-se do primo Alexandre Roberto Coutinho. Desse modo, fornece informações sobre as quais o Santo Ofício já conhecia e inclusive já havia dado seu parecer. Tudo isso demonstra uma busca pela sobrevivência. Costa somente citou um maior número de pessoas com quem teve envolvimento mais próximo nas questões judaicas em setembro de 1729 e o fez, como já visto no tópico anterior, devido ao medo da sentença. É bem provável que pessoas da família já experientes em relação a Inquisição tenham dado informações de como Costa deveria se comportar enquanto réu. A partir disso, ele saberia sobre o modo como agir.

Do grupo de 14 processados, que inclui João Rodrigues da Costa, todos foram acusados de não acreditarem nos sacramentos, na Santíssima Trindade e nem em Cristo. Pelas sentenças, todos, a exceção de João Rodrigues da Costa, rezavam o Pai Nosso sem dizer Jesus no fim. Apenas João Rodrigues da Costa (o pai) e Antônio da Costa não realizavam qualquer jejum judaico. Praticavam algum tipo de abstenção alimentar Brites da Costa, Felipa da Costa Pestana, Antônio da Costa, Isabel da Costa, Frauzina Maria, Manoel Lopes Bello, Violante Ferreira da Costa, Luís Ferreira da Costa e Mariana de Matos. Já os sábados

eram guardados por Brites da Costa, Felipa da Costa Pestana, João Rodrigues da Costa, Isabel da Costa, Clara da Costa Matos, Antônio da Costa, Luís Ferreira da Costa, Mariana de Matos, Violante Ferreira da Costa e Frauzina Maria. Apenas João Rodrigues da Costa e Clara da Costa Matos realizavam preces tidas por de teor judaico.

Sobre as diferenças de práticas entre as gerações, pode ser notado um envolvimento maior com o judaísmo por parte de Brites da Costa, talvez por ser a mais velha de todo o grupo, no que acabava por ter ela uma proximidade maior com o judaísmo ao tempo que era permitido em Portugal. Brites, em dias de jejuns, vestia suas melhores roupas. Contudo, pessoas de gerações mais jovens como João Rodrigues da Costa demonstram pelo que diz e lhe são atribuídos muitos elementos do criptojudaísmo.

Quanto às sentenças inquisitoriais, apenas Rosa Maria não recebeu hábito penitencial e nem confisco de bens. Somente Brites da Costa teve cárcere e hábito penitencial sem remissão, isto é, pelo período de cinco anos, além do degredo de 7 anos para o Reino do Algarve. Já João Rodrigues Ferreira, em seu primeiro processo, e Mariana de Matos foram os únicos que receberam cárcere e hábito a arbítrio dos inquisidores, ou seja, por período que variava entre três, seis e nove meses. Contudo, todos os demais receberam cárcere e hábito penitencial perpétuo, algo usado por três anos<sup>16</sup>, inclusive João Rodrigues Ferreira em seu segundo processo.

O sistema familiar era a base de identificação de um indivíduo no século XVIII. (FURTADO, 2006). A maior parte da família de Costa era composta por homens dedicados a práticas comerciais.

Diante dessa estrutura, é possível conjecturar que a presença e atuação de João Rodrigues da Costa nas Minas fossem parte de um projeto familiar, pois assim estruturavam-se as relações desse período, no

---

16. Os dados sobre os hábitos penitenciais e os diferentes períodos de uso são provenientes de Lipiner (1977, p. 36).

que sempre existia uma base vinculada à família, de maneira que os membros se interligavam em prol de todo o grupo (BRÜGGER, 2007, p.157-160). Como coloca Brügger (2007, p. 161), “[f]osse através da formação profissional, da prestação de serviço ou do auxílio aos pais, estes esperavam de seus filhos um retorno pelo que haviam ‘investido’ em sua criação”. Sabe-se que dos filhos de João Rodrigues da Costa (o pai), João Rodrigues da Costa, naquele momento, era o mais velho e também estava em idade adulta. Por volta de 1725, o segundo filho mais velho, homônimo ao pai e ao irmão, possuía cerca de seis anos. Para essa data, outros filhos de João Rodrigues da Costa (o pai) e Isabel da Costa eram Antônio, Gabriel, Luís, Francisco e Maria (08763, fls. 0036-0037).

Contudo, a família de João Rodrigues da Costa continuou a ser processada pela Inquisição na segunda metade do século XVIII. Nas décadas de 50 e 60 desse século, parte de seus meios-irmãos padeceram nos cárceres da Inquisição. Além dos seis filhos já citados de João Rodrigues da Costa (o pai) e Isabel da Costa, tem-se a informação de que, depois que a família deixou a Vila de Chaves e passou a residir em Lisboa, nasceram outros seis filhos. Eram eles: José, Gaspar, Jacinto, Brites, Teresa e Angélica (Proc.11727, fls. 0119, 0121).

Quanto a João Rodrigues da Costa, aquele que viveu nas Minas, sabe-se através do processo de seu irmão Francisco Rodrigues da Costa, em declaração de genealogia ocorrida no final de 1757, que, nesse momento, João se encontrava casado com certa Violante Ferreira, sobre quem Francisco desconhece ser cristã-nova ou cristã-velha. O casal residia na Vila de Torres Novas em Portugal, onde nasceram suas três filhas. Na ocasião, Maria possuía 15 anos de idade, Joana 13 e Ana 12 (Proc.11727, fl. 0123). É também nessa parte do processo de Francisco que há um provável esclarecimento sobre Cecília da Costa, a mãe de João Rodrigues da Costa, já que, no processo deste, ela somente é mencionada como cristã-velha e não consta como falecida. Assim há a descrição de que “[...] tem mais um meio-irmão chamado também

João Rodrigues da Costa, natural da cidade de Leiria, filho de seu pai, e de Cecília não sabe de que, mulher então solteira e cristã-velha” (Proc.11727, fl. 0121). Portanto, pode-se supor sobre um ponto não claro na documentação referente a João Rodrigues da Costa: trata-se do fato de seus pais não terem realizado matrimônio<sup>17</sup>.

Em 1768 começaram a existir em Portugal medidas legais contra a segregação baseada na “pureza de sangue” (FURTADO, 2006, p. 44). Em 1773 terminou oficialmente a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. O novo Regimento da Inquisição, promulgado mediante Pombal no ano seguinte, já não perseguia os cristãos-novos.

## Conclusão

Este trabalho visou a compreender o caso de João Rodrigues da Costa e, para isso, foi fundamental situá-lo no contexto familiar em que vivia e nos grupos sociais dos quais fazia parte. Era um mercador e morador das Minas, lá preso em 1728 e remetido de volta para o Reino, onde era, ao menos, parte da quarta geração de uma mesma família a ser processada pelo Tribunal.

Assim, João Rodrigues da Costa pôde ser observado não apenas como um elemento biográfico, mas também como elo condutor de uma rede familiar e outra de negócios. Através disso foi possível compreender de que forma possíveis práticas judaicas e o pertencimento ao grupo dos cristãos-novos se inseriam em diferentes teias de sociabilidade, com vínculos no Reino e no Brasil, e também de que modo uma experiência particular como cristão-novo e réu do Santo Ofício poderia evocar uma trajetória histórica e familiar.

---

17. O “Organograma família e parcial de João Rodrigues da Costa (sécs. XVII e XVIII)” pode ser encontrado no Anexo 1 da dissertação intitulada “Guarde a mim e a todo o povo de Israel”: O cristão-novo João Rodrigues da Costa e suas redes, do Reino às Minas setecentistas.

Dentre as ações judaizantes referentes aos indivíduos analisados ao longo deste capítulo, foi possível perceber as particularidades e semelhanças de Costa em relação às suas redes de sociabilidade.

Inicialmente, nos cárceres da Inquisição, Costa menciona a madrastra por introduzi-lo nas práticas proibidas, depois demonstra conhecer a ligação que familiares e comerciantes com quem se relacionava, possuíam com o judaísmo. Após não satisfazer os inquisidores que buscavam confissões específicas e sem saber da resolução do Tribunal a seu respeito, por medo, Costa menciona de maneira mais clara o envolvimento com práticas judaicas de indivíduos que sabia ainda não terem sido implicados pelo Santo Ofício. Até então, havia buscado preservá-los. Décadas após o auto-da-fé de Costa, foi possível localizá-lo casado e com filhas. Sabidamente nesta pesquisa, a Inquisição perseguiu quatro gerações de sua família por quase um século, desde sua bisavó e avó na década de 1670, até seus meios-irmãos nas décadas de 50 e 60 do século XVIII. O apossamento inquisitorial contra os cristãos-novos só teve fim com as ações da política pombalina e a promulgação do novo regimento inquisitorial na década de 1770. Por fim, este trabalho buscou dialogar com uma historiografia referente aos estudos inquisitoriais e mais precisamente em abordagens relacionadas aos cristãos-novos.

## Referências bibliográficas

Processos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo - Tribunal do Santo Ofício de Lisboa:

Antônio da Costa, ANTTT/PT/TT/TSO-IL/028/06103;

Bernardo Rodrigues Ferro, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09661;

Brites da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/00126;

Carlos Ferreira da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/06950;

Clara da Costa Matos, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09624;

Diogo de Ávila, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/07484;  
 Felipa da Costa Pestana, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/02599;  
 Francisco Rodrigues da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/11727;  
 Frauzina Maria, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09629;  
 Gaspar Henriques, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/06486;  
 Jerônimo Rodrigues, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/10003;  
 João de Morais Montesinhos, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/11769;  
 João Rodrigues da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/06846;  
 João Rodrigues da Costa (o pai), ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/05092;  
 João Rodrigues da Costa (o meio-irmão), ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09689;  
 João Rodrigues Ferreira, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/08266, 08266-1;  
 Isabel da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/08763;  
 Luís Ferreira da Costa, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/06892;  
 Manoel Lopes Bello, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09257;  
 Mariana de Matos, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/09929;  
 Violante Ferreira, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/10562;  
 Rosa Maria, ANTT/PT/TT/TSO-IL/028/08274.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Menorá de mil braços: variações do cripto-judaísmo no mundo português. *Politéia — História e Sociedade*, Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p.19-33, 2011.

\_\_\_\_\_. Um oceano de culpas (?)... Réus e perseguidos do Brasil na Inquisição portuguesa. In: ASSIS, Angelo; MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (Org.). *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013a. p. 55-76.

\_\_\_\_\_. Uma Israel possível na Bahia colonial: sobre mulheres e resistência judaica em tempos de perseguição. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v.7, n.12, p. 1-18, 2013b.

BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n. 5-6, p.21-27, 2004.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Inquisição e Cultura Material. Os inventários de bens e a joalheria no Brasil do século XVIII. *Revista de*

- Artes Decorativas*, Porto: Universidade Católica Portuguesa n. 3, p.262-277, 2009.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *Minas Patriarcal: Família e Sociedade* (São João del-Rei – Séculos XVIII e XIX). São Paulo: Annablume, 2007.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Homens de negócio: a interiorização da metrópole e o comércio nas Minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 2006.
- LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: Terror e Linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1977.
- MARTINS, Natália Ribeiro. *De Portugal as Minas do ouro: a trajetória do cristão-novo Diogo Nunes Henriques*. 2015. 160p. Dissertação (Mestrado em História) Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Gabinete de Investigação: uma “caça aos judeus” sem precedentes*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil (séculos XVI a XIX)*. 2ª ed. ver. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2009.
- PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: Aspectos da sua actuação nas capitânias do Sul (de meados do século XVI ao início do século XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.
- SIQUEIRA, Sônia A. A Inquisição Portuguesa e os confiscos. In: *Revista de História*, vol. 40, n. 82, São Paulo: Universidade de São Paulo, 1970. p. 323-340.
- UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SCHETINI Jr., Ademir. *Cristãos-novos e criptojudaísmo na Bahia setecentista*. 2018. 357p. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- VIEIRA, Fernando Gil Portela. *Os Calaças: Quatro gerações de uma família de cristãos-novos na Inquisição (séculos XVII-XVIII)*. 2015. 420p. Tese

(Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social,  
Universidade de São Paulo, São Paulo.

WACHTEL, Nathan. *A fé na lembrança: labirintos marranos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.



## CAPÍTULO 10

### Do Reino às Minas e de volta outra vez: a trajetória de Cunhas e Pessoas

Gislaine Gonçalves Dias Pinto

O capítulo abordará a trajetória de dois ramos de uma família de mercadores cristãos-novos, de origem portuguesa, perseguidos pelo Tribunal do Santo Ofício ao longo do século XVIII. Suas vidas, apesar de ligadas pelos laços de sangue, seguiram caminhos opostos: um ramo permaneceu em Portugal e outro se dirigiu às Minas à procura de novas oportunidades e liberdade; o primeiro ramo alcançou status de nobreza, enquanto um dos componentes do segundo foi condenado à pena máxima do Santo Ofício. Daremos enfoque a três personagens, perpassando gerações marcadas por mudanças políticas, econômicas e sociais que interferiram de forma direta no estatuto social dos cristãos-novos. Nosso objetivo é demonstrar como as relações sociais estabelecidas entre esses sujeitos – para além do próprio contexto – foram fundamentais para o desfecho de suas trajetórias.

#### Introdução

A criação do Tribunal do Santo Ofício em Espanha, estabelecido no âmbito das guerras de Reconquista do território Ibérico, acarretou uma migração intensa de judeus para os domínios portugueses na Península. Diversos judeus estabeleceram-se em solo português e lá viveram alguns anos de relativa tranquilidade. Entretanto, com o decreto de expulsão desse povo do reino português, com sua conversão forçada

em cristãos e com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, os *sefaradim*<sup>1</sup> foram perseguidos e sua religião proibida.

O período de existência do Santo Ofício foi longo, permeado de conflitos e perseguições político-sociais que afetaram de modo intenso a vida desses conversos, classificados doravante como cristãos-novos. Várias pessoas pertencentes a esse grupo foram denunciadas ao Tribunal e condenadas por delito de judaísmo. Milhares de cristãos-novos foram levados aos autos-de-fé, cerimônias nas quais o réu deveria renunciar a seus pecados perante a Igreja – entendida, aqui, como o corpo social – e ouvir sua sentença, que variava de acordo com o suposto crime cometido: podia-lhe ser imposto o uso do hábito perpétuo; o confisco dos bens ou o relaxamento à justiça secular, ou seja, a condenação à morte<sup>2</sup> (GIMÉNEZ, 2000, p. 72-73).

Entre os anos de 1536 e 1767, por volta de 31.350 pessoas foram sentenciadas nos 760 autos-de-fé realizados pelos tribunais de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa. Desse montante, contam-se mais de 20.000 acusados de judaísmo (RIBEIRO, 2010, p. 41; BETHENCOURT, 2000, p. 59-60). Observa-se, então, que a denúncia desse tipo de crime foi o principal motivo que levou os réus a serem processados e sentenciados nos autos-de-fé. Esse foi o caso de um grupo de moradores do distrito de Castelo Branco, no século XVIII. Tal distrito situa-se em uma região limítrofe à Espanha e, desde o século XV, recebeu grande contingente de judeus que fugiram do reino espanhol. Entre os diversos processos movidos contra judaizantes que nasceram ou viveram nessa região, encontram-se os de Sancho Pessoa da Cunha e de Martinho da Cunha de Oliveira, personagens que agora deterão nossa atenção.

---

1. Respeitando a morfologia hebraica, *Sefaradim* é o plural de *Sefaradi*, termo relativo aos judeus de Portugal e Espanha. “O termo sefaradi também se utiliza com frequência em oposição ao termo *askenazi*, este em alusão a *Askenazi*, outro tronco étnico-cultural do judaísmo: o franco-germânico-eslavo” (MÍGUEZ, 2005, p. 1).

2. Cf. GORENSTEIN, 2012, p. 48.

## Do Reino: Os Pessoa e os Cunha de Castelo Branco

Os Pessoa e os Cunha constituíam dois ramos de uma mesma extensa família. Encontramos seus integrantes nas diversas regiões de Portugal, havendo uma concentração importante no Fundão, aldeia que até o século XVI, quando se tornou vila, era Termo da Vila de Covilhã, localizada no distrito de Castelo Branco. Eles formavam uma rede tão complexa e entrelaçada de parentescos que isso se refletiu na repetição de nomes e sobrenomes de modo tal que nos lembram dos Buendía, de Macondo (MARQUEZ, 1998). A endogamia era uma das características fortes entre os cristãos-novos e isso se dava por diversos motivos: tanto para manter suas tradições judaicas, como pelas interdições ao casamento entre cristãos-novos e cristãos-velhos vigentes na legislação portuguesa.

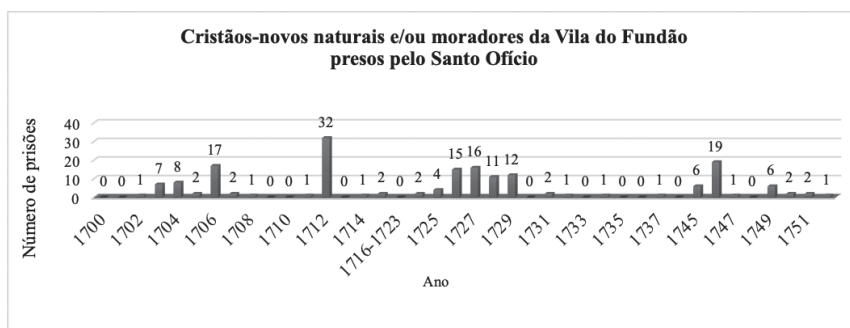
Castelo Branco é um distrito que pertence à região da Beira Interior – a antiga província da Beira Baixa. É um dos maiores distritos portugueses, cujos limites, na porção Leste, fazem fronteira com a Espanha e, a Oeste, com o distrito de Coimbra. Os limites, na porção Norte, abraçam a Serra da Estrela e chegam até o distrito da Guarda. Aos pés da Serra, corre o Rio Tejo, criando um grande vale separando as terras portuguesas das espanholas. Em sua geografia predominam serras e vales dos rios afluentes do Tejo, entre os quais, o não menos importante, rio Zêzere, que nasce na Estrela e corta grande parte do distrito.

A densidade populacional da região intensificou-se nos séculos XIV e XV devido à migração de judeus castelhanos, que fugiam dos “motins de Barcelona, Sevilha, Toledo, Valência e Córdova, que se cifraram em judiarias incendiadas e milhares de vítimas” (GARCIA, 2008, p. 171). Contudo, os registros oficiais mais antigos atestando essa ocupação são as “minutas de cartas de confirmação de privilégio a comunas de judeus” (TAVARES, 2008, p. 371), do tempo de Dom Dinis (séculos XIII – XIV). Os judeus ocuparam as principais vilas e aldeias do distrito, tais como Covilhã, Belmonte, Pinhel e Fundão, imprimindo uma dinâmica comercial importante, caracterizada pela diversidade de atividades e pelo

intenso trânsito de mercadores que, por mais que tivessem loja fixa em suas vilas, percorriam várias outras para estabelecer negócios e vender seus produtos nas feiras existentes. Apesar de a presença judaica na região ser expressiva, esse grupo ainda constituía a minoria da população.

Com a criação do Tribunal do Santo Ofício a vila de Fundão recebeu grande atenção por parte dos Inquisidores. No ano em que se tornou vila, 1580, foi palco de um motim quando agentes do Tribunal tentaram efetuar prisões de alguns cristãos-novos. Nos anos que se seguiram, diversos moradores foram perseguidos por serem considerados “falsos cristãos”; acusados de praticarem secretamente o judaísmo.

**Gráfico 1 – Número de cristãos-novos naturais e/ou moradores do Fundão presos pelo Santo Ofício**



Fonte: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Fundo: Tribunal do Santo Ofício.

No intuito de ter, ao menos, uma noção do volume de processos movidos contra judaizantes naturais e/ou moradores no Fundão, fizemos uma pesquisa nos fundos da Inquisição de Lisboa e Coimbra, presentes na base de dados *online* do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Tal pesquisa nos revelou a existência de 33 processos no século XVI, 87 no século XVII e 176 no XVIII. Não é possível saber se se trata da totalidade, posto que a pesquisa se restringiu aos processos que foram encontrados pela plataforma de pesquisa *online* do Arquivo. Contudo, os dados coletados no portal são importantes para termos, pelo menos,

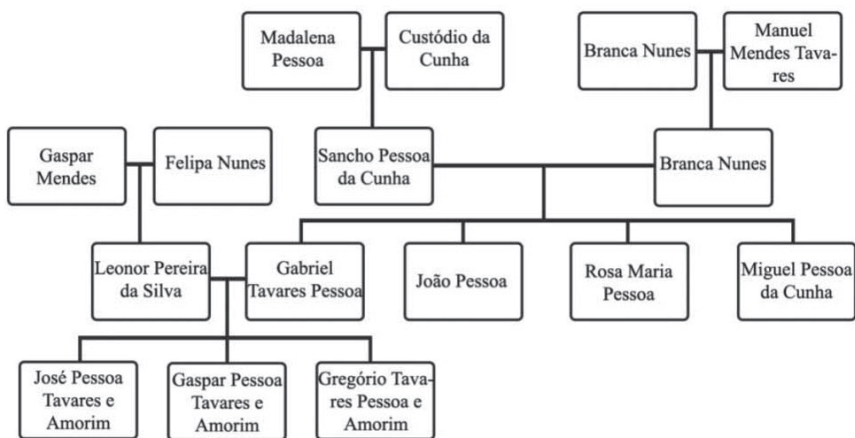
uma estimativa aproximada dos que caíram nas malhas do Santo Ofício nessa comunidade de cristãos-novos. Esses dados tornam-se ainda mais interessantes quando coletamos informações para cada ano. O Gráfico 1 se refere aos números anuais de prisões de cristãos-novos na vila durante o século XVIII, nosso recorte temporal.

Podemos observar que houve uma concentração no número de processos em determinados anos, enquanto em outros não encontramos nenhum. Os dados para Covilhã são bastante semelhantes para os mesmos anos, o que acreditamos ser um reflexo da convivência intensa entre os moradores das duas vilas, pois nos processos dos residentes de Covilhã várias pessoas do Fundão foram denunciadas e vice-versa. Muitos moradores da vila se apresentaram ao Tribunal após a prisão de conhecidos residentes tanto no mesmo local, quanto nas vilas próximas. Possivelmente, eles agiram assim por receio, temendo que seus nomes já tivessem sido citados por algum conhecido. Nos parece ter sido essa a forma de agir de vários membros da família Pessoa e Cunha, pois depois que Sancho Pessoa da Cunha foi preso, em 1704, seus irmãos e primos se apresentaram ao Santo Ofício, entre os anos de 1705 e 1706. Alguns mercadores citados por Sancho também o fizeram. Ele, porém, não se apresentou ao Tribunal, sendo preso devido às denúncias de outros cristãos-novos de Covilhã. Como as denúncias eram secretas, não era possível saber ao certo quem os presos denunciavam, apresentar-se espontaneamente era uma forma de defesa, pois atenuava a pena e evitava o confisco dos bens pela Inquisição.

As datas nas quais observamos um número elevado de processos (1706, 1712, 1726, 1727 e 1746) coincidem com o período de prisões/apresentações dos Pessoa e dos Cunha. Para deixar mais clara a relação desses dois ramos, construímos um quadro genealógico (Figura 1), cujo ponto de chegada é Gaspar Pessoa Tavares e Amorim – sobre quem falaremos ao final deste capítulo. A linhagem, aqui, inicia-se em Custódio da Cunha, que era filho de Martinho de Oliveira e Juliana da Cunha. Custódio era parte cristão-novo (ANTT. Processo de Custódio da Cunha. Cota:

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 6946) e casou-se com uma cristã-velha, Madalena Pessoa. Por meio deste casamento os ramos Cunha e Pessoa se unem e geram os personagens que deterão nossa atenção. São filhos desse casal Sancho Pessoa da Cunha (ANTT. Processo de Sancho Pessoa. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478) (pai de Gabriel Tavares e avô de Gaspar Pessoa Tavares), Manuel da Cunha (ANTT. Processo de Manuel da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2109) (pai de Martinho da Cunha de Oliveira), Luís da Cunha (1671) (ANTT. Processo de Luís da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3037), Baptista da Cunha (1668) (ANTT. Processo de Baptista da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9035) e Francisca da Cunha (1675) (ANTT. Processo de Francisca da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2347).

**Fig. 1 – Árvore genealógica de Gaspar Pessoa Tavares de Amorim\***



Fontes: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processos 9478 e 4612. ANTT, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, mc. 5, doc. 9.<sup>3</sup>

3. \* Só incluí na figura os ascendentes diretos de Gaspar Pessoa Tavares e Amorim. Branca Nunes foi a 3ª. esposa de Sancho Pessoa da Cunha. Não foram representados, então, seus tios-avós paternos e seus

Sancho Pessoa da Cunha nasceu em 1662, na vila de Montemor-o-Velho. Seu pai era seareiro – pequeno lavrador – e viveu grande parte da vida na dita vila, foi preso pelo Santo Ofício em 1669, por crimes de judaísmo, quando Sancho tinha apenas sete anos. Até o ano de 1671 a família viveu em Montemor-o-Velho, mudando-se para o Fundão, provavelmente, após o auto-de-fé no qual Custódio ouviu sua sentença. Com o avançar dos anos a família foi se dispersando, os pais faleceram e os filhos estabeleceram seus próprios negócios em algumas das vilas do distrito.

A perseguição empreendida pelo Santo Ofício aos moradores da região inquietou Sancho e sua última esposa, Branca Nunes. Segundo ela, em 1704, ano em que as prisões voltaram a aumentar:

Estando ambos sós por ocasião de falarem nas prisões do Santo Ofício, se declararam e deram conta, como criam, e viviam na Lei de Moisés para salvação de suas almas. Depois do que se ficaram tratando e conhecendo por crentes e subservientes da Lei de Moisés até haverá quatro meses que prenderam seu marido pelo Santo Ofício (ANTT. Processo de Branca Nunes. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9028, fl.4-4v).

Por essa época Sancho Pessoa mantinha uma pequena loja de panos na vila, onde a produção de manufatura têxtil prosperava de tal modo que o material lá fabricado era vendido até fora do reino (CUNHA, 1820, p. 37). Além de comercializar em sua loja, viajava por várias terras vendendo seus produtos.

Porém, seus negócios foram interrompidos quando no mês de outubro de 1704 os inquisidores emitiram um mandado de prisão contra ele, que à época contava 42 anos de idade. Seu nome havia sido citado por quatro cristãos-novos nos anos de 1704 e 1705. Não demorou nem um mês para que o familiar Nuno Freire de Britto o levasse à

---

meios-irmãos, nem a linhagem materna, restringindo-se esta a seus avós.

Inquisição de Coimbra, no dia 02 de novembro de 1704. Ao chegar ao Tribunal, foi ordenado ao alcaide Amaro da Costa que pusesse o réu “na primeira da inferno” (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.5), uma cela isolada, demasiadamente pequena e escura (ANDRADE, GUIMARÃES, s/d, s/p), onde a partir de então, Sancho passaria vários dias até que fosse chamado pelos inquisidores para as audiências. A primeira delas ocorreu no dia 14 de novembro, para que fosse realizado o inventário de seus bens. Estes não eram muitos. Segundo ele, não possuía outros bens de raiz a não ser sua loja de panos e baetas no Fundão, que poderia valer a “importância de duzentos e trinta, ou duzentos e quarenta mil reis” (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.20v). Informou que sua mãe havia deixado para ele algumas casas na vila de Montemor-o-Velho, mas, por alguma razão não explicada no processo, não se encontrava na posse das mesmas. O restante de seus bens baseava-se em dívidas a serem cobradas. Somando todos os seus bens arrolados no inventário nos deparamos com a soma de um conto de réis (1:002\$000 réis), mas não sabemos se esse era, de fato, seu patrimônio total.

Sancho ficou preso por vários dias até que começou a confessar a 23 de janeiro de 1705, quando denunciou diversas pessoas, dentre elas Diogo Nunes (ANTT. Processo de Diogo Nunes. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4443), de alcunha o velho, cristão-novo, mercador, casado com Guiomar Henriques, ambos já presos pela Inquisição de Lisboa. Disse Sancho que estava a sós com Diogo, no quintal da casa deste, no Fundão, por volta do ano de 1685, quando ele lhe disse

que se queria salvar sua alma, cresse e vivesse na Lei de Moisés, em que só havia salvação; e não na de Cristo Senhor Nosso; e lhe ensinou que por observância da Lei de Moisés jejuasse e guardasse o dia grande, que



vem no mês de Setembro<sup>4</sup>, estando em todo o dia sem trabalho, com os melhores vestidos, e camisa lavada, e sem comer, nem beber senão a noite, em que havia de cear ervas, e peixe, e coisas que não fossem de carne, em louça nova principiando o dito jejum, e guardar depois de se lavar o corpo todo: e que nas quintas-feiras de todas as semanas jejuasse judaicamente estando sem comer, nem beber senão a noite; e que não comesse carne de porco, lebre, coelho, e peixe de pele [...] (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.31 e 31v).

A descrição dos ritos do Jejum do Dia Grande, ou Yom Kippur,<sup>5</sup> seguia o padrão das confissões feitas por vários outros cristãos-novos presos pelo Santo Ofício. José Antônio Saraiva (SARAIVA, 1985, p. 124) frisou que essas pessoas, na verdade, apenas repetiam as práticas judaicas elencadas nos monitórios (BETHENCOURT, 2000, p. 59-60) publicados pelo Tribunal. Essa questão, de fato, não pode ser negligenciada, pois sabemos que os inquisidores elaboraram uma estratégia clara de interrogatório onde as perguntas direcionavam as respostas dos réus, sendo necessário de nossa parte

proceder a uma crítica das fontes e de não as aceitar passivamente, pois todo o processo estava condicionado à partida. O ambiente do cárcere constitui apenas a fase final, que não exclui truques (BETHENCOURT, 2000, p. 60).

Apesar disso, não podemos negar o fato de que algumas pessoas realmente praticavam ritos judaicos, mesmo que estes não fossem

---

4. “Também conhecido como o Jejum do Dia Grande, o Yom Kippur é o Dia do Perdão, ou o Dia da Expição, que no calendário judaico é anual, o décimo sétimo dia do mês [Tishri] do ano. Representa o dia do ano em que o homem tenta servir a Deus, como o Anjo. Assim, não pode comer nem beber, apenas se dedicar às orações”. (FERNANDES, 2000).

5. Para significado e calendário das festas judaicas ver VAINFAS, 2010, p. 177-180.

seguidos do modo estrito. Como revela Ronaldo Vainfas, na falta de sinagogas, de rabinos e mesmo da literatura judaica, que foi abundantemente sequestrada e queimada pela Inquisição nos séculos que se seguiram à expulsão dos judeus, os cristãos-novos, à medida que o tempo avançava, conseguiam manter apenas alguns símbolos exteriores do judaísmo, especialmente os cultos domésticos, cada vez mais estereotipados de sua matriz original, o que se revela claramente nos testemunhos inquisitoriais (VAINFAS, 2010, p. 164-183, p. 221-307)<sup>6</sup>.

Além disso, alguns elementos particulares podem aparecer nessas confissões, como um ritual que não se repete em outros processos, ou orações que também não são tão recorrentes, revelando que ao se tornar uma religião secreta e praticada essencialmente no âmbito doméstico, os ritos e práticas criptojudaicis se individualizaram ao longo dos séculos de perseguição inquisitorial e mesmo se imiscuíram aos católicos, pois esta comunidade “trazia o catolicismo do berço” (VAINFAS, 2010, p. 307)<sup>7</sup>. Ronaldo Vainfas denomina de judaísmo barroco as poucas práticas religiosas que os cristãos-novos conseguiram repetir ao longo dos séculos, onde observa elementos oriundos tanto da tradição judaica quanto da cristã. Como exemplo, citamos um trecho da confissão de nosso personagem, no qual ele dita duas orações que afirma ter aprendido com Diogo Nunes e que, segundo este, deveriam ser feitas no Dia Grande do mês de setembro. Não as encontramos em outros processos pesquisados, nem em pesquisa bibliográfica. As orações são as que se seguem:

---

6. Ao analisar os processos de cristãos-novos reconvertidos ao judaísmo, ou judeus novos como ele intitula, no contexto da invasão holandesa no nordeste brasileiro, o autor constata quão pouco os inquisidores conheciam da religião e ritos judaicos.

7. O autor dá o exemplo de Isaac de Castro que optou por ser martirizado pelo Tribunal, ao não renunciar à fé judaica, sendo o martírio um valor apregoado muito mais pela religião católica, do que a máxima judaica de que para preservar a vida o judeu pode temporariamente, ou externamente, renegar sua fé.

Florença composta, claridade limpa, Adonai Sael, livra Deus desse mundo a um meu defunto com Arão com Arão, e com todos os serafins lhe acompanhem a sua alma, que diante do Senhor está.

[...] O Anjo de Deus presente, eu te peço Anjo meu que me leves a minha alma ao Senhor, que ma criou, eu te peço Anjo meu, que me livres de má morte, que [*ilegível*] (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl. 31v.).

Ambas se referem ao desejo do fiel de que sua alma ascenda aos céus quando de sua morte. O que chama a atenção é a utilização de um dos nomes de Deus na língua hebraica (Adonai) e do nome de Aarão (Arão), profeta de Israel (Êxodo (Shemot) 4:14. TORÁ, 2013, p.274), recorrentes em muitas preces judaicas; e o que acreditamos ser uma corruptela do nome de Samael (Sael), que na tradição judaico-cristã era o príncipe dos ares e anjo do julgamento (QUÍRICO, 2011, p. 14). Enquanto o Catolicismo postula claramente a existência de uma vida após a morte e tem como referência a ressurreição de Jesus e a ascensão de Maria aos céus; o judaísmo, ainda que creia na imortalidade da alma, não apresenta um retrato claro do que acontece com a mesma após a morte – segundo algumas interpretações talmúdicas Deus não achou apropriado dizer a seu povo algo sobre a vida após a morte. Contudo, há a crença de que ao morrer a alma do judeu ascende aos céus, para o tribunal celeste, no qual dois anjos (um acusador e outro defensor) colocam numa balança os seus pecados e as *miztov* (os 613 mandamentos) para decidir o destino de sua alma (ASHERI, 1987, p. 255). No cristianismo há uma crença semelhante, a alma do crente é elevada aos céus, no que é guiada por anjos (especialmente São Miguel) e santos em sua passagem pelo Purgatório. Assim, a reza proferida por Sancho Pessoa revela a mistura de elementos das duas religiões nos ritos criptojudaios encenados por cristãos-novos luso-brasileiros, em que um anjo é invocado para levar a alma aos céus.

Sancho foi admoestado diversas vezes, mas sempre repetia que não tinha mais culpas a confessar. Os inquisidores lhe disseram que suas confissões possuíam ainda grandes falhas e diminuições, que eram “não dizer de todas as pessoas que sabe andar apartadas de nossa Santa Fé Católica, [ilegível] de todas as cerimônias que fez por guarda e observância da dita Lei” (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.43v). Apesar de citar vários nomes, Sancho apenas denunciava pessoas que ele sabia que já haviam sido presas pelo Tribunal<sup>8</sup> e descrevia ocasiões cujas datas eram anteriores às prisões das mesmas. Por não acreditarem em sua confissão, os inquisidores o pressionavam cada vez mais e o promotor abriu o libelo acusatório contra ele. Após o anúncio da abertura do libelo, Sancho passou a pedir audiências constantes e apontou nomes de diversas pessoas.

Após tanto confessar e elencar pessoa com as quais conversara sobre sua crença, os inquisidores sentenciaram-no à:

cárcere, e hábito penitencial perpétuo e será instruído nas coisas da fé necessárias para salvação de sua alma, e cumprirá as mais penas, e penitências espirituais que lhe forem impostas e mandam que da excomunhão maior em que incorreu seja *absoluto in forma ecclesiae* [ou seja, absolvido] (ANTT. Processo de Sancho Pessoa da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9478, fl.87).

Sancho foi reconciliado em auto de fé público em 25 de julho, mas em 07 de agosto de 1706 pediu audiência com inquisidor para confessar mais culpas e denunciar mais pessoas: Jorge Roiz Morão (casado com Brites Roiz), Manoel Roiz Morão (irmão daquele, casado com

---

8. Essa mesma estratégia pode ser vista no processo de outro Diogo Nunes, cuja “análise da confissão evidencia a estratégia de relatar aos inquisidores apenas o que já era de seu conhecimento, mantendo a aparência de colaboração de forma a minimizar a pena”, mas não colocar em risco outros conhecidos (FURTADO, 2013, p. 228-229).

Maria Vargas), Leonor Mendes (irmã dos dois anteriores). Manoel Roiz e Leonor Mendes foram presos logo após a denúncia. Jorge Roiz já havia se apresentado meses antes. No mesmo ano vários moradores do Fundão foram presos por judaísmo, 17 processos foram encontrados no site da Torre do Tombo, o número mais expressivo em relação aos anos anteriores ao século XVIII.

Enquanto Sancho encontrava-se preso nos cárceres seu irmão, Manuel da Cunha, apresentou-se ao Santo Ofício (ANTT. Processo de Manuel da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2109). Tal forma de agir dever-se-ia ao fato de que tanto Sancho quanto outros familiares estavam presos nos cárceres e deveriam ter citado seu nome. Assim, antes de ter um mandado de prisão expedido, foi até o Tribunal confessar. Mas, ao contrário do irmão, Manuel não passou por um longo processo, posto que se apresentou em 31 de janeiro de 1705 e teve auto-de-fé privado em 20 de março de 1705, cuja sentença foi abjuração em forma, instruído na fé católica, penitências espirituais, pagamento de custas (ANTT. Processo de Manuel da Cunha. Cota: Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2109, fl. 19v).

Não teve o mesmo destino, porém, seu filho, Martinho da Cunha, processado duas vezes. Assim como o pai, Martinho se apresentou ao Santo Ofício, no dia 24 de outubro de 1712, quando estava com aproximadamente 18 anos. Por não ter ainda a maioridade – pois esta era a partir de 25 anos<sup>9</sup> – um curador foi responsável por ele ao longo do processo, que durou menos de um ano, tendo ido em auto-de-fé no dia 06 de agosto de 1713. Foi sentenciado ao confisco de bens, abjuração

---

9. “Por quanto, conforme a Direito, se deve dar Curador ao menor de vinte e cinco anos: Na primeira audiência, que com ele se tiver, fará o Notário Termo de Curador separado da sessão, o qual será assinado pelo Curador; tendo sempre cuidado de lembrar se observe esta substancial formalidade, antes de se fazer com os menores acto algum Judicial; como também, que o Curador venha estar presente a todas as sessões; que as assinhe depois de lidas; e que no Termo se faça menção, que assisto, e assinou”. Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. *Regimento do Santo Officio da Inquisição dos reinos de Portugal*, Título V, p.30.

em forma, cárcere a arbítrio dos inquisidores, instrução na fé católica, penitências espirituais e seu hábito penitencial deveria ser retirado no auto-de-fé depois de feita a abjuração (ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106, fl. 32). A história de Martinho – que já foi contada por várias(os) historiadoras(es) – com o Santo Ofício não parou aí. Entretanto, antes de se ver diante dos inquisidores, novamente, um oceano precisava ser transposto.

## **Às Minas: o caso de Martinho da Cunha**

Enquanto Martinho da Cunha seguia com seus negócios em Portugal, depois de liberado pelo Tribunal, do outro lado do Atlântico a colônia portuguesa vivia momentos de agitação com a descoberta de diamantes nas Minas, em 1726 (LEVY, 2019, p. 36). A região se tornou um grande atrativo para inúmeras pessoas, dentre elas uma expressiva parcela de cristãos-novos mercadores já bastantes habituados ao comércio no Reino. Os rumores de riquezas infinitas e de uma certa liberdade – em comparação com a metrópole – chegavam aos ouvidos desse grupo e criavam esperanças:

Os cristãos-novos exaltaram as novas possibilidades que se abriam com a descoberta das novas minas no Brasil. Estima-se que a região recebia em média cinco mil pessoas por ano, saídas principalmente do Minho. Para os cristãos-novos portugueses, perseguidos, chegam notícias de prosperidade de seus conterrâneos, o que despertava o desejo de também buscar essa oportunidade no além-mar (LEVY, 2019, p. 83).

Na região o enriquecimento do grupo era notório, inseriram-se na elite local, estabeleceram laços de matrimônio com as principais famílias, compunham os quadros administrativos e tinham grande

prestígio social, ou seja, uma realidade diversa do Reino naquela época. Possivelmente, Martinho da Cunha ouvia tais rumores, atraído, resolveu cruzar os mares e ir às Minas, vivendo lá cerca de 25 anos, um tempo em Minas Novas do Fanado, Tejuco e Guarapiranga (ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106-1). Assim também procederam seus dois irmãos, Manuel Pereira da Cunha e Miguel da Cunha. Aqui tornaram-se tratantes de diamantes e estavam em constantemente contato com outros de mesma “nação”.<sup>10</sup>

Toda essa riqueza e movimentação chamou a atenção do Santo Ofício, que prontamente voltou seus olhos à região. Como não havia um Tribunal no Brasil, sua atuação se dava por meios de Devassas promovidas por prelados, visitantes e Comissários. Entre 1710 e 1740 destaca-se a atuação do Comissário Manuel Freire Batalha, que estava no comando de diversas diligências e também era responsável por remeter denúncias e sumários de culpas ao Santo Ofício, realizar prisões e instruir a população por meio de editais (LEVY, 2019, p. 189). A malha do Tribunal também contava com agentes leigos, homens ávidos por destaque social, dado ao fato de que para serem nomeados “familiares do Santo Ofício” deveriam provar sua “limpeza de sangue”, ou seja, não ter ascendência judaica, negra ou moura. Estes eram caracterizados como “infectos”, de sangue sujo, em oposição aos cristãos-velhos. Os estatutos tiveram origem em Toledo, no ano de 1449, e foram estabelecidos no intuito de afastar os conversos dos cargos municipais. A princípio seu caráter era meramente local e não possuía sanção régia. Entretanto, o ideal da “limpeza de sangue” ganhou força e terreno em Espanha e Portugal até o século XIX, chegando no além-mar, fomentando o preconceito racial dessas sociedades e perdurando por séculos.

De acordo com Patrícia Ferreira dos Santos, nas Minas os vigários de vara e cônego capitulares também atuavam como comissários, o

---

10. Forma pela qual eram chamados os cristãos-novos, remetendo-se à Nação Hebraica.

que facilitava a comunicação entre os tribunais eclesiástico e inquisitorial – que tinham atributos diferentes, visto que o primeiro era responsável por julgar crimes contra moral e o segundo contra a fé, apesar de haver crimes de foro misto – e isso refletia no grande número de denúncias, das quais várias citando nomes de cristãos-novos (SANTOS, 2013, p. 128). Havia uma grande concentração deste grupo no Serro Frio, principalmente no Arraial do Tejuco – onde hoje é Diamantina – e de lá partiram diversas denúncias relativas às práticas judaicas.

Dentre essas há o caso de Antônio de Sá de Almeida, mineiro, solteiro, filho de Manoel Henriques de Leão, mercador natural da vila de Almeida e morador no Serro Frio. Ele havia sido preso por judaísmo em 16 de março de 1734 e logo no dia seguinte confessou ser seguidor da Lei de Moisés. Nos cárceres sofreu de melancolia e depois pediu para ter com os padres e se declarou louco. Antônio fazia parte da rede de contatos de Martinho da Cunha e alegou tê-lo encontrado um ano e meio antes nas minas do Serro Frio, no Tejuco. Com eles também estava um dito Jerônimo Rodrigues e na ocasião todos se confessaram seguidores da dita Lei.

Luiz Mendes de Sá, filho de Salvador Mendes de Sá, natural de Coimbra também citou Martinho em seu processo, bem como os irmãos deste. Disse que foi morador no distrito das Contas, freguesia de Sto. Antônio do Orubu (ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106-1, fl. 91) (*sic*), e que 15 anos antes foi à Guarapiranga, onde conheceu Miguel da Cunha e Martinho da Cunha. Os irmãos Cunha e Fernando Gomes Nunes, outro cristão-novo que se juntara ao grupo, se declararam a ele como crentes na Lei de Moisés para salvação de suas almas, afirmando que faziam jejuns judaicos e guardavam os sábados.

Assim também o fez João de Mattos Henriques, natural de Maçal do Chão, Bispado da Guarda, que por alguns anos morou em Ribeirão do Carmo. Disse que 16 anos antes de sua prisão, ocorrida em 1730, no dito sitio de Guarapiranga, esteve na casa de Martinho da Cunha, que



lá estava com seu irmão Miguel da Cunha, quando em conversa ambos se declararam crentes e observantes da Lei de Moises, não lhe dizendo, porém, quem os havia ensinado os ritos e jejuns que praticavam.

Segundo Anita Novinsky (NOVINSKY, 2005, p. 39-48), Martinho e seus irmãos faziam parte de sociedades secretas, compostas por diversos outros homens que professavam secretamente a mesma fé. Não sabemos, porém, se poderíamos classificar tais grupos como “sociedades”, pois tal termo nos remota a algo bem-organizado e com normas estabelecidas, o que não parece ser o caso, mas fica claro que se criaram redes de amizade nas quais os membros tinham uma mesma origem.

Apesar das denúncias feitas contra Martinho por homens que viveram com ele nas Minas, nenhum mandado de prisão foi expedido pelo Tribunal em seu nome. Não sabemos por qual motivo, mas, já na década de 40, ele resolveu retornar à Portugal, quando passou por um segundo processo, muito mais complicado que o primeiro e com um desfecho trágico.

## **E de volta outra vez: do triste fim de um Cunha e da nobilitação de um Pessoa**

No ano de 1746 ocorreu uma nova leva de prisões no Fundão, Cunhas e Pessoas amargaram anos nos cárceres do Santo Ofício, uns denunciando os outros na tentativa de obter a misericórdia do Tribunal. Sabendo dessa situação, Martinho se desesperou e tentou fugir de Portugal. Confessou aos inquisidores que por medo de que alguns de seus inimigos lhe fizessem mal, denunciando-lhe ao Santo Ofício, tentou fugir para França e que para isso foi de “casa mudada” do Fundão para Lisboa. Juntou-se a ele sua esposa, sogra e seus irmãos, João e Diogo da Cunha, e um “mulato” (ANTT. Processo de Martinho da Cunha de Oliveira. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 8106-1, fl. 105) por nome Antônio, que tinha 13 anos de idade.

Afirmou que seriam levados por um barqueiro, Antônio da Silva, e que ajustaram uma embarcação com o cônsul de Holanda, a quem não sabia o nome, mas foi informado de que era morador do cais de São Paulo. Disse que outras famílias de cristãos-novos fizeram o mesmo acordo e boa parte delas eram do Fundão.

Quando chegaram às Torres foram obrigados a voltar, parando em Trafaria – que fica na beira do Tejo, do outro lado da Torre de São Vicente, hoje conhecida como Torre de Belém –, onde foram lançados em terra, em Cabeça Seca, e lá foram roubados pelo barqueiro e seus companheiros. Estes abriram os baús e tiraram dos fugitivos o que quiseram, além de lhes pedirem moedas de ouro ameaçando denunciá-los. Como não lhes deram a quantia pedida, os barqueiros os deixaram naquele lugar. Foram obrigados a retornar e, desta forma, foram presos por ordem do Tribunal do Santo Ofício.

Ao contrário do primeiro processo, Martinho não confessou ser praticante do judaísmo. Negou em cada sessão da Mesa que pôde. Sempre alegava que só tentara fugir para França por receio de que seus inimigos o quisessem mal e o denunciassem ao Santo Ofício, e não porque queria viver na Lei de Moisés. Porém, depois de várias sessões, de tanta pressão, confessou, disse que praticava o judaísmo, evitando, porém, dizer todos os nomes das pessoas com quem esteve. Por este motivo – e por ter retornado à crença na dita Lei depois de abjurado ao final do primeiro processo, quando prometeu não se afastar de fé católica – foi considerado relapso, pertinaz e teve seus bens confiscados e relaxado à justiça secular. Em 24 de abril de 1747 foi levado até a praça onde ouviu sua sentença.

O fim de Martinho da Cunha foi trágico. Toda a história de sua família é repleta de perseguição embasada em Leis. Então, quando outra fosse criada e determinasse o fim da distinção entre cristãos-novos e velhos, fazendo com que o sangue hebreu não pudesse ser mais considerado “infecto” e usado como argumento para se perseguir socialmente

alguém, as coisas seriam diferentes, correto? Bem, não foi bem assim que se passou.

Ano de 1773, o Marquês de Pombal, então primeiro ministro de Dom José I – que, além de várias outras razões, intuía ganhar o apoio dos homens de negócio, que em sua maioria tinha origem judaica – decretou uma Lei que colocaria fim à distinção entre cristãos-novos e velhos (Cartas de Lei de 1773 e de 1774). Seu texto afirmava que a distinção era controversa e servia apenas para reforçar o caráter retrógrado das políticas que a permitiram. Afirmava, também, que fora maquiavelmente utilizada – juntamente com os estatutos de limpeza de sangue – para afastar pessoas de grande categoria de cargos públicos de suma importância. Assim, a Lei determinava que os descendentes de cristãos-novos não poderiam ser considerados inábeis e infames, bem como seus antepassados. Somente os que incorressem “nos crimes de Lesa Majestade, Divina ou Humana; e por eles [fossem] sentenciados, e condenados nas penas estabelecidas pelas *Ordenações* do Livro Quinto, Título Primeiro, e Título Sexto, e com filhos, e netos, que deles procederem”<sup>11</sup> – ou seja, aqueles que fossem presos por heresia e apostasia (*Ordenações Filipinas*, Livro V, título I, p. 1147-1149)<sup>12</sup> – poderiam ser assim classificados. Esse ponto gerou intensa controvérsia, pois deu margem para que diversas pessoas ainda fossem caracterizadas como inábeis e infames, por se encaixavam na situação descrita. Por este motivo alguns sujeitos foram impedidos de assumir determinados cargos públicos sob o pretexto de serem descendentes de inábeis e infames.

No intuito de acabar com a controvérsia, uma nova Lei foi promulgada em 11 de Março de 1774. De acordo com seu preâmbulo ao rei havia chegado a notícia de que

---

11. *Collecção das leys, decretos, e alvarás que comprehende o feliz reinando del rey fidelíssimo D. José I. Nosso senhor*, p.430pdf

12. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>. Acesso em: 19 nov. 2021.

depois da Santa, Saudável, e Religióssima Lei de 25 de Maio do ano próximo passado [1773] tem havido nas Confrarias, Irmandades, e outras semelhantes Corporações, Câmaras das Vilas, e moradores delas homens tão cegos, e de tão corrompidos corações, e pensamentos tão bárbaros, que rebelando-se contra todos os princípios da racionalidade, da Caridade Cristã, e do inviolável respeito que devem às Leis, para conservarem a discórdia contrária à Sociedade Civil, e à união Cristã, que a mesma Lei reprovou, já pondo por despachos das antes bárbaras e irreligiosamente chamados cristãos-novos [...], já excluindo-os nas eleições dos cargos públicos por um modo tácito e negativo (SILVA, 1842, p. 381).

Para Pombal, alguns homens estavam se aproveitando de uma suposta confusão interpretativa da Lei de 25 de Maio para impedir o acesso dos descendentes de cristãos-novos aos cargos públicos. No intuito de pôr fim às tais interpretações sobre este ponto da Lei de 1773, Pombal estabeleceu que só poderiam ser considerados infames e inábeis aqueles que tivessem sido sentenciados à pena capital. Ou seja, aqueles indivíduos cujos pais e avós foram sentenciados pelo Santo Ofício não poderiam ser maculados pelos crimes de heresia e apostasia, caso seus ascendentes tivessem abjurado em auto-de-fé e se reconciliado com a Igreja. Essa medida permitiu que o termo cristão-novo “desaparecesse” da sociedade portuguesa, mas somente no plano jurídico. Quando analisamos o micro, os documentos sobre os sujeitos daquela sociedade, vemos que o preconceito não foi extinto com o termo. Mesmo aqueles que possuíam grande capital econômico e social ainda eram perseguidos por terem ascendência judaica.

Por causa dessa nova postura do Estado em relação aos cristãos-novos, bem como dos seus empreendimentos junto à Coroa e à sua rede clientelar – da qual o próprio Marques de Pombal fazia parte – Gaspar Pessoa Tavares, neto de Sancho Pessoa da Cunha, teve acesso às honrarias e mercês que lhe permitiram ascender socialmente. Em 20 de

março de 1775 (ANTT. Carta de Padrão)<sup>13</sup> recebeu o Hábito da Ordem de Cristo, por renúncia de Manoel Godinho, e o direito de usar suas insígnias (ANTT. Habilitação de Gaspar Pessoa Tavares)<sup>14</sup> Além disso, instituiu um Morgado (ANTT. Alvará para poder Vincular em Morgado um Padrão de Foro Real (Gaspar Pessoa Tavares)<sup>15</sup> com padrão de juro real, autorizado por alvará régio em 9 de novembro de 1790 e depois de passar por um processo de habilitação recebeu justificação de nobreza (ANTT. Autos de justificação de nobreza de Gaspar Pessoa Tavares e Amorim)<sup>16</sup>. Devido às inúmeras mostras de auxílio financeiro ao Estado, a 27 de junho de 1795, recebeu mais uma mercê, a carta de brasão e armas dos Pessoa e Amorim, concedida por Dona Maria I. Nessa reafirmava-se que

seus pais e avós, que foram pessoas muito nobres das famílias dos apelidos de Pessoas e Amorins, que neste reino são fidalgos de linhagem e cota de armas e de solar conhecido, e como tais se tratavam com cavalos criados e toda a mais ostentação própria da Nobreza, sem que em tempo algum cometessem crime de Lesa Majestade divina ou humana (FERREIRA, 2013, p. 70).

Poderia parecer que o Coroa se equivocara ao alegar que os antepassados de Gaspar eram nobres e que não incorressem em crimes de Lesa Majestade. Porém, essa informação era baseada no estudo genealógico

---

13. Tença de 12\$000 réis a título do Hábito pela renúncia de Manuel Godinho. Cota: Registro Geral de Mercês de D. Jose I, livro 28, fl. 109. Data: 20 de março de 1775.

14. Cota: Mesa da Consciência e Ordens, Habilitações para a Ordem de Cristo, Letra G, mc. 5, doc. 9. De acordo com a lei, a renúncia ao hábito em favor de outrem não poderia ser firmada somente entre os dois envolvidos, pois era necessária uma autorização Real que tornasse válida a ação. Além disso era preciso, ainda, entrar com um processo de Habilitação no qual eram feitas as provanças, senão o agraciado poderia somente usufruir da tença recebida, ficando-lhe vedado a possibilidade de ostentar as insígnias. OLIVAL, Fernanda. Mercado de hábitos e serviços em Portugal, p.747.

15. Cota: Registro Geral de Mercês de D. Maria I, livro 25, fl. 343. Data: 9 de novembro de 1790.

16. Cota: Feitos Findos, Justificações de Nobreza, mc. 12, n.º 17.

que o próprio Gaspar elaborou quando de seu processo de justificação de nobreza, pois atrelou seu sobrenome aos Pessoas e Amorins da Vila do Rabaçal, família de reconhecida nobreza no Reino. Por mais que essa genealogia passasse por seu avô, Sancho, e seu pai, Gabriel – ambos presos pelo Santo Ofício –, ela chegava àquela família à qual, supostamente, sua bisavó, Madalena Pessoa, pertencia. Sabemos que ela tinha origem cristã-velha, pois assim consta no processo de Sancho, e que vivia na vila de Montemor-o-Velho. Nesta vila os Pessoa e Amorim possuíam um solar conhecido, cuja edificação existe até os dias de hoje, além de outras casas que acreditamos ser as que Sancho Pessoa alegou ter herdado de sua mãe. Pela genealogia que Manuel da Silva Castelo Branco (BRANCO, 2008, p. 21) fez de Madalena Pessoa, não encontramos o nome de Gaspar Pessoa de Eça e Amorim, ou seja, este não era nem pai nem avô de Madalena. Assim, por mais que nosso personagem descendesse dos Pessoa e Amorim elencados na genealogia anexa à justificação de nobreza, a ascendência não se dava pela ordem descrita na documentação apresentada.

O que gerou esse conflito de informações? Equívoco ou uma manipulação genealógica? Não podemos afirmar nada, mas o que sabemos é que de posse da documentação que comprovava sua nobreza e da carta de armas, a 05 de junho de 1797, Gaspar Pessoa recebeu o foro de Fidalgo Cavaleiro (ANTT. Alvará de Foro de Fidalgo Cavaleiro de Gaspar Pessoa Tavares), tornando-se, doravante parte da nobreza política (RAMINELLI, 2013, p. 90). Entretanto, nem todas as honrarias alcançadas e os protestos de estima nas Gazetas que circulavam por Lisboa impediram Gaspar Pessoa de passar por uma situação vexatória. No ano de 1815, foi acusado por Dona Matilde Joanna Saraiva de Mello e Sampaio – viúva de Miguel Diogo da Gama Lobo de Almada – de aliciar o filho dela, Antônio Lobo da Gama Saraiva de Amaral, jovem de vinte e um anos de idade, incentivando-o a se casar com Maria Henriqueta Francisca Pessoa de Amorim (ANTT. Arquivo do Desembargo

do Paço, Corte, Estremadura e Ilhas, Mç 1497, nº8)<sup>17</sup>, sua filha. De acordo com Nuno Gonçalo Monteiro, a família de Antônio Lobo nem mesmo pertencia à primeira nobreza, o que aumentava ainda mais o caráter vexatório do episódio (MONTEIRO, 2003, p. 426).

A preocupação maior de D. Matilde não se relacionava ao fato de que sua família tinha mais posses do que a de Gaspar, mas sim ao sangue, ao *status* social. Ela remetia à linhagem de Gaspar Pessoa para diminuir a nobreza deste, afirmando que o processo de nobilitação por meio de serviços era algo menor – ela e todos daquela sociedade sabiam que essa fora a forma pela qual a família dele ascendera à nobreza. Insistia no fato de que sua família advinha de uma linhagem antiga, enquanto a de Gaspar Pessoa seria tão recente que se iniciara em sua geração. Tais proposições vão ao encontro das análises de historiadores (RAMINELLI, 2013, p. 1020) que afirmam que nem a pequena riqueza adquirida ao longo de várias gerações, tampouco a riqueza suntuosa adquirida em apenas uma geração, fazia com que os homens pertencentes à nobreza política – ou seja, aquela gerada por mercê régia – fossem considerados nobres pelos demais membros deste estado.

Já havia se passado quarenta e dois anos desde que a Lei que colocou fim à distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos fora promulgada, mesmo assim o sangue ainda era elemento de diferenciação entre esses grupos. A mácula de sangue e a infâmia ainda recaíam sobre aqueles que haviam tido familiares presos pelo Santo Ofício. Quando o requerimento de Antônio Lobo foi aberto completar-se-iam sessenta e nove anos desde a sentença de Gabriel Tavares e cento e nove anos desde a de Sancho Pessoa da Cunha. Mesmo que tanto tempo houvesse

---

17. Requerimento de Antônio Lobo da Gama Saraiva de Amaral, pedindo o suprimento do consentimento materno, para casar com D. Maria Henriqueta Francisca Pessoa Amorim, 1815. Como as folhas desse processo – cuja cópia nos foi cedida por Nuno Gonçalo Monteiro – estão numa ordem que não sabemos se é a mesma do original, não enumeramos as páginas, mas colocaremos entre colchetes a data de produção do documento utilizado.

se passado, Dona Matilde ainda apresentou tais fatos para diminuir a nobreza do pretendido sogro de seu filho, afirmando:

E pode haver entre a família da suplicante e da pretendida noiva? Aquela conta com inúmeros avós e parentes todos fidalgos, esta só pode contá-los como criminosos, infamados, vistos em todos os tempos e por todos os lados. Como poderão os parentes da suplicante a ter sem pejo e horror para o seu casamento? E como poderá a suplicada, que tem ainda duas filhas donzelas negociar os seus casamentos com pessoas dignas? (ANTT. Arquivo do Desembargo do Paço, Corte, Estremadura e Ilhas, Mç 1497, nº8, [*carta de setembro de 1815, fl.2*]).

Para fortalecer seus argumentos, D. Matilde anexou um documento referente ao morgado cujo herdeiro era seu filho. Tratava-se de um traslado do testamento de Luiz Pereira de Melo – datado de 28 de dezembro de 1730 –, cônego da Sé de Coimbra, o primeiro senhor do dito morgado, o qual determinara que este deveria ser passado a seus sobrinhos, haja vista que ele não havia deixado filhos. Sua mãe anexou o traslado de modo a demonstrar como o rapaz, de acordo com ela, não estava cumprindo as exigências do testamento, pois nele o cônego ditou o seguinte: “Excluo deste Morgado, e da sucessão dele, **os que forem de qualquer infecta Nação de Judeu, Mouro, Herege e Infiel** e de todo aquele que cometer crime de Lesa Majestade Divina ou Humana [...]” (ANTT. Arquivo do Desembargo do Paço, Corte, Estremadura e Ilhas, Mç 1497, nº 8 [*traslado de testamento de 28 de dezembro de 1730, fl.3v.*]. Grifo nosso). Para a senhora, os filhos que nasceriam do casamento de Antônio Lobo com Maria Henriqueta seriam descendentes de judeus e hereges, teriam o sangue maculado por tal origem, isso para ela era inadmissível e quebraria ainda a cláusula de transmissão do morgado.

O que se pode observar é que a origem de Gaspar era de conhecimento público, as pessoas sabiam que seus pais, avós, tios, primos,



havia passado por processos na Inquisição e que, pelo menos, um deles havia sofrido a pena capital. Para essa sociedade, não importava o quanto ele tivesse poder econômico e social, ele carregaria consigo uma “mácula de sangue”. Ao fim, sua filha casou-se com o filho de Dona Matilde, isso devido ao amparo da Lei e da rede de amizades de Gaspar, mas esse processo deve ter colocado toda sua família sobre grande constrangimento. Afinal, grande parte dos descendentes de cristãos-novos, bem como estes mesmos, envergonhava-se de tal origem, pois o Estado e a Igreja os fizeram crer, por séculos, que ter sangue judeu era ser “infecto”, “impuro”, fomentando e enraizando o preconceito contra o grupo.

Optamos por analisar este caso – que tem outros aspectos relevantes, mas que não poderiam ser abordados aqui – para demonstrar como a perseguição empreendida pelo Santo Ofício contra os cristãos-novos arraigou-se de tal maneira naquela sociedade que nem mesmo a Lei seria capaz de colocar fim à distinção, pois ela ainda permanecia nas mentes, na cultura. Cinco anos depois da conclusão do processo de casamento da filha de Gaspar, o Tribunal seria extinto, mas não acabaria com ele o preconceito contra este grupo. Foram séculos de perseguição, de construção de uma imagem extremamente pejorativa para ser apagada com o fim da Instituição que tanto fomentou o preconceito e o ódio.

## Referências bibliográficas

- ANDRADE, António J.; GUIMARÃES, Maria Fernanda. Isabel Luís, La Bonita: puesta en la casa del infierno por volverse loca. *Maguén — Escudo*. Revista Trimestral de la Asociación Israelita de Venezuela y del Centro de Estudios Sefaradíes de Caracas. Disponível em: <https://goo.gl/F4FF5A>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- ASHERI, Michael. *O Judaísmo Vivo*. As tradições e as Leis dos Judeus Praticantes. Rio de Janeiro: IMAGO, 1987.

- BETHENCOURT, Francisco. Rejeições e polémicas. In: GOUVEIA, António Camões, MARQUES, João Francisco, (Coord.). *História Religiosa de Portugal* – Vol. 2. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- BRANCO, Manuel da Silva Castelo. A comuna judaica da vila de Castelo Branco [1381-1496] (laços ancestrais de Fernando Pessoa à Beira Baixa). In: *Actas das Primeiras Jornadas do Património Judaico da Beira Interior*. Belmonte, 2008.
- Collecção das leys, decretos, e alvarás que comprehende o feliz reinando del rey fidelíssimo D. José I. Nosso senhor. Desde 31 de julho de 1779 até 7 de abril de 1775*. Lisboa: Régia Officina Typografica, 1775.
- CUNHA, Dom Luís da. *Testamento político, ou Carta escrita pelo Grande Dom Luís da Cunha ao Senhor Dom Jose I*. Lisboa: Impressão Régia, 1820. Disponível em: <https://goo.gl/iFe08a>. Acesso em: 03 maio 2016.
- FERNANDES, Neusa. *A inquisição em Minas Gerais no Século XVIII*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.
- FERREIRA, Delfim Bismarck. A inédita Carta de Brasão de Armas de Gaspar Pessoa Tavares de Amorim. *Revista Lusófona de Genealogia e Heráldica* - nº 03. Porto: Instituto de Genealogia e Heráldica da Universidade Lusófona do Porto, 2008.
- FURTADO, Júnia F. e RESENDE, Maria Leônia Chaves de. (orgs.) *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI – XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- GIMÉNEZ, María del Camino Fernández. *La sentencia Inquisitorial*. Madrid: Editora Complutense, 2000.
- GORENSTEIN, Lina. Cristãos-novos, identidade e Inquisição - Rio de Janeiro, século XVIII. *Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 4, n. 1, 2012.
- LEVY, Daniela Tonello. *O papel dos judeus convertidos no desenvolvimento das Minas - 1700-1750*. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019.
- MARQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. São Paulo: Record, 1998.

- MÍGUEZ, Antón Castro. O judeu-espanhol na comunidade sefaradi de São Paulo. In: *Cadernos do CNLF (Congresso Nacional de Linguística e Filologia)*, Volume IX, n.14, Rio de Janeiro, 2005.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Temas Portugueses, 2003.
- NOVINSKY, Anita. Fernando Pessoa: o poeta marrano. In: CORNELSEN, Elcio; NASCIMENTO, Lyslei Nascimento (Orgs.). *Estudos Judaicos: ensaios sobre literatura e cinema*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2005.
- Ordenações Filipinas*, Livro V, título I, p. 1147-1149. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- QUÍRICO, Tamara. A iconografia do Inferno na tradição artística medieval. In: ZIERER, Adriana (coord.). *Mirabilia 12. Paraíso, Purgatório e Inferno: a Religiosidade na Idade Média*. Jan-Jun 2011.
- RAMINELLI, Ronald. Nobreza e riqueza no Antigo Regime Ibérico Setecentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 169, p. 83-110, julho / dezembro 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rh/n169/0034-8309-rh-169-00083.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- RIBEIRO, Benair Alcaraz Fernandes. *Símbolos de um poder. Arte e Inquisição na Península Ibérica*. São Paulo: Annablume, 2010.
- Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal. *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos reinos de Portugal, ordenado com o real beneplacito, e regio auxilio pelo eminentissimo e reverendissimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de estado, e gabinete de sua magestade, e Inquisidor Geral nestes reinos, e em todos os seus dominios*. Lisboa: Oficina de Miguel Menescal da Costa, 1774. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044077305530;view=1up;seq=6>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais. (1748-1793)*. Tese (Doutorado). São Paulo: USP, 2013.
- SARAIVA, José António. *Inquisição e cristãos-novos*. 5. Ed. Lisboa: Editorial Estampa 1985.

SILVA, Antônio Delgado da. *Supplemento à Collecção de Legislação Portugueza*.

Lisboa: Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1842.

TORÁ. *A Torá Viva - O Pentateuco e as Haftarot*. São Paulo: Mayanot, 2013.

VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês*.

Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

## CAPÍTULO 11

### Trajetórias, prisões e Ofício. A história de quatro médicos cristãos-novos das Minas Gerais nas malhas do Santo Ofício

Daniela Cristina Nalon

O intuito desse trabalho é tratar das informações que constam nos processos de quatro profissionais da saúde que viveram em Minas Gerais no fim do século XVIII. Houve outros, porém a escolha se justifica por estarem próximos uns dos outros territorialmente e terem aparecido denúncias mútuas na ocasião de suas detenções. São eles: João Nunes de Viseu, Antônio Ribeiro Sanches, Diogo Correia do Vale e Francisco Nunes de Miranda. Foram médicos portugueses que, percebendo a intensificação da ação persecutória inquisitorial, viram especialmente em Minas Gerais (FERNANDES, 2004, p. 85) um lugar onde poderiam viver com um pouco menos de apreensão, uma vez que “estariam a salvo da Inquisição, pela falta de um tribunal local, mas também por representar para eles um lugar para remocar a vida e tentar a sorte” (PAIVA, 2013, p. 30).

Apesar dos esforços, as denúncias que se avolumaram contra os médicos foram tamanhas que familiares do Santo Ofício fizeram a prisão dos homens e os enviaram para Lisboa com a finalidade de responderem pelo crime de judaísmo. Muitos foram os indivíduos presos no Brasil no século XVIII acusados de judaísmo em decorrência das redes que, aos poucos, eram desmanteladas pela Inquisição de prisão em prisão.

O seguimento dos processos, interrogatórios, as penas e sentenças que receberam foram diferentes, entretanto, o que se pode afirmar sem

dúvidas é que suas vidas ficaram marcadas para sempre depois dessa prisão por tirar-lhes bens e, principalmente, a liberdade.

Importante destacar que as informações disponíveis sobre tais indivíduos são fruto de um relato feito sob situação de prisão e pressão inimagináveis, portanto, alguns oferecem mais riqueza de detalhes quanto a vida pregressa à intervenção do Tribunal do Santo Ofício que em outros.

Vamos ao primeiro. *Antonio Ribeiro Sanches* era natural de Monforte, termo da vila de Castelo Branco no Bispado da Guarda, filho do lavrador Manuel Nunes Ribeiro e Ana Nunes (ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, fl. 38), irmão de Francisco Nunes Ribeiro, Maria Nunes, Perpétua Maria, Leonor Maria, Brites Maria, Isabel Aires e Elena Nunes. O genograma abaixo foi composto de acordo com as informações que constam no processo analisado do réu. Importante observar que 75% dos indivíduos que aparecem abaixo foram apresentados ou presos pela Inquisição de Lisboa ou Coimbra acusados pelo crime de judaísmo.

GENOGRAMA DE ANTONIO RIBEIRO SANCHES

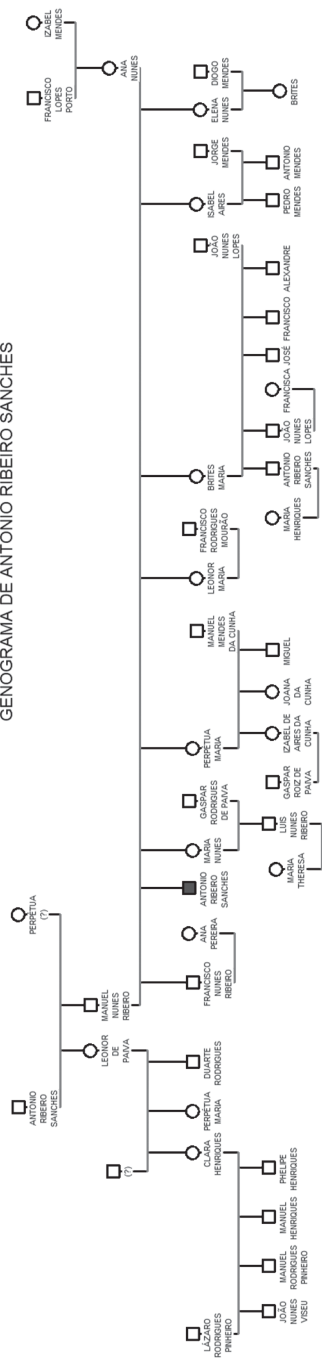


Figura 1 - Genograma feito a partir do processo de Antonio Ribeiro Sanches, ANTT-IL 11603, fls. 38-45.

Figura 1 - Genograma feito a partir do processo de Antonio Ribeiro Sanches, ANTT-IL 11603, fls. 38-45.

Formado em medicina pela Universidade de Coimbra, Antonio também estudou gramática, latim e filosofia (ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, fl. 43v.) e após a graduação, foi em busca de emprego nas redondezas. Entretanto, percebeu que as primeiras prisões de parentes pela inquisição, resolveu mudar a rota que havia traçado para si e aponta-la para Paracatu, bispado do Pernambuco. Em algum momento entre a chegada e a prisão de Antonio Ribeiro Sanches, ele residiu em Vila Rica e montou uma espécie de consultório com os colegas João Nunes Viseu (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326) e João Henriques (ANTT/TSO-IL Processo nº 08378). Uma outra relação que estabeleceu nas Minas Gerais foi com o também médico Diogo Correia do Vale (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821).

Aos 37 anos chegou de Paracatu, Bispado de Pernambuco, somente com a roupa do corpo. No dia seguinte à sua prisão, começou a declarar que não possuía bens no Reino, já que há muito residia nas terras do Brasil. Lá, disse ter 600 oitavas de ouro em pó que foram entregues a Thomas Francisco Xavier, juiz ordinário do Arraial de Paracatu, que foi quem o prendeu. (ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, fl. 6).

Antonio tinha umas fivelas de ouro pequenas, uns cadeados, um anel de ouro com diamantes, dez peças entre colheres e garfos de prata e duas facas com cabo, um espelho com moldura dourada, um cobertor de *cabaia* de seda com guarnição de prata, meia dúzia de pratos de estanho e dois guardanapos grandes, um taxo de cobre grande e outro pequeno. Além disso, tinha dois negros e uma mulatinha de seis ou sete anos, dois cavalos de sela e um de carga, duas espingardas, um par de pistolas, duas espadas e um espadim com cabos de prata (ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, fl. 7v).

Apesar de todos os bens declarados, teria deixado muitas dívidas com homens importantes do Arraial, como o procurador Manoel Ribeiro da Conceição e o meirinho da ouvidoria de Sabará Pedro José da Fonseca (ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, fl. 9).



Afirmando que todas as culpas que constavam na instituição contra ele eram falsas e motivadas pela inveja e ódio de seus antigos companheiros de ofício e familiares, Antonio estruturou sua defesa na colaboração com o Santo Ofício em todos os questionamentos que a ele eram feitos. Em um dos muitos interrogatórios, realizou suas confissões e arrolou 32 indivíduos entre os quais familiares residentes em Idanha-a-Nova e outros colegas de profissão ou vizinhos que tivera em Pernambuco e Minas Gerais.

Em outubro de 1748, Dom João V, membros da corte, inquisidores e o povo estavam na Igreja do Convento de São Domingos para presenciar o auto público da fé que sentenciou 39 pessoas (ANTT/TSO-IL Conselho Geral, Livro 435, fl. 325-326), entre elas Antonio Ribeiro Sanches, que foi penitenciado com abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial a arbítrio.

Um segundo caso interessante para este trabalho é o do cristão-novo *João Nunes Viseu*, preso em duas oportunidades pelo Santo Ofício, uma aos 15 anos e a outra aos 40 anos, sendo, em ambas, acusado por judaísmo.

Natural de São Vicente da Beira, João Nunes de Viseu (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326) era filho do fazendeiro Manuel Nunes Viseu e Catarina (ou Helena, ora aparece uma nomenclatura, ora outra) Rodrigues, e irmão de Elena Nunes e Ana Rodrigues. João Nunes foi o único filho a estudar e se formar, tendo escolhido a carreira de médico na Universidade de Coimbra (ARCHEEVO-UC, nº 004241).



Assim que o jovem João Nunes de Viseu se formou, toda a família saiu de Portugal e foram em direção ao Bispado do Rio de Janeiro, no Brasil. Em Vila Rica, João abriu uma espécie de consultório com o colega boticário João Henriques (ou José, vide ANTT/TSO-IL Processo nº 08378, fl. 6).

Foi em Minas Gerais que a família viveu e estabeleceu suas relações. As filhas do casal, Manuel e Catarina, se casaram e tiveram filhos, bem como João Nunes de Viseu, que se casou com a cristã-nova Isabel Gomes. Com ela, teve quatro filhos: Elena, Catarina, Leonor e Manoel, sendo que a mais velha contava com cerca de quatro ou cinco anos na ocasião da prisão da família (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326, fl. 68).

Esse fato deixa uma reflexão importante não somente sobre esse caso, mas a respeito de tantos outros que se sucederam no período da ação persecutória da malha inquisitorial: para onde e com quem ficaram estas crianças enquanto toda a família respondia processo no outro lado do oceano? O que terá acontecido com elas quando a família se vê livre do cárcere? Essas perguntas estão assentadas no fato de que toda a família de João Nunes Viseu e pessoas próximas foram capturadas de uma só vez pelos familiares do Santo Ofício. Para uma melhor visualização, observe o quadro abaixo:

<b>Quadro 1: Relação dos familiares e conhecidos de Minas Gerais presos em Lisboa (out/1710)</b>				
<b>Indivíduo</b>	<b>Relação</b>	<b>Data da prisão</b>	<b>Moradia</b>	<b>Crime</b>
Catarina Rodrigues	Mãe	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Leonor Gomes	Sogra	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Ana Rodrigues	Irmã	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Angela do Vale	Conhecida	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Nuno Álvares de Miranda	Conhecido	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Miguel de Castro Lana	Conhecido	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Domingos Rodrigues	Conhecido	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Manuel Nunes	Pai	06/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Antonio Vale Mesquita	Conhecido	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo

Quadro 1: Relação dos familiares e conhecidos de Minas Gerais presos em Lisboa (out/1710)				
Bartoleza de Miranda	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Leonor Rodrigues	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Isabel Gomes	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
João Soares de Mesquita	Conhecido	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Thomas Brum	Conhecido	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Maria Coutinho	Conhecido	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Pedro Mendes	Conhecido	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Ana Gomes	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Catharina Nunes	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Izabel Cardoso	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Catarina Nunes	Conhecida	07/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
João Nunes de Viseu	Réu	08/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Álvares Figueiro	Conhecido	09/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Diogo Bernal	Conhecido	09/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Simão Rodrigues	Conhecido	09/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Elena Nunes	Irmã	10/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
José Ramires do Vale	Conhecido	24/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Isabel Gomes	Mulher	24/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
João Roiz do Vale	Sogro	24/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Diogo Lopes Flores	Conhecido	29/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo
Manuel Vale Guterres	Cunhado	29/10/1710	Rio de Janeiro	Judaísmo

**Fonte:** Processo de João Nunes de Viseu, ANTTTSO-IL, nº 09326, fls. 7-61.

Como é possível observar, familiares e conhecidos de João Nunes de Viseu foram presos em outubro de 1710 em Lisboa para responderem, todos, a respeito do crime de judaísmo. Algumas dessas pessoas foram se apresentar no Tribunal e absolutamente todos os parentes ficaram presos nos cárceres.

A postura do médico de negação foi constante durante os interrogatórios, afirmando não possuir bens de qualquer natureza e na confissão de dez nomes de familiares. Considerado diminuto e negativo, se uniu ao procurador Jacinto Robalo Freire (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326, fl. 46) pedindo misericórdia e piedade dos inquisidores enquanto analisassem as testemunhas de justiça que elencaram para serem ouvidas.

Após esse momento, o réu mudou de postura. Dava mostras que desejava seguir a vida como bom católico (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326, fl. 71), arrependido de erros passados. O réu saiu então no auto público da fé para ouvir sua sentença em 26 de julho de 1711, a qual foi sentenciado a abjurar em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, penas e penitências espirituais.

João Nunes de Viseu saiu no auto da fé que se celebrou em 26 de julho de 1711 e foi condenado a confisco de bens, abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, instrução na fé católica e penitências espirituais. Em 21 de janeiro de 1717, o réu teve uma licença da Mesa do Conselho Geral para deixar Portugal e voltar para o Rio de Janeiro retomar a vida (ANTT/TSO-IL Processo nº 09326, fl. 1).

*Diogo Correia do Vale* (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821) foi um médico que aos 58 anos de idade foi preso pelo Santo Ofício após ser intensamente denunciado por membros de sua família que residiam na Vila Real, bispado de Braga. Viúvo de Isabel Mendes, teve com ela três filhos: Manoel Luis, Brites Caetana e Luis Miguel.

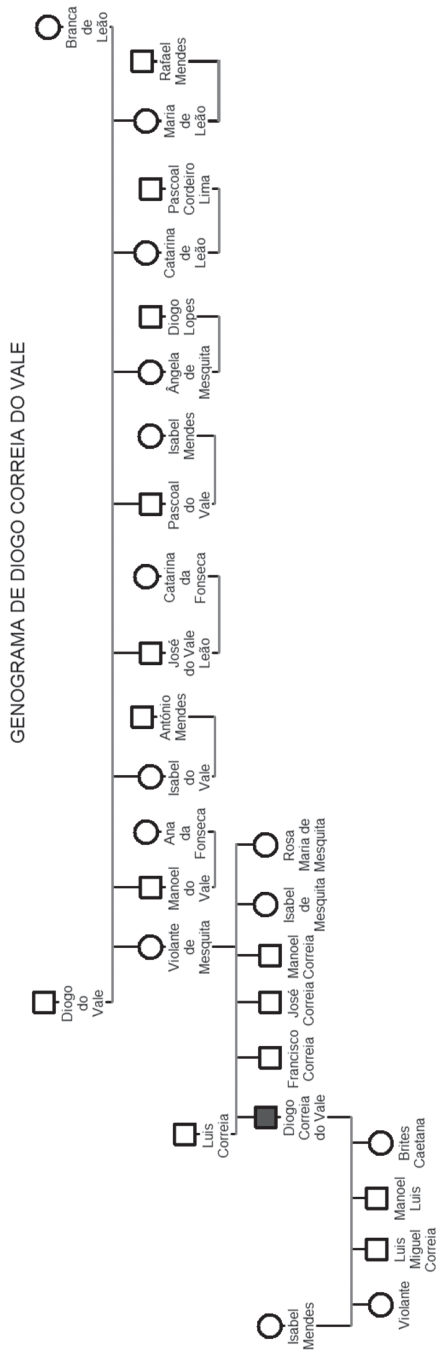


Figura 3 - Genograma feito a partir do processo de Diogo Correia do Vale, ANTEIL 00821, fs. 74-79v.

Diogo estudou medicina na Universidade de Coimbra e, assim que formado, exerceu sua profissão por alguns anos no Hospital da cidade do Porto (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 567). Além, desse emprego, fazia atendimentos domiciliares a enfermos e externava sempre que podia o quanto se sentia bem ao auxiliar os mais necessitados, atendendo e fornecendo a eles a medicação.

Assim que houve o falecimento de sua esposa, Diogo entregou sua filha a uma irmã chamada Rosa Maria de Mesquita para que fosse cuidada (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 213). Entretanto, quando ocorreu a morte dessa sua irmã, Brites voltou ao convívio da família no Porto. Ela nutria um acentuado sentimento de abandono em relação ao seu pai.

Esse fato teria sido determinante para que Brites alienasse seus irmãos para auxiliá-la a colocar em prática seu plano de vingança contra o patriarca. Compraram um veneno chamado rosalgar (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 216v), colocaram no leite que o pai sempre tomava, e essa atitude fez com que Diogo ficasse tolhido dos movimentos “de braços, pernas, sem tato, e sem poder comer pela sua mão, nem mover-se” (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 217) pelo tempo de pelo menos 1 ano. Entretanto, algumas sequelas se estenderam por toda a vida, como fraqueza nas articulações e tontura ao ficar de pé por muito tempo.

Assim que tal fato ocorre, Diogo decide colocar Brites Caetana no Convento de Vila Nova de Gaia, na região do Porto onde residiam à época, e seu outro filho, acusado de ser conivente com o envenenamento, foi mandado para ser soldado na Índia.

Diogo, então, percebendo o quanto a ação persecutória do Santo Ofício se aproximava deles, somado à dificuldade de uma estabilidade em seu ofício e ao envenenamento por parte de seus outros filhos, decide começar uma nova vida na região de Vila Rica junto ao seu filho caçula Luis Miguel.

Em 1725 Diogo Correia do Vale e Luis Miguel Correia embarcaram da cidade do Porto em direção ao bispado do Rio de Janeiro. Em

Vila Rica, Diogo exercia sua função de médico e seu filho lavrador de roça. Luis Miguel teria adquirido uma fazenda em Cassedens (ANTT/TSO-IL Processo nº 09249, fl. 39), região próxima à cidade, onde criava cavalos, bois, porcos e possuía onze escravos (ANTT/TSO-IL Processo nº 09249, fl. 1).

Diogo possuía um pequeno tamborete e alguns livros para auxiliá-lo nos atendimentos. Houve interações com o boticário João Henriques, que já estava bem estabelecido no lugar e, por isso, conhecia seria uma peça-chave para conseguir pacientes.

Dentre os profissionais liberais, também a união era comum: o médico Antonio Ribeiro Sanches abriu um consultório, em Ouro Preto, com o colega Diogo Correia do Vale, ambos associados ao farmacêutico João Henriques. Também médico, João Nunes Viseu mantinha sociedade para carregamento de escravos (FERNANDES, 2004, p. 98).

As denúncias que se avolumaram contra Diogo Correia do Vale e seu filho Luis Miguel não tardaram trazer consequências. O pedido de prisão de pai e filho foi expedido em primeiro de setembro de 1729. Em 12 de outubro de 1730 pai e filho desembarcavam em Lisboa para responder pelo crime de judaísmo que tanto haviam sido denunciados.

Assim que foi preso (RODRIGUES, 2011, p. 36), Diogo Correia do Vale duvidou da retidão do Tribunal da inquisição, afirmando que: “o Santo Ofício é reto, agora vejo que não porque prende os homens inocentes” (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 6). Então, foi “mandado calar”, foram presos e ficaram à espera do transporte e embarque. Viajaram do Rio de Janeiro para Lisboa na embarcação de Nossa Senhora de Nazareth de que era capitão Antônio de Melo Calado (ANTT/TSO-IL Processo nº 09249, fl. 2) junto a outros cristãos-novos.

Logo que os Diogo Correia do Vale e Luis Miguel Correia chegaram a Lisboa, foram entregues pelo Meirinho Antonio Rebelo de Andrade ao Alcaide Fernando Cardoso para que fossem feitos os procedimentos



tidos como padrão dentro da lógica inquisitorial. Diogo foi alocado na segunda cela do pátio novo (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 9) e seu filho Luis Miguel Correia foi levado ao nono cárcere (ANTT/TSO-IL Processo nº 09249, fl. 2v), onde ficaram do dia 12 de outubro de 1730 até saírem no auto da fé que foi celebrado dia 6 de julho de 1732 para ouvirem suas sentenças.

No mesmo dia da prisão, Diogo foi intimado pela *mesa* para a seção de inventário. Apesar de não possuir bens de raiz, ele atestou ter uma mula (80 ou 100 mil réis), um cavalo doente (48 mil réis), dois escravos (300 e 400 réis cada), um leito de campanha, tamboretas, alguns livros (30.000 réis), cinco ou seis mil réis em prata e cinco ou seis oitavas de ouro. (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 70)

A maior parte das audiências a que o réu foi ouvido ou seu processo foi tratado esteve sob responsabilidade do tesoureiro da Inquisição de Lisboa, Manoel Lourenço Monteiro. (MONTEIRO, Documento nº 0356) Na seção em que José Rodrigues Leal é comunicado sobre a escolha de Diogo Correia do Vale, o promotor de defesa foi atualizado sobre o “estado da causa do réu, suas culpas, porque fora preso, e se lhe mandou que bem e fielmente o defendesse em tudo o que fizesse a bem da sua defesa” (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 37).

Diogo articulava com seu promotor de defesa José Rodrigues Leal (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 37) de todas as formas para se defender, provar que era inocente, que as acusações que existiam contra ele eram falsas e infundadas e que, ao contrário, ele era um cristão ativo e bondoso por todos os lugares em que passou. Queria mostrar que

sempre foi verdadeiro e fiel católico, e como tal sempre viveu na lei de Nosso Senhor Jesus Cristo sem nunca dela se apartar, nem passar a crença de outra lei. [...] Sendo o réu médico do hospital na cidade do Porto, tratava e curava os enfermos com muita caridade, e aos mais a quem assistiu fora do hospital sendo pobres, os curava pelo amor de Deus, sem lhe levar estipêndio nenhum. [...] e se convence falsas as culpas articuladas no libelo

da justiça que só por pessoas que são suas inimigas (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 231-232).

As táticas de defesa foram construídas de acordo com o perfil de Diogo Correia. Ele preferiu se resguardar durante os interrogatórios, dizendo apenas *não* e que *eram falsas* todas as afirmações e questionamentos que os inquisidores faziam, uma vez que para ele todas as denúncias eram falsas e fruto de muita inveja e ódio de seus parentes de Vila Real (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 313v).

Invejavam o fato de Diogo ter estudado medicina e sempre estar muito ocupado para atendê-los quando requisitado, fato que alimentava ainda mais o sentimento de desdém e desprezo que sentiam, mesmo sendo ele um dos mais pobres do clã dos Correia do Vale. Afirmou ainda que “os ditos seus parentes com os quais vivia sempre em discórdia, e por lhe conhecer os animais malévolos, e mal-intencionados, se ausentou o réu para a cidade do Porto, fugindo de ter trato, e comunicação com eles” (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 218v).

Depois de muito refletir a respeito e conversar com um padre, Diogo confessou para Thomas Feio Barbudo e Manoel Lourenço Monteiro que foram seus parentes que fizeram sua filha Brites Caetana sair do caminho reto e de cristandade ensinado por ele desde que ela era bebê e a persuadiram a seguir a Lei de Moisés. Foi por esse motivo que a colocou no Convento de Corpus Christi de Vila Nova de Gaia no Porto para conviver com pessoas religiosas e esquecer tais heresias (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 408v).

As confissões de Diogo começaram no dia seguinte na parte da manhã com o réu contando mais detalhadamente sobre os lugares e práticas que os parentes citados tinham. E o ápice foi quando ele afirmou que

ele confitente viveu na lei de Moisés por 24 ou 25 anos nesta parte até a hora presente, porém sempre viveu na lei de Jesus Cristo, sem embargo de

fazer algumas vezes cerimônias da lei de Moisés, e sempre buscava a igreja; e na mesma lei de Cristo quer viver e morrer, por salvação de sua alma, e as sobreditas pessoas não disseram quem os havia ensinado, nem com quem mais se comunicavam e se passaram um dos outros por parentes e amigos, e da mesma nação e mais não disse (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 429-429v).

O notário Francisco de Souza, que escreveu tal confissão do réu ao inquisidor Agostinho Gomes Guimarães, deu crédito diminuto à confissão por considerar inverossímil (ASSIS, 2012, p. 65) Diogo Correia do Vale ter vivido até o presente momento nas duas leis. (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 431v) Neste mesmo dia foi publicada e cumprida a sentença no

Auto Público da fé que se celebrou na Igreja do Convento de São Domingos desta cidade de Lisboa em 6 de julho de 1732, estando presentes o rei Nosso Senhor Dom João V, o príncipe nosso, e os senhores inquisidores Dom Francisco e Dom Antônio, os senhores inquisidores, e mais ministros da Mesa, membros da nobreza e o povo (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 425).

E no mesmo 6 de julho de 1732, à tarde, deu-se por concluso o processo e a vida de Diogo Correia do Vale. (ANTT/TSO-IL Processo nº 00821, fl. 437)

*Francisco Nunes de Miranda* (ANTT/TSO-IL Processo nº 01292) foi um médico que nasceu na vila de Almeida, em Portugal, filho de Antonio Nunes curtidor e da cristã-nova Guiomar Nunes. Possuía cinco irmãos: Manoel Nunes de Almeida, Domingos de Almeida, Antonio Nunes, Simão Nunes e Ana de Miranda.

Iniciou seus estudos no curso de medicina na universidade de Coimbra em 9 de março de 1670 e se graduou em 12 de novembro de 1675 (ARCHEEVO-UC, nº 008830). Francisco foi o primeiro

integrante de sua família a ter um diploma de curso superior. Os demais trabalhavam como tratantes e lavradores de roças. Algum tempo depois de sua formatura começou a auxiliar seus parentes na venda de açúcar e tabaco que aconteceria entre as cidades de Plasência e Salamanca.

Francisco foi preso pela Inquisição de Llerena no ano de 1700, acusado de participar de um roubo na cidade de Plasência na “Igreja de Nossa Senhora do Porto, na cidade de Plasência, algumas lâmpadas, castiçais e peças em prata” (ANTT/TSO-IL Processo nº 02293-1, fl. 209v). A culpa a ele imputada não pode ser comprovada somente a partir dos depoimentos do filho Francisco, do sobrinho Félix e do irmão Simão Nunes (ANTT/TSO-IL Processo nº 01292, fl. 14). Assim, ele foi solto com a prerrogativa de que tivesse uma vida reta dentro dos preceitos cristãos, já que, se fosse novamente preso, seria considerado relapso.

Seu matrimônio com a cristã-nova Izabel Bernal, também natural de Vila de Almeida, resultou em 9 filhos. Foram eles: Juan, Pedro de Miranda, Antonio, Maria de Miranda, Francisca Nunes de Miranda, Francisco Bernal de Miranda, José Bernal de Miranda e Ana de Miranda.



Pedro Nunes de Miranda, (ANTT/TSO-IL Processo nº 09001) filho do médico, trabalhava como lavrador de roças no “sítio de Campinhos, em Rio das Mortes, bispado do Rio de Janeiro” (ALMEIDA, 2009, p. 456) e esteve detento nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa em duas oportunidades, uma em 1713 e outra em 1731.

Ana de Miranda (ANTT/TSO-IL Processo nº 2424) também veio para o Brasil com o marido José da Costa (ANTT/TSO-IL Processo nº 10002), conhecido traficante de escravos e pedras preciosas. (SEVERS, 2000, p. 13).

Unidos e residindo em Vila Rica, não tardou para que as intimações chegassem do Reino convocando-os para responder na Inquisição por crime de judaísmo. Foram intensamente denunciados por conhecidos e amigos “de nação” que residiam nas Minas Gerais. Francisco Nunes de Miranda chegou para ser preso nos cárceres do Santo Ofício em 9 de novembro de 1700 e recebeu sua sentença no dia 19 de fevereiro de 1701.

Sua postura diante dos interrogatórios e investidas da acusação foi de reconhecer seus erros, confessar práticas tidas como judaizantes, mostrar arrependimento diante de tais cerimônias e colaborar em tudo que a Inquisição solicitava (ANTT/TSO-IL, Processo nº 1292, fl. 6). Essa, aliás, foi uma postura que Francisco Nunes de Miranda foi acusado de ter ao longo dos anos, a de ensinar conhecidos a assumir culpas e colaborar nas investigações para que recebessem uma pena mais branda (WACHTEL, 2014, p. 174-175).

Francisco Nunes de Miranda foi sentenciado com abjuração em forma, penitências espirituais e pagamento de custas processuais.

Esses quatro médicos – Antonio Ribeiro Sanches, João Nunes de Vi-seu, Diogo Correia do Vale e Francisco Nunes de Miranda – são somente alguns dos muitos indivíduos que estiveram no Brasil, e especificamente em Minas Gerais, fugindo da máquina inquisitorial e em busca do “mundo novo, o desconhecido, o lugar de degredo do século XVI já começa a tornar-se uma terra de Promissão” (NOVINSKY, 1972, p. 57).

São possíveis inúmeras abordagens diante de tais processos. O objetivo aqui era apresentar algumas informações que existem nos processos, traçando suas redes de contato, trajetórias comuns que tiveram de partir e voltar para Portugal, residindo entre esses eventos em Vila Rica.

A importância reside justamente na publicização de tais documentações para que tais jornadas e histórias não virem “fólios amarelados” (WACHTEL, 2003, p. 36) e esquecidos nos arquivos.

## Fontes

- ANTT/TSO-IL Processo nº 02293-1, Félix Nunes de Miranda. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=4485418> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 02424, Anna Bernal de Miranda. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2302346> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 08378, João Henriques. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2308495> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 09001, Pedro Nunes de Miranda. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2309134> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 09249, Luís Miguel Correa. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2309388> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 09326, João Nunes Vizeu. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2309465> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 10002, Joseph da Costa. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2310160> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 11603, Antonio Ribeiro Sanches. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2311796> Com representação digital
- ANTT/TSO-IL Processo nº 11824, Manoel Mendes Sanches. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=2312022> Com representação digital
- Livro de receita e despesa geral do Tesoureiro Manuel Lourenço Monteiro. Código: ANTT/TSO-IL - PT/TT/TSO-IL/033/0356 Com representação digital

- Arquivo Digital da Universidade de Coimbra, ARCHEEVO. Código: PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/V/004241 Disponível em: <https://pesquisa.auc.uc.pt/details?id=219918&ht=jo%C3%A3o/nunes/viseu> Sem representação digital
- Arquivo Digital da Universidade de Coimbra, ARCHEEVO Código: PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/M/008830 Disponível em: <https://pesquisa.auc.uc.pt/details?id=248750&ht=francisco/nunes/miranda> Sem representação digital

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, A. A. Marques (Direção científica) *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses. Mercadores e gente de Trato*. Campo da comunicação, Lisboa, Dezembro de 2009.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.
- FERNANDES, Neusa. Crimes de Judaísmo em Ouro Preto. In: *Anais do III Encontro Nacional do Arquivo Histórico Judaico Brasileiro: história, memória e identidade*. Belo Horizonte, Instituto Histórico Israelita Mineiro: Arquivo Histórico Judaico Brasileiro, 2004.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1972.
- PAIVA, José Pedro. Com toda a conformidade e boa correspondência: Inquisição e episcopado em Portugal (1536-1750). In: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Travessias inquisitoriais no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. 1ª ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.
- SEVERS, Suzana Maria de Sousa Santos. *Marranos e Inquisição (Bahia, século XVIII) estudo sobre uma família cristã-nova*. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Agosto de 2000.



WACHTEL, Nathan. *A Fé da Lembrança: Labirintos Marranos*. Lisboa: Editora Caminho, 2003.

WACHTEL, Nathan. *La lógica de las hogueras*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1ª edição, 2014.



## CAPÍTULO 12

### Por dentro da Inquisição: as Ordens do Conselho vistas como fontes

Luís Antônio de Castro Morais

É notório o crescimento das pesquisas, nos últimos anos, que envolvem a temática inquisitorial; no entanto, grande parte desses trabalhos centrou-se em torno dos delitos inquisitoriais. As formas de crença e religiosidade se tornam mais claras com o estudo das fontes, especialmente quando se analisam os relatos das testemunhas e as confissões dos réus contidos nos processos desse período. E, ainda, utilizando os testemunhos que os documentos nos dão, é extremamente importante buscar o contexto, tanto social quanto cultural, da sociedade colonial, compreendendo a forma pela qual os homens comuns se apropriavam das crenças de sua época, observando onde há permanências e continuidades no decorrer das temporalidades históricas.

Apesar de terem nos oferecido grande contribuição para o entendimento daquela sociedade – principalmente relacionada à cultura religiosa –, ainda há muito que se pesquisar ao que se refere ao Tribunal como um órgão institucional.

Alguns autores têm se enveredado nesse tema e fomentado o debate. Todavia, pouco aprofundados nos meandros do funcionamento institucional, dada a dimensão dos desafios historiográficos. Este texto é resultado da dissertação de mestrado “Das cousas reservadas ao Inquisidor-Geral e ao Conselho: Uma análise da atuação do Conselho Geral do Tribunal da Inquisição de Portugal – Séc. XVIII” (MORAIS, 2018) que, por meio de fontes pouco conhecidas e problematizadas, caminhou no sentido de contribuir para um melhor entendimento e

para suprir parte dessa lacuna referente à atuação do Tribunal do Santo Ofício.

Essas fontes permitem trazer à tona a vivência nas diferentes vozes e significados da trama urdida no contexto dos setecentos. Proporcionam, também, a percepção da intrincada relação entre os oficiais do Santo Ofício, as autoridades coloniais e os colonos.

A pesquisa propôs discutir a ação institucional do Conselho Geral do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, recorrendo à análise das fontes inquisitoriais, mais precisamente das séries documentais das Ordens do Conselho, ao longo de todo o século XVIII e início do XIX, para entender melhor a atuação e o funcionamento institucional do órgão. Escolhemos realizar a análise do século XVIII, pois se observa uma atuação extemporânea do Tribunal, sobretudo na América Portuguesa e com a administração pombalina.

Desse modo, é possível perceber processos de rupturas e continuidades do Tribunal do Santo Ofício, além de acompanhar o processo adaptativo da instituição inquisitorial com suas estratégias de sobrevivência e seu expediente para lidar com a diversidade de delitos cobertos pelo Tribunal, de maneira a continuar com sua ordem de “controle social” por meio da religiosidade (BETHENCOURT, 2000, p. 295).

## O período pombalino

Os ventos iluministas levaram Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como marquês de Pombal, para a Secretaria de Negócios do Reino. Desde o início de suas atividades, procurou modernizar as estruturas administrativas de Portugal e, por meio do regalismo, demonstrar a superioridade régia frente aos demais poderes.

As reformas pombalinas, sob o prisma iluminista, abrangeram toda a sociedade, tendo como mote a modernização, como um todo, do Estado português. As ciências naturais e a experimentação foram os eixos

norteadores dessas reformas com a criação das faculdades de Medicina, Matemática e Filosofia. Essas reformas educacionais ambicionavam obter uma nova elite cultural, mais afeita aos pensamentos das luzes, e aprimorar a mentalidade portuguesa, atacando o catolicismo e centralizando a administração nas mãos da Coroa (VILLALTA, 1999, p. 117).

No plano econômico, tinha como objetivo reestruturar e fortalecer as finanças de Portugal. Favoreceu, mediante a interferência da monarquia portuguesa, o desenvolvimento de setores que impulsionassem o comércio ultramarino, desenvolvendo as manufaturas e, desse modo, acumulando e retendo o capital na metrópole (VILLALTA, 1999, p. 115), essencial para que o reino se fizesse presente perante as demais potências da época, como a Inglaterra. Nesse contexto, criou-se a Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba e a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, detendo o comércio na região amazônica e no nordeste do Brasil.

Outra atitude do ministro foi a efetivação do poder régio perante outros poderes, extirpando-os, se preciso fosse, como ocorreu com a Companhia de Jesus. Os jesuítas eram, praticamente, um poder independente e vistos como um obstáculo para as reformas governamentais. Eles estavam presentes em todas as possessões ultramarinas portuguesas; inclusive, no reino.

Em setembro de 1758, pouco depois de Portugal sofrer com desastres naturais, o “melhor dos monarcas, o mais amável, benigno e digno” (ANTT, 9<sup>o</sup> Caderno das Ordens do Conselho, fólhos m0761 a m0763; fólhos m0777 e m0778), D. José I, sofreu um atentado, mas, “para felicidade, alegria e júbilo de seus vassallos” (ANTT, 9<sup>o</sup> Caderno das Ordens do Conselho, fólhos m0761 a m0763), sua vida foi preservada, motivo de grande solenidade de comemoração (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 336). Aproveitando o ocorrido, e já com o intuito de mitigar a força da Companhia de Jesus, houve uma ordem para que, no Conselho Geral e em todos os tribunais distritais, se consultasse, por meios próprios, modos de descobrir e prender os responsáveis pelo delito. Durante o

processo de averiguação de culpas, chegou-se à conclusão de que os jesuítas teriam sido os responsáveis por inspirar aqueles que praticaram o ato. Por isso, foi preso o padre jesuíta Gabriel Malagrida, junto com outros padres da Companhia, além de, no dia seguinte, ser realizado um cerco às casas jesuíticas, sem que ninguém pudesse abandoná-las, e foram dadas ordens para o sequestro de todos os bens da Companhia. O atentado serviu, então, como um álibi para os planos de fortalecimento do poder real (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 336).

Um dos principais métodos de Pombal para ter o aparelho estatal ou religioso em suas mãos foi contar com pessoas de sua confiança inseridas nessas instituições (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 333-334). Contando com seus “agentes”, os interesses do Estado seriam atendidos e colocados sempre em destaque, como podemos ver no caso citado da prisão do frei Malagrida. A demora da resposta papal para o julgamento dos padres da Companhia ser pela Mesa da Consciência e Ordens foi solucionada pelo Tribunal do Santo Ofício. Mais tarde, Malagrida seria condenado a padecer perante o fogo sob a acusação de heresiarca, ciente de que seu fim foi maquinado por Sebastião José de Carvalho e Melo (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 338).

Sua sentença causou grande alvoroço entre os setores da sociedade portuguesa e foi publicada em três línguas (português, francês e italiano) (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 343-344). Ao condenar com tamanha veemência um padre jesuíta, Pombal estava extirpando mais um obstáculo de seu caminho e abrindo espaço para suas reformas: em 1760, a Companhia seria expulsa do Império português e os seus bens confiscados.

No Tribunal inquisitorial, Pombal nomeou seu irmão, Paulo de Carvalho e Mendonça, que nunca servira na Inquisição, como deputado do Conselho Geral, além de favorecer a nomeação do irmão do monarca, José de Bragança, como Inquisidor-geral. O Conselho, principal órgão administrativo e o centro administrativo do Santo Ofício, já contava com os informantes do ministro, visto que, juntamente com

seu irmão, foram providos outros servidores que o deixavam a par do que ocorria.

Em breve emitido em Roma no ano de 1758 e empossado no mesmo ano, D. José de Bragança, irmão do rei, assumiu o cargo de Inquisidor-geral, mesmo sem ter qualquer experiência em cargos eclesiásticos, o que, em certo ponto, poderia significar, nas palavras de Marcocci e Paiva, “um perfil mais permeável” a mudanças (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 334). No ano de 1760, encontramos uma carta (ANTT, 10º Caderno das Ordens do Conselho, fólio m0071) em que o nomeado para o cargo de Inquisidor-geral, Dom José de Bragança, desistiu do cargo, alegando que “seu temperamento não é compatível” (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 344). Nesse período, é importante ressaltar que Portugal estava sendo governado por Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal, que realizou diversas reformas políticas no reino e utilizou a instrumentalização do Tribunal do Santo Ofício para obter seus objetivos, servindo como aparato religioso e político (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 333-357).

O Santo Ofício, desde o início da administração pombalina, começou a sentir seu modo de governo. Foi com sua administração que o Tribunal passou a ter um caráter mais voltado à monarquia. A partir disso, a Inquisição portuguesa passou por um período de reabilitação, adaptação e submissão aos poderes da coroa em contraposição à relativa autonomia que gozava noutros tempos. Era interessante conservar o Tribunal para a realização das reformas pombalinas, principalmente na coibição ao aparecimento de novas seitas. Dar um novo fôlego ao Tribunal ajudou o Estado a ir de encontro às oposições que, porventura, pudessem surgir (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 333-357).

Essa dominação do Tribunal ocorreu, como já dito anteriormente, com a nomeação de pessoas dispostas a auxiliar as reformas pombalinas, particularmente no Conselho Geral, agentes que trabalhavam em consonância com Pombal. O Santo Ofício ganhou autoridade quando foi emitido um alvará, em 1769, equiparando-o a qualquer outro

tribunal régio e determinando que os despachos do Conselho deveriam ser dados em nome do rei (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 350).

Podemos observar indícios desse novo tempo no Tribunal, na década anterior, por meio do caso ocorrido na manhã do dia 18 de novembro do ano de 1756, quando compareceu perante a Mesa o Mestre da nau de guerra “Nossa Senhora da Conceição”, João dos Santos e Vicente Ferreira, que foi comboiando a frota, que partira do Rio de Janeiro. Apresentaram um fato que, tempos antes, teria outro desfecho: transportavam três sacos de cartas para o Tribunal até que o desembargador José de Lima Pinheiro Aragão, corregedor de crime da corte, exigiu que lhe fosse entregue toda a correspondência do navio sob pena de prisão. O comandante entregou as cartas, com exceção das que teve aviso expresso para dar em mãos de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, e os ditos três sacos dirigidos ao Santo Ofício. No entanto, o desembargador exigiu que fossem entregues todas as correspondências, inclusive as pertencentes ao dito Tribunal, o que foi feito (ANTT, 9º Caderno das Ordens do Conselho, fólhos m0639 e m0637). Se fosse noutros tempos, como nos chamam a atenção Marcocci e Paiva, a conclusão seria outra, visto a independência com que a Inquisição agia e a proteção régia (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 333).

Nessa mesma época em que o Tribunal fora equiparado a um tribunal régio, foram nomeados para as diversas dioceses muitos bispos que atuavam como ministros do Santo Ofício leais a Pombal (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 350). Com o falecimento de Paulo Carvalho e Mendonça, a escolha de um substituto foi feita pela própria coroa. O escolhido foi D. João Cosme da Cunha, que se tornaria um dos mais fiéis às políticas pombalinas (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 352). Foi com Cunha que as reformas inquisitoriais encontraram novos rumos como, por exemplo, a extinção da distinção entre cristãos velhos e novos, em 1773; a dissolução da Mesa de Goa, em 1774 e, no mesmo ano, foi redigido um novo regimento diferente dos anteriores: “foi um instrumento imposto de fora, preparado sem amplo debate e concluído



num curto período de tempo” (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 353). O novo regimento demonstrava a subjugação da inquisição à coroa, deixando clara a responsabilidade dos jesuítas no atraso do Império Português, e também por desviar o Tribunal de seu principal objetivo: ser um tribunal régio (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 354). Este regimento foi visto como um momento de renascimento, renegando o passado do Tribunal, com exceção do momento fundador, aboliram-se o segredo processual, a condenação com base em apenas um testemunho e a tortura (foi autorizada apenas nos casos de heresiarcas), além de outras mudanças substanciais em relação aos delitos perseguidos.

A Inquisição mostrou, mais uma vez, sua capacidade de se adaptar; como um camaleão, transmuta-se conforme suas necessidades. Com isso, conseguiu sobreviver até o início do século XIX, momento em que os outros tribunais inquisitoriais já estavam extintos. O Tribunal perdia seus tradicionais inimigos (PAIVA; MARCOCCI, 2013, p. 357). O interesse não era conservar o reino da heresia. O Tribunal era, cada vez mais, instrumentalizado pela coroa.

## Ordens do Conselho

As Ordens do Conselho constituíam-se enquanto principal meio de comunicação do Tribunal do Santo Ofício, tanto com suas agentes quanto às demais instituições e poderes do reino. Um dos principais pontos para o bom andamento do Tribunal era justamente sua estrutura de correspondência; seu funcionamento era dependente, entre outros fatores, disso. Era por meio dela que o Santo Ofício representava sua legitimidade e seu poder em locais distantes da estrutura física e central. Isso possibilitou uma troca frequente de informações entre todas as partes do corpo inquisitorial, resultado de um anseio central do órgão de verificar informações indispensáveis acerca de seu funcionamento (VAQUINHAS, 2010, p. 105).

As informações que eram trocadas por correspondências permitiam que os Tribunais tivessem uma visão ampla sobre o andamento de suas atividades. Por meio desse canal de comunicação, os Tribunais falavam entre si e com o órgão central inquisitorial, o Conselho Geral, estabelecendo, desse modo, um papel central na articulação das várias hierarquias institucionais do próprio Santo Ofício ou exteriores a ele (VAQUINHAS, 2010, p. 108).

É fundamental analisarmos as ordens do Conselho, pois, por meio delas, contribuímos com a historiografia institucional da inquisição portuguesa, empenhando-nos para aproximar a história institucional da real *práxis* do Tribunal. O Conselho Geral, como cerne do Santo Ofício, reuniu em torno de si o que havia de divergente, problemático e “novo”. O órgão era um centro de discussões e tomadas de decisões, um centro de poder e, conseqüentemente, sujeito a diversos usos ao longo do tempo.

A análise dos documentos é muito interessante, pois neles percebemos as instâncias que percorriam até se obter o despacho final, revelando, como diz Bethencourt, os constrangimentos e possibilidades do sistema (VAQUINHAS, 2010, p. 105). Além de avaliar, sob a luz regimental, as petições e outros casos que iam ao encontro da conjuntura da Mesa do Conselho, também era levado em consideração as interpretações – e interesses – dos deputados e inquisidores, sobre o regimento e sua subjetividade quanto a própria jurisprudência do órgão; suas decisões serviam também para sustentar os despachos daquilo que “fugia” das normas impressas nos regimentos, criando-se uma espécie de jurisprudência.

Demonstra-se, assim, que a subjetividade de cada agente estava presente em suas análises e despachos heterogêneos. Cada qual interpretava e se apropriava dos estatutos e os analisava sob a luz de seus conhecimentos e de suas representações. Também se observa que os réus tomavam conhecimento de regras que lhes pudessem ser úteis, agindo

segundo seus objetivos, testando a jurisprudência inquisitorial, na tentativa de criar um espaço de negociação, até onde pudessem chegar.

Pelos conceitos de “representação e apropriação” (CHARTIER, 2002), observamos a forma como os inquisidores e toda a malha inquisitorial entendiam as normas regimentais, visto que eles se apropriavam delas e, de acordo com suas experiências e suas vivências, levavam em consideração sua subjetividade, como mencionado anteriormente. Não raro, podemos notar sentenças distintas para réus acusados do mesmo crime e sob as mesmas circunstâncias e origens julgados pelas mesmas pessoas. Em muitos casos, observamos que a própria vivência do agente faz com que coexistam opiniões heterogêneas acerca de um mesmo assunto, sendo elas derivadas, também, das diferenças de entendimento e, conseqüentemente, da aplicação das leis.<sup>1</sup>

Cada indivíduo se apropriava, conforme seu objetivo, das normas inquisitoriais: enquanto os inquisidores e deputados usavam o Regimento com olhos de acusadores, os réus, embora não tivessem acesso ao texto, sabiam de alguns pontos que poderiam explorar, talvez pela observação que realizavam enquanto estavam cumprindo suas penas ou através da própria oralidade, e buscavam se defender com elementos previstos no próprio Regimento.

As correspondências entre os deputados e as petições enviadas ao órgão eram anexadas aos Cadernos das Ordens do Conselho; ou seja, era a espinha dorsal da instituição do Santo Ofício, de onde emanavam as ordens e se discutiam os assuntos mais particulares.

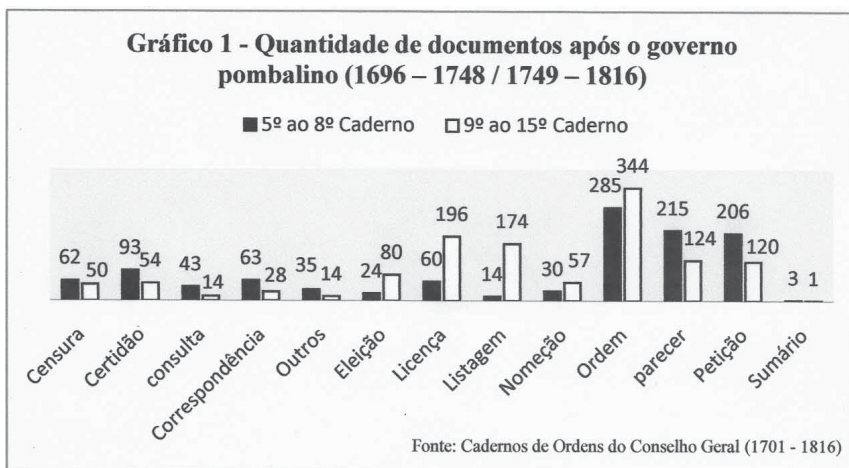
Ao longo dos códices dos Cadernos das Ordens do Conselho, referentes ao século XVIII, contabilizamos 2.389 documentos com diversas

---

1. Durante a análise da documentação dos Cadernos do Conselho Geral, encontramos alguns documentos que demonstram que os oficiais não sabiam como proceder em determinado caso, sendo necessário que os deputados da Mesa do Conselho lhes respondessem com o que deviam “obrar” em cada caso. Há também documentos que mostram que o Regimento, em algumas situações, não fica bem claro quanto ao procedimento a ser tomado, sendo necessária uma “reunião” entre os agentes para decidir qual o melhor procedimento a ser tomado.

temáticas e procedências. A diversidade dos documentos é a grande característica dessa série documental. Analisamos, ao total, dez Cadernos de Ordens do Conselho Geral, cobrindo desde o início do século XVIII até os últimos anos de ação do Tribunal. À medida que nos aproximamos do final do século, o número de documentos presentes nos cadernos vai diminuindo.

Para um melhor entendimento e catalogação, realizamos a divisão da documentação em 13 categorias. Nosso critério foi agrupar documentos que seguiam a mesma temática, visto que nos cadernos das Ordens não há qualquer divisão de seu conteúdo. Utilizamos como marco temporal, como podemos observar no gráfico a seguir, o início do governo de D. José I, quando Sebastião José de Carvalho e Melo ocupou posição de destaque. Dessa forma, o 9º Caderno (1749-1759) foi nosso divisor. A escolha desse recorte se dá em função de como Pombal utiliza o Conselho Geral, instrumentalizando-o, mantendo-o como um braço auxiliar na implantação de suas reformas.



Como observado no gráfico anterior, podemos perceber que, a partir da década de 1750, os assuntos administrativos e burocráticos do

Tribunal – eleições, licenças, listagens, nomeações e ordens – ganham mais espaço e apresentam um crescimento considerável.

Outro ponto interessante é perceber os assuntos referentes à censura que, embora tivessem um pequeno decréscimo, comparando ambos os períodos, continuaram em voga no Tribunal, já que ocorre um processo de “estatização” da censura (VILLALTA, 1999, p. 146). Foi no governo pombalino, em 1768, que se instituiu a Real Mesa Censória, que, entre suas principais preocupações, constavam os escritos influenciados pelos ventos da ilustração.

Nos códices que abrangem o período pombalino de fato, catalogamos 48 documentos referentes à censura, sendo 22 para o 9º Caderno e 26 para o 10º Caderno. Apenas no 12º Caderno não consta nenhuma documentação a respeito de obras proibidas; esse abrange os últimos anos em que Sebastião José de Carvalho e Melo está à frente do Estado português.

Com a criação da Real Mesa Censória, em substituição da Censura Tríplice, Pombal busca afirmar, novamente, o poder estatal perante o da igreja. Anteriormente, a censura esteve intimamente ligada ao clero, que buscava maior aproximação dos fiéis. A Tríplice Censura era dirigida pelo Ordinário, pela Inquisição e pelo Desembargo do Paço. Porém, tanto o Ordinário quanto a Inquisição eram controlados pelo clero, demonstrando um intenso combate à heresia. No entanto, as regras não eram muito definidas e as interpretações dos censores nem sempre se mostraram totalmente imparciais (VILLALTA, 1999, p. 152).

Entre as obras citadas, figuram na documentação, por exemplo, o *Verdadeiro Método de Estudar* (ANTT, 9º Caderno das Ordens do Conselho Geral, fólios m0041 e m0042 e m0169), de Luís Antônio Verney; obras de Zeger Bernhard van Spen, como *In Jus Ecclesiasticum* (ANTT, 10º Caderno das Ordens do Conselho Geral, fólio m0271); e uma versão italiana intitulada *O Espírito da Lei* (ANTT, 10º Caderno das Ordens do Conselho Geral, fólio m0223), obra que acreditamos se tratar

do livro Montesquieu. Há, ainda, menções a papéis com orações, obras impressas sem a devida licença, além de outros livros e autores.

Em 29 de setembro de 1759, foi emanada uma ordem da corte para o Conselho, na qual podemos perceber a preocupação com a circulação de obras dentro de Portugal, o que poderia colocar em xeque os ambiciosos projetos políticos pombalinos. Essa ordem determinava que

Considerando Sua Alteza haver no distrito desta Inquisição muitos lugares em que se acham Alfândegas, por onde podem, e talvez entrem muitos livros dos Reinos estrangeiros, nas quais alfândegas se costumam e devem examinar as fazendas, fardos, e pacotes das mesmas, [...] para se evitar o dano que pode produzir de se espalharem livros prejudiciais e proibidos neste Reino. Que nestes lugares, ou alfândegas se observe a mesma revisão que nas principais deste Reino, e portos do mar. [...] Se deve estabelecer nesses pontos uma pessoa capaz que deve estar encarregada de examinar os livros e mais papéis pertencentes e sujeitos, segundo o que dispõem o Ex-purgatório do Santo Ofício deste Reino. [...] Esta pessoa deverá fazer duas listas em que estejam lançados os tais livros, que ficarem retidos, remetendo uma delas à Inquisição e a outra ao dono do livro (ANTT, 9º Caderno das Ordens do Conselho Geral, fólhos m0901 a m0904).

Estabelecia ainda questões sobre a entrega dos livros para aqueles que possuíssem licença para tê-los e diz que em locais onde não se achar pessoa capaz, um comissário ficaria encarregado de fazer esse serviço, enviando um rol à Mesa com todos os títulos, escritos por ordem alfabética, e assinados por ele e pelo dono. O documento encerra ordenando para que coloque o mais vigilante e exato cuidado na execução dos procedimentos descritos.

Aos 05 dias do mês de fevereiro de 1752, Antônio da Costa enviou ao Conselho uma correspondência na qual alega que achara na alfândega um livro que falava mal do Tribunal do Santo Ofício e, sendo

escrito em português, remeteu-o ao Tribunal em uma caixa lacrada. A autoria do livro era atribuída a um clérigo, que diz ter sido secretário do Santo Ofício. O relator ainda diz haver muitos livros na alfândega, os quais ele julga ser de caráter herético, visto que ninguém os procurava e sugere que sejam recolhidos (ANTT, 9º Caderno das Ordens do Conselho, fólios m0271 e m0272).

Havia, também, aqueles autores que não acreditavam na existência de um ser superior, justiça e vida eterna. A morte seria uma consequência natural do processo da vida. Outra vertente da ilustração vem da própria Igreja católica. Um exemplo é o padre Teodoro de Almeida, autor das *Recreações Filosóficas*, em que unia religião e ciência, segundo os novos pensamentos, mas se opunha à subjugação da Igreja perante o Estado, indo de encontro ao projeto pombalino, motivo pelo qual sua obra foi censurada (VILLALTA, 1999, p. 120-121). Alvo de leitura no Brasil, as *Recreações Filosóficas* eram destinadas ao conhecimento daqueles que não tiveram instruções, mas que apresentavam curiosidade em relação ao aprendizado.

Desse modo, podemos perceber que a ilustração deu voz a questionamentos que já estavam presentes na sociedade nutridos através de várias gerações. Nesse período, os limites geográficos começaram a diminuir. Mediante um processo de homogeneização cultural, as ideias e debates circulavam o globo em busca de respostas. Se analisarmos o projeto pombalino, essas leituras poderiam contribuir para seu êxito. A separação entre o que poderia ser uma dissidência era muito tênue. No entanto, essa relação não aparece nas ordens do Conselho diretamente, a não ser em alguns casos que envolvem censuras e qualificações de obras.

Referente às listagens, entre os anos de 1749 e 1783, foram computados 35 documentos, a maior parte sobre pessoas que estavam em termos para ouvirem suas sentenças ou serem despachadas. Desse número, quase 80% se concentram no 12º Caderno, o que nos dá uma visão de que a política pombalina pode ter ensejado esforços para dar

uma celeridade aos processos do Santo Ofício, a fim de que seus casos fossem resolvidos, podendo o Conselho Geral, desse modo, ter outras ocupações, possivelmente voltadas às questões mais políticas.

À frente do governo, Pombal e sua equipe acentuam o uso político do Santo Ofício como mais um braço do Estado português. Utiliza-se do arcabouço institucional do Santo Ofício, que, mais uma vez, adapta-se aos novos tempos e novos usos e cerceia os poderes da Igreja. É interessante pontuar que não encontramos evidências concretas e pontuais dessa instrumentalização nos códices referentes ao período pombalino. Os despachos do Conselho Geral não refletem essas mudanças de forma clara. Pouquíssimos são os documentos que se remetem, diretamente, ao marquês; mesmo assim, não dando ênfase a alguma atitude política dele.

A partir do que já foi exposto, podemos pensar acerca dessa utilização do Tribunal por Sebastião José de Carvalho e Melo. Há a possibilidade de que o secretário de governo tenha se utilizado do próprio jogo político ao dizer que iria elevar o *status* do Santo Ofício perante os outros tribunais, tornando-o um tribunal régio, mas, na verdade, essa atitude talvez tenha significado apenas uma estratégia, deixando, no fim, a Inquisição relegada ao ostracismo.<sup>2</sup> Desse modo, se precisasse, teria mais uma possibilidade para controlar Portugal, impondo suas medidas políticas. Sendo assim, por meio da documentação analisada, podemos refletir sobre o sentido dessa instrumentalização pombalina do Tribunal inquisitorial de Portugal.

Em toda a documentação, observamos várias petições com objetivos diversos. Essas petições eram enviadas ao Conselho para que fosse feita uma análise de sua viabilidade, acatando ou não o que estava em jogo. Na primeira metade do século XVIII, o número de petições é

---

2. Corroborando com essa hipótese, podemos ver que, para o mesmo período e após Pombal, temos a Documentação Dispersa, que são inúmeras denúncias, as quais não foram nem arroladas nos Cadernos do Promotor. Para mais informações ver: RESENDE; SOUSA, 2015.



bem alto e começa a diminuir concomitantemente à administração pombalina, como podemos observar no Gráfico 1. Inclusive o número de petições que são negadas pelo órgão acompanha essa queda proporcionalmente.

Muitas petições seguem o previsto no Regimento inquisitorial de 1640, como, por exemplo, quando se fizesse necessário realizar despesa que excedesse certa quantia ou, ainda, pedir lista dos presos para entrarem em despacho. Nesses casos, deveria enviar uma carta consultando o Conselho Geral. As motivações das petições não sofrem alterações com o governo pombalino, o que nos indica que a interferência política foi imposta apenas ao Conselho, mas que continuava a receber os pedidos de seus oficiais e réus, assim como as listagens para despachar os processos.

A diminuição perceptível da atuação do Conselho durante o século XVIII se dá, certamente, pela diminuição de seus trabalhos. Apesar de ter a capacidade de se readaptar a novas realidades e novos contextos, o Tribunal do Santo Ofício, principalmente na administração pombalina, na qual foi mais evidente seu uso político, serviu como instrumento da coroa, sendo uma “instituição eclesiástico-política complexa”. Em fins do setecentos até seu ocaso, em 1821, a Inquisição portuguesa perdeu sua essência, sua razão primordial de existir. Já não havia, ao menos institucionalmente, a distinção entre cristãos novos e velhos e, desde 1768, com a Real Mesa Censória, as matérias relativas a leituras e censura saíram de sua alçada.

Outro aspecto que nos causou estranhamento a essa documentação é a ausência, nos Cadernos das Ordens do Conselho, de documentos referentes à terceira visitação ao Grão-Pará, realizada por Geraldo Abranches.<sup>3</sup> Há registros de correspondências entre o visitador e o

---

3. Nesse fundo, especificamente, não há nenhum documento que faça menção à visitação. No entanto, como indicado anteriormente, há um subfundo específico do Conselho Geral que necessita de estudos para ampliarmos nossa visão sobre o Tribunal.

Conselho<sup>4</sup> sobre questões da própria visitação e sobre o modo de agir em algumas situações. No entanto, pela importância de um evento como esse e pela conjuntura política de Portugal e do Santo Ofício, seria cabível que o Conselho emitisse algum despacho a respeito. Esse silêncio em nossos códigos poderia indicar que Pombal teria ultrapassado, institucionalmente, o Conselho Geral? Demonstrando que a política pombalina via o Tribunal como apenas mais um de seus aparatos para se obter o êxito de suas ações? Para entendermos essas questões é necessário debruçar sobre os arquivos que ainda estão para serem desbravados sobre o Conselho Geral. Sobre a vinda de Abranches para o norte da colônia, D. José nomeou o visitador, primeiramente, para realizar algumas diligências e, depois, solicita ao Conselho que o mesmo seja visitador, o que é concedido pelo Tribunal, como exposto na resposta da Mesa:

Sendo por ocasião de Vossa Majestade fazer ao Conselho Geral a incomparável honra de lhe mandar participar ter encarregado ao doutor Giraldo José de Abranches de algumas diligências no Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, se lembrou o mesmo Conselho da grande necessidade espiritual que todos aqueles Povos têm de que o Ministério da Inquisição lhe acuda com o pronto remédio de que tanto necessitam as suas consciências, e desejando aproveitar tão boa conjuntura, como de passar àqueles Estados um ministro de cujas letras e prudência confia saiba remediar o que outro modo será impraticável, por serem infinitas as pessoas, que instruídas com falsas doutrinas dos seus missionários, tem cometido erros pertencentes ao conhecimento do Santo Ofício. Pede o Conselho a Vossa Majestade lhe queira dar licença para nomear ao mesmo doutor Giraldo José de Abranches, visitador daqueles Estados, com poder de inquirir, processar e absolver os

---

4. Registro das cartas para as inquisições: correios. Disponível na página da Torre do Tombo sob a referência: PT/TT/TSO-CG/013/0366. Fólios m0278; m0283; m0284; m0307; m0342; m0376.

rêus que se apresentarem perante ele das suas culpas dentro do tempo declarado no edital, que para este efeito deve mandar publicar.<sup>5</sup>

Percebemos, desse modo, que a decisão de enviar o visitador para as terras coloniais é colocada pelo Estado ao Tribunal, fortalecendo a ideia de instrumentalização política da Inquisição.

## Considerações finais

As ordens do Conselho nos evocam vários questionamentos acerca de sua própria atuação. Apesar de ser um vasto manancial de documentos sobre variados assuntos, é preciso conectar essas peças documentais a outras, para que possamos ter uma visão mais ampla sobre o Tribunal, como é o caso das correspondências citadas anteriormente.

De forma indireta, percebemos as influências da política do Estado português no seio da Inquisição portuguesa, corroborando a hipótese de que Pombal tenha se utilizado do arcabouço institucional do Santo Ofício para atingir seus objetivos, afinal a instituição, que contava com elementos repressivos, já estava, há muito, incorporada na sociedade portuguesa. Mesmo que o tivesse deixado como uma segunda opção, como explorado anteriormente, o Tribunal contava com grande significância e tê-lo como um ponto aliado era extremamente eficaz para dar aval às mudanças estruturais pretendidas pelo governo português.

Nosso intuito aqui foi demonstrar, à luz dos Cadernos das Ordens do Conselho Geral, como Pombal utilizou, politicamente, do aparato institucional do Tribunal do Santo Ofício. A partir do exposto procuramos expressar como essa administração se relacionou com o contexto da Inquisição e de que maneira afetou a forma de funcionamento do

---

5. AHU (Projeto Resgate), Pará, Cx. 54, Doc. 4938. Carta nomeando Giraldo José de Abranches visitador do Pará e adjacentes. 17 de junho de 1763. Para mais informações ver: MATTOS, 2009:, p.117.

Conselho Geral, bem como sua reação perante esse novo tempo. Sob a luz da documentação percebemos uma influência pombalina, não de forma incisiva e direta, mas moldando o Tribunal para que fosse mais um agente a seu serviço. Analisando as Ordens, não encontramos documentações que façam essa menção direta às políticas pombalinas, mas percebemos que o modo de atuação do Conselho, ao menos nesse fundo, alterou-se, ficando mais “burocrático”, ou seja, preocupando-se com as questões internas do órgão e da administração com o passar dos anos.

## Referências bibliográficas

- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BICALHO, Maria Fernanda. Entre teoria e a prática: dinâmicas político-administrativas em Portugal e na América portuguesa (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo: Humanitas, n. 167, 2012.
- 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.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru: EDUSC, 2006.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.
- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.
- \_\_\_\_\_. A ação da Inquisição no Brasil: uma tentativa de análise. In: FURTADO, Junia; RESENDE, Maria Leônia C. *Travessias inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. p. 29-45.

- FERNANDES, Alécio Nunes. *Dos manuais e regimentos do Santo Ofício Português: a longa duração de uma justiça que criminalizava o pecado* (sécs. XIV-XVIII). 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HESPANHA, Antônio M. *Às vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político – Portugal, século XVII. Coimbra: Almedina, 1994.
- MORAIS, Luís Antônio de Castro. *Das cousas reservadas ao Inquisidor-Geral e ao Conselho: uma análise da atuação do Conselho Geral do Tribunal da Inquisição de Portugal - Séc. XVIII*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, 2018.
- MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1763-1769)*. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- PAIVA, José Pedro; MARCOCCI, Giuseppe. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. p. 320.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SIQUEIRA, Sonia. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- VAQUINHAS, Nelson. *Da comunicação ao sistema de informação: o Santo Ofício e o Algarve (1700-1750)*. Évora: Colibri; CIDEHUS/EU – Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora, 2010.
- VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. 1999. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. p. 117.



## CAPÍTULO 13

### Inquisição e mobilidade social: uma análise dos códigos de honra e distinção em São João del-Rei a partir da trajetória dos agentes do Santo Ofício (século XVIII)

Érica Ferreira

Embora tenha sido cogitado por diversas vezes, não foi instalado um Tribunal da Inquisição na América Portuguesa. Por isso, ficava a cargo do Tribunal de Lisboa controlar os desvios da fé na Colônia, onde não havia os espetáculos dos autos da fé, os cárceres secretos, os julgamentos e a tortura, ambos fortes mecanismos de intimidação do Santo Ofício.

De todo modo, a Inquisição esteve presente nessas terras por três séculos e várias estratégias tiveram de ser colocadas em movimento a fim de alcançar a Colônia: o envio de Visitadores, a publicação dos editais da fé, a cooperação do clero regular, o apoio dos bispos e das instâncias diocesanas e a formação de uma rede de oficiais do Santo Ofício a partir do século XVII, que veio a atingir o seu ápice no século XVIII.

A historiografia tem enfatizado a inserção dos oficiais da Inquisição na sociedade colonial, o significado de ser um agente do Santo Ofício nos conflitos locais de poder e a contribuição de uma habilitação para a ascensão social dos membros da instituição, tanto na sociedade civil quanto na malha clerical, principalmente pela

perpetuação dos critérios excludentes de limpeza de sangue. Em contraponto, salienta-se a pouca atuação dos agentes civis na repressão das heresias.<sup>1</sup>

No trabalho que aqui se apresenta nos dedicamos a investigar a penetração do Tribunal do Santo Ofício na estruturação das hierarquias sociais no termo de São João del-Rei.<sup>2</sup> Para tanto, analisamos o processo de formação da rede de oficiais da Inquisição, levando em conta o contexto socioeconômico e a expansão dos quadros burocráticos inquisitoriais como um todo. Traçamos o perfil sociológico desse grupo e, na sequência, analisamos as suas estratégias para romper com as barreiras estruturais que delegavam as posições de prestígio a poucos. A hipótese central é a de que a instrumentalização da habilitação inquisitorial em processos de mobilidade social foi a principal forma de inserção social da Inquisição na região.

Para o desenvolvimento das problemáticas que conduzem essa pesquisa, apoiamos-nos na análise qualitativa de fontes inquisitoriais e no cruzamento de dados com uma vasta documentação de registros paroquiais, camarários, testamentos, inventários, além de requerimentos do Arquivo Ultramarino e fontes diversas do Arquivo Público Mineiro.

---

1. A relação entre os quadros burocráticos do Santo Ofício e ascensão social foi tema de uma série de trabalhos historiográficos. Destacamos o estudo pioneiro de José Veiga Torres, em TORRES, 1994. Na mesma perspectiva, entre os autores que desenvolveram pesquisas que abarcam o Brasil colonial, destacamos: CALAINHO, 2006; RODRIGUES, 2012. Especificamente sobre Minas Gerais, ver: RODRIGUES, 2011; LOPES, 2014. Para estudos sobre outras regiões do Brasil colonial, ver: WADSWORTH, 2007; SOUZA, 2009; MONTEIRO, 2011; FEITLER, 2007; KUHN, 2010.

2. Além da vila de São João del-Rei, o termo era constituído pelas seguintes freguesias: Santana do Funil (Lavras); Nossa Senhora da Conceição da Aiuruoca (Aiuruoca); Senhora do Montserrat e Baependi (Baependi); Nossa Senhora da Conceição do Pouso Alto (Pouso Alto); Santana do Sapucaí (Silvianópolis); Nossa Senhora do Carmo de Cabo Verde (Rio Pardo de Minas); São Pedro de Alcântara do Jacuí (Ibiá); Nossa Senhora da Conceição de Camanducaia (Camanducaia); Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo (Barbacena); Nossa Senhora da Assunção do Engenho do Mato e Nossa Senhora da Glória do Caminho Novo (Simão Pereira). CASTRO, 2011.



## Dos requisitos aos privilégios: sobre como e o porquê de servir ao Tribunal do Santo Ofício

Os agentes inquisitoriais de São João del-Rei formam um grupo de 54 homens que em algum momento do século XVIII lograram um cargo junto ao Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa. Eram eles os representantes locais da instituição encarregada de repreender as heresias em todo o Império. Na sociedade escravista colonial, as habilitações tornaram-se alvo de cobiça da população branca ou cristã-velha.

A entrada para o corpo de oficiais demandava uma série de burocracias e era bastante restritiva. De todos os agentes, era exigido: a comprovação de pureza de sangue, que significava não ter ascendência mestiça, moura, judaica ou infiel; não ter ascendentes condenados pela Inquisição; ter bons costumes e outros requisitos morais, como fidedignidade, bondade e virtude. O letramento era outro importante requisito, que variava em grau de exigência de acordo com a própria hierarquia da estrutura inquisitorial, e juntamente com os demais contribuía para demarcar as diferenças na sociedade colonial e garantir a legitimidade da posição de poder que os oficiais ocupavam (SIQUEIRA, 1978, p. 157).

Após a aprovação no minucioso, custoso e normalmente longo processo de habilitação jurava-se sob os Evangelhos fidelidade e segredo de tudo o que pertencesse à ordem do Santo Ofício. Tal juramento prendia esses homens por toda uma vida à Inquisição, num tempo em que a honorabilidade era por si só, objeto de preocupação obsessiva. E aliada a religião, ela construía elos praticamente indestrutíveis, pelos quais se podia matar ou morrer. O juramento significava ao mesmo tempo a submissão ao Catolicismo, a lealdade ao Rei e a devoção Pátria (SIQUEIRA, 1978, p. 158-159).

Até meados de 1773, quando foi abolida a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, o principal benefício por pertencer aos quadros do Santo Ofício era o atestado público e notório de pureza de

sangue, o que abria inúmeras portas para a entrada do agente em outras instituições de prestígio. No entanto, uma série de outros privilégios envolvia os cargos inquisitoriais, como a permissão para portar armas defensivas e ofensivas, tipo espadas, punhais ou adagas e, com algumas exceções, o direito a uma justiça especial, na qual os juízes seriam os próprios Inquisidores (CALAINHO, 2006, p. 43-44). Já para os agentes que possuíam ordens sacras, os Comissários e Notários, o cargo também era um meio de ascender na própria hierarquia clerical (RODRIGUES, 2012, p. 140).

Os membros do clero procuravam principalmente pelo cargo de Comissário, posto de maior autoridade inquisitorial na América Portuguesa, a quem os outros oficiais deveriam se dirigir, e que estava disponível apenas aos possuidores de ordens sacras. Na hierarquia institucional, ocupavam uma posição muito importante, pois estavam subordinados diretamente aos Inquisidores de Lisboa. Eram responsáveis por coletar os depoimentos nos processos de habilitação de agentes inquisitoriais, ouvir as testemunhas nos processos de réus, efetuar as prisões, organizar a condução dos prisioneiros, realizar contraditas e vigiar os degredados nas suas áreas de atuação. Sua remuneração era de seis tostões por dia de trabalho, visto que eles não tinham um rendimento fixo, e as suas funções de agentes eram normalmente acumuladas com as funções eclesiásticas (RODRIGUES, 2013, p. 111). No termo de São João del-Rei, dois agentes conquistaram essa posição: Feliciano Pita de Castro e José Sobral e Souza. Foram eles os agentes mais atuantes em nome do Santo Ofício na região. Trabalharam principalmente em processos de habilitação novos agentes e na execução de alguns mandados do Tribunal (FERREIRA, 2017).

Para os clérigos, havia ainda a possibilidade de ocupar o posto de Notário, um cargo hierarquicamente inferior ao de Comissário. Os Regimentos especificam apenas as funções que os Notários deveriam desempenhar nas sedes dos tribunais. Eles eram encarregados de passar certidões, comissões, róis e termos diversos. Também deveriam relatar

integralmente as perguntas feitas pelos inquisidores e as respostas dos réus durante as audiências. Sua remuneração era de um vintém para cada selo que colocassem nos papéis do Tribunal e para o que escrevessem nos processos receberiam uma quantia determinada pelo promotor (RODRIGUES, 2013, p. 110). Em São João del-Rei, dois Notários foram habilitados: Lourenço José de Almeida e Julião da Silva e Abreu. Encontramos apenas este último exercendo algumas funções inquisitoriais: ele atuou como escrivão na companhia do Comissário José Sobral e Souza e recolheu duas denúncias de blasfêmia (FERREIRA, 2017).

Entre os civis, a corrida foi para ocupar o posto de familiar. Os requisitos estavam relacionados ao caráter, ascendência, cultura e às posses. O candidato deveria possuir determinado rendimento que o propiciasse viver abastadamente. Eram eles os responsáveis por auxiliar nas atividades da Inquisição, atuando especialmente nos sequestros de bens, notificações, prisões e condução de réus. Não abandonavam suas ocupações, mas deveriam permanecer de prontidão para ajudar os inquisidores ou os comissários, quando necessário (RODRIGUES, 2013, p. 106). No termo de São João del-Rei, 50 homens conquistaram uma familiatura, porém foram muito esparsas as suas participações na repressão inquisitorial.

## **Em nome da fé: a estruturação da malha inquisitorial em São João del-Rei**

A formação da rede de agentes do Santo Ofício de São João del-Rei se processou no momento de expansão dos quadros burocráticos inquisitoriais em todo o Império, especialmente na base de sua hierarquia. O vultuoso número de civis que se habilitaram ao cargo de Familiar desde o final do século XVII e em boa parte da centúria seguinte, sobretudo entre 1721-1770, é surpreendente. Também cresceu a quantidade de

Comissários, em grande medida pelo papel que estes agentes desempenhavam nos processos de habilitação de novos membros para o grupo. Tal aumento não se explica pela necessidade imposta pela atividade repressiva, mas pelo capital simbólico que revestia os cargos inquisitoriais, capaz de legitimar a promoção social, sobretudo da burguesia mercantil (TORRES, 1994).

Localmente, o crescimento econômico e o assentamento populacional em Minas foi o fator que mais influenciou a estruturação da malha inquisitorial em São João del-Rei. Pouco mais de vinte anos separam o estabelecimento dos primeiros núcleos efetivos de povoação (GRAÇA FILHO, 2002, p. 33-36) da expedição da primeira habilitação do Santo Ofício para um residente nessas terras, no ano de 1723, quando foi conferido o posto de Familiar à Francisco Lopes de Coimbra. Filho de um alfaiate, nascido na freguesia de São Fácundo, no Bispado de Coimbra, ele enriqueceu rapidamente explorando o ouro recém-descoberto em São João del-Rei, região para a qual migrou no início do Setecentos (ANTT. HSO. Francisco Lopes de Coimbra, mç. 44, doc. 918).

O metal precioso atraiu muitos indivíduos ávidos por enriquecimento e o arraial se expandiu rapidamente, tornando-se a cabeça da Comarca do Rio das Mortes, logo que foi elevado à Vila, em 1713. Desde então, desenvolveu-se na região de São João del-Rei uma estrutura produtiva diversificada, na qual a mineração coexistiu com atividades comerciais e agropastoris (GRAÇA FILHO, 2002; BRÜGGER, 2007; ALMEIDA, 2010). E pelas próximas décadas, à medida que a população aumentava, a procura por um posto inquisitorial também crescia: duas familiaturas foram expedidas entre 1731 e 1740 e mais seis no decênio seguinte.

Já partir de 1750, a rede de oficiais com moradia em São João del-Rei tornou-se significativamente mais abundante, foram 19 habilitações ao todo. Os anos de 1761 a 1770 mantiveram semelhante patamar, com 18 cartas de habilitação expedidas para a região. Esse foi o período

posterior à criação do Bispado de Mariana, que ocorreu entre 1745 e 1748, quando muitos clérigos nascidos em Portugal migraram para a região pela possibilidade de ocupar cargos de destaque dentro do Clero.<sup>3</sup> Servir ao Tribunal do Santo Ofício poderia ser de grande valia para tais aspirações e, dentre os oficiais habilitados, quatro eram eclesiásticos de São João del-Rei, que ocuparam os postos de Comissários ou Notários. Essa também era a época do auge minerador (FIGUEIREDO, 2007, p. 110-113) e a agropecuária era a atividade mais disseminada na região, empregando o maior número de cativos (BRÜGGER, 2007, p. 31).

Nos anos seguintes, a queda da produção aurífera levou a uma mudança de eixo econômico para o sul de Minas. São João del-Rei destacou-se no cenário mineiro devido à vocação para as atividades agropecuárias e comerciais e a população se multiplicou: em 1767, havia uma população total, incluindo livres, forros e escravos, de 49.485 pessoas. Na década seguinte, em 1776, 82.781. E, em 1821-1822, um expressivo aumento foi registrado, cerca de 200.000 pessoas (BRÜGGER, 2007, p. 38).

Entretanto, nesse período histórico, a procura por uma habitação do Santo Ofício não acompanhou o crescimento populacional e econômico da Comarca do Rio das Mortes. E o corpo inquisitorial minguou: somente cinco familiaturas foram expedidas entre 1771 e 1780, e mais três no decênio subsequente, sendo a última em 1790.

O gráfico abaixo representa a curva de habilitações expedidas pelo Tribunal do Santo Ofício para São João del-Rei durante todo o século XVIII.

---

3. RODRIGUES, 2011, p.39-47



Fonte: ANTT. IL. Provisões de nomeação e termos de juramento. Livros 110-123.

O irreversível declínio das petições e expedições de cartas de habilitação não foi por acaso. Em 25 de maio de 1773, foi promulgada uma carta de lei que colocou fim a divisão social entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Em 15 de dezembro, a carta de lei foi complementada por uma carta régia que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição. Desde então, tanto os réus condenados pelo Santo Ofício quanto os cristãos-novos tornaram-se aptos a receber ofícios e dignidades da Coroa (MARCOCCHI; PAIVA, 2013, p. 352-353). Desse modo, as reformas instituídas por Marquês de Pombal retiraram do Santo Ofício o seu espaço privilegiado de intervenção social (TORRES, 1994, p. 128-129).

## Perfil sociológico dos agentes do Santo Ofício

Ainda que a Coroa Portuguesa buscasse sem sucesso controlar a saída de homens em idade ativa do Reino, aproximadamente 10.000 indivíduos por ano embarcaram em direção a Colônia, nos períodos de maior intensidade (ALMEIDA, 2006). Dos 54 homens que se tornaram

agentes do Santo Ofício, 49 eram nascidos em Portugal, o que representa 90,2% do total de habilitados. Somente cinco agentes eram nascidos em Minas (ANTT. IL. Livros de Provisões e Termos de Juramento, livros 110-123; Habilitações do Santo Ofício).

Ao observar a origem geográfica dos agentes, identificamos que os oficiais estudados eram majoritariamente naturais da região norte de Portugal, da província de Entre Douro e Minho (68,5%) e de Trás-os-Montes (12,9%) (ANTT. IL. Livros de Provisões e Termos de Juramento, livros 110-123; Habilitações do Santo Ofício). Tais dados não surpreendem, considerando que no Setecentos houve um intenso fluxo migratório de nortistas portugueses, sobretudo minhotos, para Minas. A disposição de embarcar para a Colônia advinha comumente da necessidade de buscar por novos meios de subsistência, seja por não haver espaço o bastante nas pequenas propriedades rurais insuficientes para alimentar as extensas famílias ou pelos regimes sucessórios não-igualitários, que privavam a maioria dos herdeiros da posse de terras. Em contrapartida, havia uma configuração social que possibilitava a integração dos recém-chegados, alicerçada nas redes de apoio, formadas por familiares e conhecidos, que já tinham passado por essa experiência na geração anterior (ALMEIDA, 2006; PEDREIRA, 1998-1999; RAMOS, 2008).

Nos processos de habilitação do Santo Ofício, eram recorrentes expressões como “se ausentou para a América sendo rapaz”, “de menor idade” e “era moço”, transcritas dos depoimentos de pessoas que conheciam os candidatos, já que na maior parte dos casos a migração ocorreu quando os indivíduos de nossa análise eram jovens e solteiros. Dos 50 Familiares em São João del-Rei, 39 (78,8%) eram solteiros quando receberam a provisão, nove (18%) eram casados e dois (4%) eram viúvos.

Somente quatro agentes se casaram depois da habilitação (ANTT. IL. Livros de Provisões e Termos de Juramento, livros 110-123; Habilitações do Santo Ofício). Quando o candidato era casado, a esposa também era submetida ao processo de habilitação no Santo Ofício.

No caso de o enlace matrimonial ocorrer depois da habilitação, era necessário enviar com antecedência as informações da pretendente ao Tribunal e esperar pela aprovação do Conselho. Do contrário o Familiar deveria ser suspenso até a conclusão da habilitação da esposa.<sup>4</sup> Por esse motivo, a escolha matrimonial era feita cuidadosamente, já que um casamento poderia funcionar tanto como uma estratégia de enobrecimento ou como um entrave à ascensão social.

No que diz respeito à ocupação e considerando a classificação dada pelo Santo Ofício nos processos de habilitação, temos o seguinte perfil para os Familiares de São João del-Rei: dois mineradores, cinco oficiais militares, dois oficiais mecânicos, um bacharel em leis e 37 comerciantes, representando  $\frac{3}{4}$  do grupo (ANTT. IL. Livros de Provisões e Termos de Juramento, livros 110-123; Habilitações do Santo Ofício).

Fruto do aparecimento de uma sociedade urbana, em torno dos núcleos de mineração, a atividade comercial permitiu o crescimento dos setores médios e era um muito rentável, de modo que, mesmo aqueles que não contavam com a proteção de algum parente ou amigo ao imigrar, conseguiam enriquecer. No entanto, os negociantes brancos e portugueses eram geralmente estigmatizados pela população e pelas autoridades, que os identificavam com os cristãos-novos e os oficiais mecânicos. Imersos em uma sociedade estamental e escravocrata, na qual o trabalho era desvalorizado, era comum que a burguesia mercantil buscasse por insígnias de dignificação e reconhecimento social (FURTADO, 1999, p. 197-202; PEDREIRA, 1998-1999, p. 68). Desse modo, a obtenção de uma familiatura do Santo Ofício era parte atuante em um processo de mobilidade social para aqueles buscavam romper com as barreiras impostas pelo nascimento.

De um total de 37 negociantes, identificamos os investimentos comerciais de 26. Os Familiares de São João del-Rei dedicavam-se, sobretudo, ao comércio de mercadorias secas em suas lojas, atividade

---

4. “Regimento do Santo Ofício de 1640”; liv. I, tit. III, § 1. In: FRANCO, 2004, p. 287.



comum aos brancos e portugueses ligados ao ramo mercantil. Essa ocupação os diferenciava daqueles que exerciam o comércio ambulante, os mascates, as negras de tabuleiro e os proprietários das vendas que ficavam nas proximidades dos morros minerais, que eram mal-vistos pela Coroa como provocadores de desordens (FURTADO, 1999, p. 203).

Dos 54 oficiais habilitados na região, identificamos a ocupação dos progenitores de 42 agentes. Destes, 23 tinham pais lavradores, representando 54,76% do total, e 13 agentes tinham pais que viviam de algum ofício mecânico (30,95%). Portanto, provenientes em grande parte de camadas sociais baixas e médias, os indivíduos que ingressaram nos quadros do Santo Ofício em São João del-Rei geralmente se candidataram após acumular recursos econômicos suficientes para comprovar aos Inquisidores que poderiam arcar com os custos do processo de habilitação, realizar as diligências das quais fossem encarregados e, principalmente, viver à lei nobreza. Isso porque, um dos muitos requisitos para ingressar na Inquisição era ter “fazenda de que possam viver abastadamente”.<sup>5</sup> A maior parte dos agentes inquisitoriais de São João del-Rei habilitou-se entre os 36 e 45 anos (46,2%), predominando aqueles com idade superior a 40 anos (25,9%). Somente três Familiares tiveram a sua habilitação antes dos 30 anos e, apenas um, acima dos 60 anos (ANTT. IL. Livros de Provisões e Termos de Juramento, livros 110-123; Habilitações do Santo Ofício).

O Comissário responsável pelas diligências que envolviam o processo de habilitação era o incumbido em estimar o cabedal do candidato. Com base nessa informação, localizamos o cabedal de 41 agentes no momento da habilitação. Levando-se em conta o contexto econômico de São João del-Rei no Setecentos, podemos afirmar que a parte dos agentes inquisitoriais dessa região, cerca de 58,53% de nossa amostragem, possuía pequenas e médias fortunas, avaliadas entre 2 e 5 contos

---

5. “Regimento do Santo Ofício de 1640”, liv. I, tit. XXI, § 1. In: FRANCO, 2004, p. 296.

de réis. Entretanto, também compunham os quadros inquisitoriais seis indivíduos que faziam parte da elite econômica de Minas, com cabeçais avaliados em 12 contos de réis (7,31%) e 32 contos de réis (7,31%) (ANTT. IL. Habilitações do Santo Ofício). Em uma listagem dos homens mais ricos de Minas Gerais datada de 1756, feita por ordem régia após o terremoto que devastou Lisboa, estavam cinco Familiares de São João del-Rei: Antônio Leite Coimbra, Domingos Alves Chaves, João Gonçalves Branco, Manuel Antunes Nogueira e Manuel da Costa Gouveia (ALMEIDA, 2010, p. 173)<sup>6</sup>

Após a habilitação no Santo Ofício, as trajetórias econômicas dos agentes foram muito distintas. Embora agregasse um grande valor simbólico e contribuísse para que o habilitado galgasse outros patamares sociais devido à prova pública de limpeza de sangue e à estima social, uma insígnia inquisitorial não poderia ser associada diretamente a uma melhoria financeira. Alguns viram a sua fortuna multiplicar e outros empobreceram consideravelmente.

## **Entre as vozes da honra: a penetração da Inquisição nas hierarquias sociais em São João del-Rei**

O comerciante de Vila Rica, João Pinheiro Netto, desejoso de conquistar uma familiatura, afirmou que “nesta terra é uma das maiores honras que se há”<sup>7</sup>. Do Império Português aos espaços ultramarinos, inúmeros atores sociais imersos no universo de crenças e nos códigos de conduta do Antigo Regime nortearam as suas trajetórias de vida de modo a conservar e aumentar a sua honra, definida pela pureza de

6. A conversão de libra para mil-réis foi feita com base na relação de 3,555 réis por libra esterlina-ouro.

7. O registro está presente em uma missiva enviada por João Pinheiro Netto ao tio Francisco Pinheiro, na qual pedia para que lhe conseguisse o cargo de Familiar do Santo Ofício. HSJ. TFP. Carta 142. Maço 18. f.690. *Apud*. FURTADO, 1999, p. 225. Também faz referência a esse documento: RODRIGUES, 2011, p. 208.

sangue, por um estatuto nobre e ratificada pela opinião comum (CODES; FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2013, p. 9-10).

É inegável que as realidades sociais dos que viviam nos espaços coloniais, de origem portuguesa ou não, influenciavam e engendravam parâmetros específicos de honra e distinção (CODES; FIGUEIRÔA-REGO; OLIVAL, 2013, p. 9-10). Os códigos distintivos de matriz cultural europeia tinham no Brasil uma importância muito mais elevada, considerando que se tratava de sociedade miscigenada e escravista, na qual havia maiores possibilidades de mobilidade social e não existia uma nobreza titulada de tradição secular como na Metrópole (RODRIGUES, 2013, p. 193).

As trajetórias dos agentes inquisitoriais de São João del-Rei indicam uma procura substantiva por insígnias que denotavam distinção. Para eles, era muito significativo pertencer às irmandades e ordens terceiras locais, particularmente as que reuniam os membros da elite. Tal vinculação estava diretamente associada à inserção desses indivíduos na região e às redes de sociabilidade que se constituíam a partir dessas instituições.

Na primeira metade do século XVIII, os agentes entraram principalmente para a irmandade do Santíssimo Sacramento, época em que esta era a irmandade de São João del-Rei que congregava a maior parte da elite branca abastada. Encontramos onze oficiais da Inquisição na irmandade do Santíssimo Sacramento, dez na irmandade das Almas e somente dois na irmandade dos Passos. Posteriormente, com o estabelecimento das ordens terceiras de São Francisco e do Carmo, em 1740 e 1749, respectivamente, foram estas as preferidas por eles. Nesse período de maior estratificação social em Minas, pertencer a uma ordem terceira era símbolo de status, acesso ao interior da elite local e a possibilidade de estabelecer conexões e desfrutar do seu poder e proteção, além da conquista de graças, indulgências e privilégios (BOSCHI, 1986; FERREIRA, 2017, p. 67-70).

No caso dos oito agentes do Santo Ofício de São João del-Rei professos na Ordem Terceira de São Francisco, exceto um minerador, todos estavam ligados ao ramo mercantil. Nenhum deles veio a ocupar postos militares e somente dois ocuparam cargos públicos.<sup>8</sup> Da mesma forma, a Ordem Terceira do Carmo se mostrou aberta ao ingresso de homens ligados ao comércio, que compunham 76,1% dos 21 agentes inquisitoriais que fizeram parte dessa associação. Ao analisar suas trajetórias, no entanto, observamos que foi nessa última em que se reuniram os oficiais que conquistaram mais títulos e espaços estimados socialmente, como o Comissário José Sobral e Souza e o Familiar Antônio Leite Coimbra, sobre os quais trataremos mais adiante, o Notário Julião da Silva e Abreu e mais quatro membros da Câmara Municipal. Na Ordem Terceira do Carmo, 15 agentes fizeram parte da Mesa Diretora, desde as posições baixas ao topo. Além disso, todos os agentes inquisitoriais que foram escolhidos como testamenteiros de outros agentes ocuparam cargos nela. Eram indivíduos que tinham um bom trânsito dentro da associação e que poderiam resolver os trâmites oficiais, pois era neste espaço de sociabilidade que se estabelecia um amplo espectro de conexões entre os homens mais influentes daquela sociedade (FERREIRA, 2017, p. 75-80).

Eram as irmandades e ordens terceiras as responsáveis pelos sufrágios após a morte e desde o tipo de mortalha, o número de párocos nas missas de corpo presente, o local do sepultamento, o direito de ser conduzido pelos irmãos, todos esses elementos faziam parte de um ritual que visava a exteriorizar as hierarquias e promover o reconhecimento social, assim como nas demais cerimônias e procissões (FURTADO, 1999, p. 408-413; FURTADO, 2001). A preocupação em revestir os cerimoniais pós-morte de pompa foi uma constante nos testamentos dos

---

8. Tal levantamento destoa do que já foi apontado por parte da historiografia para o perfil ocupacional dos membros da Ordem Terceira de São Francisco em Minas, que reuniria preferencialmente burocratas, intelectuais e militares, ao mesmo tempo em que coaduna com o perfil dos Familiares de Mariana que pertenceram a essa ordem. *In*: FERREIRA, 2017, p. 70-71.

agentes inquisitoriais. Todos determinaram que o corpo deveria ser envolto no hábito da Ordem Terceira de São Francisco ou do Carmo e sepultado no interior da respectiva capela, o que ressaltava a posição social do morto. O Familiar Antônio Manoel da Veiga Prada, por exemplo, professo na Ordem Terceira de São Francisco, determinou um lugar privilegiado para ser enterrado: “quero ser sepultado [com] a mortalha do meu hábito da minha venerável ordem, cuja sepultura quero [que] seja ao encontrar da porta principal à mão direita e por baixo da pia da água benta” (IPHAN-SJDR. Testamento Antônio Manoel da Veiga Prada, 1807, cx.108).

Outra forma privilegiada de elevação do *status* social era ocupar um cargo na Câmara Municipal. Espaço de articulação das elites locais com a Monarquia, o mando só poderia ser executado pelos homens mais distintos da localidade. Os chamados *homens bons*<sup>9</sup> deveriam ser casados ou emancipados, maiores de 25 anos, católicos e limpos de sangue. Além disso, era fundamental ter cabedal, sobretudo que pudesse ser ostentado, como a propriedade de terras (MONTEIRO, 2010, p. 33).

Na Câmara de São João del-Rei, 13 oficiais da Inquisição ocuparam um ou mais cargos eletivos, não sendo rara a eleição por mais de uma vez. Apenas dois deles não estavam ligados ao comércio: um dedicava-se à mineração e outro às forças militares. Aparentemente, a Câmara de São João del-Rei esteve aberta aos comerciantes, sobretudo àqueles mais abastados. Ainda assim, em todos os casos que conseguimos investigar, tratava-se de homens com um bom trânsito nas instituições de poder e, dentre outras estratégias, buscavam manter e fortalecer a sua rede de relações com outros membros da elite, seja pela troca de favores, pelo batismo dos filhos ou com bons casamentos (FERREIRA, 2017, p. 80-82).

---

9. “Homem bom”, de acordo com as Ordenações Filipinas, significa “indivíduo masculino que costumão andar na governança”. ORDENAÇÕES FILIPINAS. Livro I, título 49. *Apud.* MONTEIRO, 2010, p. 33.

Outro recurso muito utilizado pelos homens mais ricos era a aquisição de terras e, sobretudo, a obtenção de sesmarias, pois dava uma segurança econômica ao seu portador, por representar uma alternativa à mineração. Além disso, na medida em que “viver à lei da nobreza” também era uma maneira de externalizar a sua posição social, a sesmaria cumpria parte dessa função, já que estava imersa na lógica da economia de mercê (ALMEIDA; CUSTODIO SOBRINHO; MONTEIRO; RANGEL, 2005). Oito agentes do Santo Ofício do termo de São João del-Rei receberam sesmarias por concessão régia.<sup>10</sup>

Imersos em uma sociedade amplamente militarizada devido, entre outros fatores, ao intenso aumento populacional, à particularidade da extração do ouro e a conseqüente necessidade de constante vigilância, alguns dos agentes inquisitoriais de São João del-Rei também lograram conquistar uma patente militar. O Familiar Francisco José de Aguilar teve uma carreira bem-sucedida integralmente ligada ao serviço militar no interior das Tropas Regulares. Outros dois Familiares integraram as Tropas Auxiliares e três agentes tornaram-se “paisanos armados” do Corpo de Ordenanças (FERREIRA, 2017, p. 85-91). Um ofício militar era um importante instrumento de nobilitação, visto que estes oficiais eram recrutados no seio da elite local, entre os principais da terra, e controlavam o recrutamento militar, algo que afetava diretamente a vida da população local (FERREIRA, 2017, p. 85-91).

A habilitação inquisitorial também era um facilitador para o grau de nobilitação mais restritivo de nossa análise: o hábito da Ordem de Cristo. Do grupo de homens investigados, somente dois tornaram-se Cavaleiros da Ordem de Cristo: Antônio Leite Coimbra e Manoel Dias Pereira (ANTT. Livros da Chancelaria da Ordem de Cristo). Correspondiam, aproximadamente, a 8,6% dos Familiares habilitados na

---

10. Arquivo Público Mineiro - Inventário das cartas de sesmarias existentes nos códices do Arquivo Público Mineiro – Letras A – L. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, v.37, n.1, p.17-363, 1988; Inventário das cartas de sesmarias existentes nos códices do Arquivo Público Mineiro – Letras M – Z. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, v.37, n.2, p. 9-230, 1988.

Ordem de Cristo em Minas Gerais. Ambos eram já Familiares quando conquistaram o hábito da Ordem de Cristo, o que certamente facilitou o acesso, já que eram possuidores de um estatuto de pureza de sangue, de natureza praticamente inquestionável, conferido pela Inquisição. Os requisitos não paravam por aí: para ser armado Cavaleiro era necessário ter prestado serviços à Coroa e comprovar que não possuía procedência de origem mecânica, mácula que só poderia ser dispensada pelo Rei.<sup>11</sup>

A trajetória do familiar de origem portuguesa Antônio Leite Coimbra é muito elucidativa dos mecanismos que os cristãos-velhos poderiam se valer a fim de se distinguir e ascender socialmente em São João del-Rei. Antes de obter a habilitação do Santo Ofício, em 1748, ele vivia de uma loja de molhados. No mesmo ano em que conquistou a provisão inquisitorial, ocupou o cargo de contador, inquiridor e distribuidor na vila de São José. Dois anos depois, foi vereador e, como “homem bom” da vila de São João del-Rei, buscou manter e reforçar o seu lugar social, estabelecendo uma rede de compadrios com outros membros da Câmara Municipal. Dos sete filhos que teve com Francisca Maria de Jesus, quatro foram batizados por oficiais da Câmara. Em 1751, obteve por mercê régia o hábito da Ordem de Cristo e, cinco anos depois, o seu nome apareceu na listagem dos homens mais ricos de Minas Gerais. Nessa época, Antônio Leite Coimbra já havia possuía a patente militar de Capitão e ocupava o cargo de Subprior na Mesa Administrativa da Ordem Terceira do Carmo. Nos anos seguintes, ainda recebeu sesmarias por mercê régia, foram três concessões em 1758, 1759 e 1765. Quando faleceu, em 1771, 23 padres rezaram a missa de corpo presente e acompanharam o seu enterro. A fortuna deixada por ele, de 12:847\$484 contos de réis, correspondia mais do que o dobro

---

11. Sobre os Familiares do Santo Ofício que se habilitaram na Ordem de Cristo em Minas Gerais, ver: RODRIGUES, 2011, p. 224-232; OLIVAL, 2001, p. 567.

do cabedal de quando recebeu a provisão do Santo Ofício (6:000\$000), 23 anos antes (FERREIRA, 2017, p. 83-85).

No caso de Antônio Leite Coimbra, é evidente um projeto de vida bem-sucedido em torno de uma espiral de códigos distintivos que tinham no centro a ligação com a Monarquia, tendo na provisão do Santo Ofício um importante suporte à mobilidade social ascendente. Havia, no Antigo Regime, um movimento de vinculação das famílias de elite a determinadas instituições, fossem elas eclesiásticas ou seculares. Também era uma das muitas estratégias adotadas por indivíduos provenientes de camadas sociais médias e baixas em busca de ascensão social (CODES, 2013, p. 129-132; RODRIGUES, 2012, p. 12).

Tais artifícios familiares estão visivelmente presentes nas histórias de vida dos Comissários de São João del-Rei. Ambos dispunham de relações de parentesco próximas com membros da estrutura eclesiástica e inquisitorial. O Comissário Feliciano Pita de Castro era o único clérigo filho de fidalgos entre os 59 Comissários portugueses que se habilitaram no Brasil (RODRIGUES, 2012, p. 153-154). Nascido em Caminha no ano de 1719, província do Minho, veio para o Brasil quando obteve o benefício colado na Igreja de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo, no ano de 1752, em uma fase de expansionismo das estruturas eclesiásticas no sul da capitania mineira. No mesmo ano, requereu e conquistou a patente de Comissário da Inquisição. O processo foi extremamente rápido pelo fato de que ele possuía um irmão habilitado, o Inquisidor do Tribunal de Coimbra, Sebastião Pita de Castro, e era sobrinho de um Deputado do Santo Ofício, Fernando José de Castro, portanto, a sua ascendência já tinha sido minuciosamente investigada pelo Santo Ofício. Em sua carreira no Santo Ofício, o Comissário realizou somente uma denúncia envolvendo um caso de solicitação e, curiosamente, também foi alvo de uma acusação por esse mesmo delito (RODRIGUES, 2012, p. 153-154).

Já o Comissário José Sobral e Souza tinha uma origem mais modesta, era filho de um ferreiro que vivia de seus bens. Entretanto, também



possuía parentes ligados à Igreja e ao Santo Ofício: era irmão de Alexandre de Souza Sobral, Familiar do Santo Ofício. Já o outro irmão, o Frei Apolinário de Souza, era um religioso da Santíssima Trindade, que estava em processo de habilitação para se tornar um Qualificador da Inquisição na mesma época em que Sobral fez a sua petição. Nascido em 1707, na comarca de Torre de Moncorvo, Trás-os-Montes, Sobral formou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra e em Minas obteve uma posição de destaque na estrutura eclesiástica. Em 1740, estando no Brasil, solicitou uma provisão régia para exercer o seu ofício e poder advogar nos auditórios seculares. Em 1748, aparece exercendo a ocupação de Promotor e Procurador da mitra na Vigararia da Vara de São João del-Rei; dois anos depois, tornou-se o Vigário da Vara da principal instância da justiça eclesiástica do sul de Minas. Em 1760, Sobral também foi Comissário da Ordem Terceira do Carmo (RODRIGUES, 2012, p. 153-154).

Apesar de possuir uma boa rede de relações, Sobral teve uma carreira muito polêmica no Tribunal do Santo Ofício, tendo obtido a provisão de Comissário em 1761. Desde que se tornou Vigário da Vara, Sobral tratou de realizar inúmeras delações ao Tribunal, de modo que identificamos um pico de denúncias em São João del-Rei entre os anos de 1750 e 1770, das quais cerca de 46,6% partiram dele, sendo agente inquisitorial mais atuante de São João del-Rei. No entanto, a sua agência foi marcada por muitos excessos, iniciativas equivocadas e abusos de autoridade. Ele chegou a prender e sequestrar os bens de suspeitos sem ter ordem do Tribunal, o que foi um dos fatores que levou à perda da sua patente inquisitorial, em 18 de abril de 1766, quando os Inquisidores o consideraram “indigno e incapaz de tratar as causas gravíssimas da fé”. Apesar da perda da habilitação, Sobral continuou a ocupar o cargo de Vigário da Vara até o fim de sua vida e, ao redigir o seu testamento, desejou que os ritos fúnebres fossem carregados de luzimento: seu corpo deveria ser envolto nas vestes sacerdotais e acompanhado por todos os sacerdotes da vila e, se houvesse padres “de fora”, mais nove

deles deveriam acompanhá-lo. Deveriam ser celebradas 33 missas de corpo presente, se possível no mesmo dia do falecimento. Declarou ainda que era irmão e Comissário da ordem terceira de Nossa Senhora do Carmo da vila de São João del-Rei e, por isso, desejava ser sepultado na “igreja e lugar que se costuma dar aos irmãos terceiros desta cidade”. Sobral faleceu no Rio de Janeiro em março de 1789 (RODRIGUES, 2012, p. 153-154).

## Considerações Finais

No Antigo Regime, a mobilidade social era possível desde que fosse legitimada na tradição, traduzida em atos condizentes com a posição social e que toda a riqueza fosse adquirida honestamente. A pureza de sangue, o estatuto de nobreza e o estilo de vida, enquanto critérios definidores da honra, estavam amplamente diluídos nestas terras, contudo ressignificados diante de uma sociedade em formação e com maiores possibilidades de mobilidade social. Os agentes do Santo Ofício empenharam-se na busca por enobrecimento, através do investimento em formas de diferenciação social e pelo “viver à lei da nobreza”, fundamental na reafirmação das hierarquias, na medida em que o tempo também era capaz de legitimar uma mudança de estatuto social.

Grande parte dos agentes de São João del-Rei contentou-se com a projeção social que alcançou localmente ao ingressar em uma ou mais associações religiosas leigas de prestígio e, no nível central, ao entrar para os quadros inquisitoriais. Após a obtenção de uma insígnia inquisitorial, muitos deles vieram a ocupar cargos nas Mesas Administrativas dessas associações. Um número menor de indivíduos investiu na carreira política, ocupando cargos na Câmara Municipal. Côncios e esperançosos na única forma de mudança social repentina possível, os agentes inquisitoriais frequentemente enviaram ao Rei solicitações de “graças”, com pedidos de confirmação de cartas de sesmaria, de patentes

militares e de provimento em cargos públicos, o que alguns lograram conquistar. Imersa nessa lógica da economia do dom, a obtenção da habilitação na Ordem Cristo mostrou-se muito mais restritiva e pode ser considerada o topo da hierarquia dos símbolos analisados.

## Referências Bibliográficas

### Fontes manuscritas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Habilitações do Santo Ofício

Antônio Ascenço, mç.113, doc. 1946

Antônio Fernandes da Costa, mç.113, doc.1946

Antônio Leite Coimbra, mç.106, doc.1866

Antônio João Coelho, mç. 142, doc. 2315

Antônio Manoel da Veiga Prada, mç. 173, doc.2630

Antônio Monteiro da Fonseca, mç. 188, doc. 2791

Antônio Rodrigues de Brito, mç.134, doc. 2231

Antônio José do Vale Guimarães, mç.129, doc.2169

Antônio Garcia Fontoura, mç. 191, doc. 2844

Antônio Gonçalves Peixoto, mç.154, doc. 2441

Bento Faria Leite, mç.12, doc.181

Bento Pinto de Magalhães, mç.12, doc. 171

Bernardo Francisco de Miranda, mç.12, doc. 470

Custódio da Silva Guimarães, mç.4, doc.53

Custódio Ferreira Airão, mç. 4, doc. 44

Domingos Fernandes Gomes, mç. 41, doc. 705

Domingos João Serra, mç.41, doc. 705

Francisco José de Aguiar, mç. 44, doc. 918

Francisco Lopes de Coimbra, mç. 44, doc. 918

Francisco Ribeiro de Magalhães, mç.113, doc.1737

Francisco Faria Moreira, mç. 125, doc. 1871  
Jerônimo Vieira de Abreu, mç.10, doc.155  
João Ferreira Branco, mç. 64, doc. 1208  
João Gonçalves Branco, mç.75, doc. 1384.  
João Gonçalves Gomes, mç. 146, doc. 2166  
João Vieira da Rocha, mç.96, doc.1614  
João Gonçalves Liberal, mç. 137, doc. 2094  
João Caetano de Abreu, mç. 55, doc. 1062  
José Aires Gomes, mç.146, doc.2847  
José Aires Gomes, habilitações incompletas, doc. 3004  
Julião da Silva e Abreu, mç.1, doc.10  
José Sobral e Souza, mç.85, doc.1252  
Manuel do Vale Amado, mç.252, doc. 1645.  
Manuel Antunes Nogueira, mç.164, doc.1719  
Manuel da Cunha Teixeira Sampaio, habilitações incompletas, doc. 4016  
Manuel da Silva Guimarães, mç. 168, doc. 1775  
Manuel José de Novaes, mç.2016, doc.1272  
Manuel Lourenço de Barros, mç.244, doc. 1495  
Manuel Garcia Oliveira, mç. 117, doc. 2114  
Manuel Fernandes Gomes, mç.191, doc. 2031  
Manuel da Costa de Gouveia, mç.96, doc.1786  
Manuel Dias Pereira, mç. 3, doc. 79  
Pedro Nunes dos Santos, mç. 26, doc. 493  
Salvador Correia de Toledo, mç.2, doc. 34  
Sebastião Pita de Castro, mç. 11, doc. 183.  
Tomás Ferreira Rodrigues, mç.7, doc. 94

- Livros de Provisões e termos de juramento (livros 110-123)
- Chancelaria da Ordem de Cristo

### *ARQUIVO ULTRAMARINO*

- Requerimentos (em cd/ Projeto resgate)

### *ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO*

- Fonte: APM - Inventário das cartas de sesmarias existentes nos códices do Arquivo Público Mineiro – Letras A – L. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, v.37, n.1, p.17-363, 1988.
- Inventário das cartas de sesmarias existentes nos códices do Arquivo Público Mineiro – Letras M – Z. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, v.37, n.2, p. 9-230, 1988.

### *BIBLIOTECA MUNICIPAL BATISTA CAETANO*

- Acórdãos e termos de vereança (Livros 1 – 8)

### *MATRIZ DE NOSSA SENHORA DO PILAR DE SÃO JOÃO DEL REI*

- Irmandade de São Miguel e Almas - Livro de Termos, Eleições e Posses (1776-1910);
- Irmandade do Santíssimo Sacramento - Livro de Eleição (1788-1837);
- Irmandade do Santíssimo Sacramento - Livros de Entrada

### *IGREJA DE NOSSA SENHORA DO CARMO (SÃO JOÃO DEL REI)*

Livro de Receita e Despesa da Ordem Terceira do Carmo (1757-1788)

### *INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL*

- Testamentos

Antônio Ascenço – Livro, f. 223

Antônio João Coelho – Livro 8, f. 279v

Antônio Manoel da Veiga Prada – cx. 108

Antônio Monteiro da Fonseca – Livro 11, f.

Custódio da Silva Guimarães – Livro 2, f. 256v  
Custódio Ferreira Airão – Livro 5, f. 114  
Domingos João Serra – Livro 1, f. 208  
Feliciano Pita de Castro – cx.32  
João Gonçalves Liberal – cx. 73  
José Sobral e Souza – Livro 8, f. 38v  
João Vieira da Rocha – cx. 114  
Julião da Silva e Abreu – cx. 1  
Manoel Dias Pereira – Livro 11, f. 26v  
Manoel de Oliveira Machado – Livro 9, f. 134v

- Inventários

Antônio José do Vale Guimarães – cx. 102  
Antônio Leite Coimbra – C-21/630  
Bento Faria Leite – cx. 136  
Bento Pinto de Magalhães – cx.333  
Custódio da Silva Guimarães – cx. 583  
Feliciano Pita de Castro – cx.387  
João Gonçalves Gomes – cx. 357  
João Gonçalves Liberal – cx. 137  
João Vieira da Rocha – cx. 340  
Manoel de Oliveira Machado – C-46  
Manoel Dias Pereira \_ cx. 194  
Manoel Fernandes Gomes – cx. 533  
Rosa Maria do Vale de Queirós – cx. 428

## Livros, artigos, dissertações e teses

ALMEIDA Carla Maria de Carvalho. *Ricos e Pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010. 236p.

- \_\_\_\_\_. Trajetórias imperiais: imigração e sistemas de casamentos entre a elite mineira setecentista. In: ALMEIDA, Carla M. C. de; OLIVEIRA, Mônica R. (orgs). *Nomes e números: alternativas metodológicas para a história econômica e social*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.
- \_\_\_\_\_. Do Reino às Minas: O ‘Cosmopolitismo’ da elite mineira setecentista. In: FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs). *Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Ilha de Vitória: EDUFES, 2006.
- \_\_\_\_\_. CUSTODIO SOBRINHO, Juliano. MONTEIRO, Lúvia do Nascimento. RANGEL, Ana Paula dos Santos. Os homens ricos nas malhas do Império Português. *Revista Eletrônica de História do Brasil*, v.7, p. 102-112, 2005.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BRÜGGER, Sílvia Maria Jardim. *Minas patriarcal: família e sociedade (São João del-Rei – Séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume: 2007. 382 p.
- CALAINHO, Daniela. *Agentes da fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2006. 204 p.
- CODES, Ana Isabel López-Salazar. Família y parentesco em la Inquisición portuguesa: el caso del Consejo General (1569-1821). In: \_\_\_\_\_; FIGUEIRÔA-REGO, João; OLIVAL, Fernanda (Orgs.). *Honra e Sociedade no mundo ibérico ultramarino: Inquisição e Ordens Militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópico, 2013, 288 p.
- \_\_\_\_\_; João Figueirôa-Rego; Fernanda Olival (Orgs.). *Honra e Sociedade no mundo ibérico ultramarino: Inquisição e Ordens Militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópico, 2013, 288 p.
- COSTA, Ana Paula Pereira. *Atuação dos poderes locais no império lusitano: uma análise do perfil das chefias militares dos Corpos de Ordenanças e de suas estratégias na construção de sua autoridade*. Vila Rica, (1735-1777). Dissertação (Mestrado em História). Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

- FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. 291 p.
- FERREIRA, Érica. *Servir ao Santo Tribunal: trajetórias e atuação dos oficiais da Inquisição no termo de São João del-Rei (século XVIII)*. Dissertação (Mestrado em História). São João del-Rei: UFSJ, 2017.
- FILHO, Afonso Graça. *A Princesa do Oeste e o Mito da Decadência de Minas Gerais: São João del-Rei (1831-1888)*. São Paulo: Annablume: 2002. 256 p.
- FRANÇA, José Eduardo; Paulo de Assunção. *As metamorfoses de um polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séc. XVI-XIX)*. Lisboa: Prefácio, 2004.
- FURTADO, Júnia. *Homens de Negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas minas setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- \_\_\_\_\_. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas minas setecentistas. In: JANCSON, Instván; KANTOR, Íris (orgs.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- HESPANHA, António Manuel; Ângela Barreto Xavier. A Representação da sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*. vol. 4. Lisboa: Estampa, 1993. p. 113-139.
- \_\_\_\_\_. *A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime*. *Tempo* [online], v.11, n.21, p.121-143. p.125-130, 2006.
- \_\_\_\_\_. Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou o revisionismo nos trópicos. *Conferência proferida na sessão de abertura do Colóquio “O espaço atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades?”* Lisboa: org. pelo CHAM-FCSH-UNL/IICT. 23p.
- KUHN, Fábio. As redes da distinção: familiares da Inquisição na América Portuguesa do século XVIII. *Varia História*, Belo Horizonte, v.26, nº43, p. 177-195, jan/jun 2010.
- LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas Setecentistas*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.



- MARCOCCI, Giuseppe. José Pedro Paiva. *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.
- MONTEIRO, Livia do Nascimento. *Administrando o "bem comum": os homens bons e a Câmara de São João del-Rei no século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História Social). Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
- MONTEIRO, Lucas Maximiliano. *A Inquisição não está aqui? A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821)*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: UFRS, 2011.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Os concelhos e as comunidades. In: HESPANHA, Antônio Manuel (org.). *O Antigo Regime (1620-1807)*. vol. 4. Lisboa: Estampa, 1993.
- MOTT, Luiz. Regimento dos comissários escrivães de seu cargo, dos qualificadores e dos familiares do Santo Ofício. *Centro de Estudos Baianos*, Salvador, UFBA, n.140, 1990.
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar, 2001.
- PEDREIRA, Jorge M. Brasil, fronteira de Portugal. Negócio, emigração e mobilidade social (séculos XVII e XVIII). *Revista Anais da Universidade de Évora*, n. 8-9, p. 54-55, p. 69-72, 1998-1999.
- RAMOS, Donald. Do Minho a Minas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte: APM, v.44, p. 132-153., jan-jun, 2008.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUZA, Rafael José de. *Em nome do Santo Ofício: cartografia da inquisição nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. v. 1. 260p.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII lusobrasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. 2012. 373 p. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Limpos de Sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.
- \_\_\_\_\_. Os comissários do Santo Ofício no Brasil: perfil sociológico e inserção institucional (século XVIII). In: \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Honra e Sociedade*

- no mundo ibérico ultramarino: Inquisição e Ordens Militares – séculos XVI-XIX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2013, 288 p.
- \_\_\_\_\_. *Viver à lei da nobreza: familiaturas do Santo Ofício, Ordens Terceiras, câmaras e Ordem de Cristo num contexto de mobilidade social (Minas Gerais, século XVIII)*. In: Congresso Internacional Pequena Nobreza Nos Impérios Ibéricos De Antigo Regime, 2011, Lisboa.
- SIQUEIRA, Sonia A.. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Para remédio das almas: comissários, qualificadores e notários da Inquisição Portuguesa na Bahia (1692-1804)*. Tese (Doutorado em História) Salvador: UFBA, 2009.
- TORRES, José Veiga. Da repressão à promoção social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 40, out.1994.
- WADSWORTH, James E.. *Agents of Orthodoxy; honor, status, and Inquisition in colonial Pernambuco, Brasil*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2007.

## CAPÍTULO 14

### “O mais cego respeito e obediência às ordens do Santo Ofício”: Saião a serviço da Inquisição. Minas, séculos XVIII e XIX.

Juliana Aparecida Leopoldino Lúcio

Quando ouvimos falar sobre Inquisição, num primeiro momento, imaginamos algo muito distante da história do Brasil ou uma instituição que fez parte somente da história dos europeus. Mas não. O Tribunal do Santo Ofício marcou sua presença na sociedade colonial e enraizou-se por todo o território da América portuguesa, sendo parte da nossa história por quase três séculos. No cotidiano das pessoas, na cultura, na política, na economia, na religiosidade, na sexualidade, enfim, nos mais diversos âmbitos da sociedade, a ação da Inquisição teve influência, transformou e, também, foi transformada na sua historicidade. E como foi possível esse alcance?

A ação inquisitorial na América portuguesa foi possível por meio de variadas estratégias desenvolvidas ao longo do tempo e que se adaptaram a cada contexto político, econômico, social e cultural. Para além das visitas e da atuação da malha dos agentes inquisitoriais que faziam parte dos seus quadros de funcionários, o Santo Ofício precisou mobilizar outros dispositivos de cooperação para a extensão do seu poder. As estruturas e mecanismos nos quais o Tribunal da Inquisição se apoiou, como a justiça eclesiástica, a colaboração dos bispos, dos confessores, de outras instituições e de poderes locais, foram essenciais nesse processo. Assim como a cooperação dos agentes não institucionais, ou seja, aqueles que não estavam habilitados para servir em nome do Santo Ofício.

Além dos agentes habilitados que faziam parte do quadro de funcionários do Tribunal, os comissários, familiares, notários e qualificadores, a Inquisição, também, pôde contar com os agentes não oficiais, que se mostraram exímios colaboradores do Tribunal na América portuguesa. Por exemplo, o caso do padre João Luiz de Sousa Saião<sup>1</sup>, que se mostrou um eficiente colaborador do Santo Ofício nos anos finais do século XVIII e primeira década da centúria seguinte.

Natural de Vila Rica, Saião foi o responsável pela realização de 167 denúncias encaminhadas ao Tribunal da Inquisição de Lisboa entre os anos finais do século XVIII e início do XIX. A maior parte dessas denúncias foi sobre moradores da capitania mineira, concentradas especialmente em Mariana e Vila Rica, locais de grande circulação do padre Saião por ser integrante de uma importante instituição eclesástica do bispado de Minas: o cabido da Sé de Mariana.

Entre as pessoas denunciadas, muitas eram próximas de Saião. Alguns membros da sua família, do cabido diocesano, contemporâneos da Universidade de Coimbra e amigos, alguns dos quais deviam “grandes obrigações”. Saião chegou ao ponto de se autodenunciar por posse de livros proibidos. Mesmo que os denunciados não tenham sido formalmente processados pelo Tribunal do Santo Ofício, as delações não deixam de ser significativas. Afinal, as denúncias são tão importantes quanto os processos, assim como vários outros fatores ligados a ação inquisitorial que se somam e contribuem para uma maior dimensão do alcance dessa instituição religiosa que tanto marcou o cotidiano das pessoas.

Para além das denúncias, Saião também contribuiu de outras formas para a ação do Santo Ofício em Minas Gerais como na circulação dos editais da Inquisição, na retenção de livros proibidos e no estímulo

---

1. Acerca do sobrenome de João Luiz de Sousa Saião aparece na documentação com y (Sayão), mas optamos por usar o nome com i (Saião) para atualização da ortografia.

para que a população denunciasse. Ele mostrava sempre “o mais cego respeito e obediência às ordens do Santo Ofício”.

Muitos “agentes da fé” contribuíram para a ação inquisitorial na América portuguesa, mas Saião se destacou de uma forma muito singular, sobretudo no âmbito das delações. Agiu como um eficiente comissário sem nunca ter sido. E é sobre esse caso atípico<sup>2</sup> de atuação cooperante com a Inquisição que o presente texto se debruça.

### **“Bom orador, excelente canonista e homem de uma memória descompassada”<sup>3</sup>**

João Luiz de Sousa Saião era natural de Vila Rica e foi batizado na freguesia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto no ano de 1767. Seus pais eram Luiz Antônio de Velasco Saião, natural da freguesia de Nossa Senhora da Candelária no Rio de Janeiro, e Antônia Claudia Cassimira de Seixas, natural de Vila Rica, “pessoas brancas, cristãs-velhas e limpo sangue”<sup>4</sup>

Eram moradores ao lado da casa do ouvidor Thomaz Antônio Gonzaga, na rua Direita de Antônio Dias, em Vila Rica. O cônego Saião era de uma família “muito distinta desta corte e nela muito bem

2. Como aponta a historiografia sobre a importância dos “agentes da fé” sejam eles habilitados ou não pelo Tribunal do Santo Ofício, estudamos um dos indivíduos que se destacou nessa atuação, pelo número de denúncias que realizou em Minas Gerais. Dessa forma, acreditamos ser o caso do padre Saião um caso-limite, pela sua singularidade (GINZBURG, 2006, p. 21). Bem como trabalhamos numa perspectiva teórico-metodológica de uma abordagem biográfica sobre a “exceção normal”, que não parte do “indivíduo médio ou típico” de uma categoria social, mas sim daqueles que se mostram como um caso excepcional (DOSSE, 2009, p. 254-257).

3. Esse título foi inspirado em “Parte inédita da monografia do Dr. Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcelos sobre a capitania de Minas Gerais”. In: VASCONCELOS, Diogo Pereira Ribeiro de. *Pessoas ilustres da capitania*. Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais., v. 1, n. 3, p. 443-452, 1896. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/rapm/brtacervo.php?cid=22&op=>>>. Acesso em: 25 nov. 2019.

4. AEAM, Registro de Genere de João Luiz de Sousa Saião. Armário 5. Pasta 855.

conhecida”<sup>5</sup> Com ascendentes maternos e paternos de trajetórias fortemente marcadas pela busca de prestígio e ascensão social, que ocuparam postos militares, religiosos e administrativos do poder local.

Seu pai, Luiz Antônio de Velasco Saião, sargento-mor do Regimento da Cavalaria Regular das Minas Gerais<sup>6</sup>, era um dos filhos do secretário de governo da capitania mineira, José Luiz Saião. Este, natural de Lisboa, veio do Rio de Janeiro para Minas, “sucendendo ao secretário interino, Claudio Manuel da Costa”, no ano de 1765.<sup>7</sup> O avô do cônego Saião, José Luiz Saião, estabeleceu-se em Vila Rica, coronel e Cavaleiro da Ordem de Cristo,<sup>8</sup> foi nomeado para o cargo de secretário do governo pelo tempo de três anos “e o mais que decorrer” enquanto o rei “não mandar o contrário”, permaneceu no cargo por 19 anos.<sup>9</sup> José Luiz Saião faleceu no ano de 1784, e seu inventário indica ter sido um homem abastado.<sup>10</sup>

Através do matrimônio, elemento importante “de coesão social e uma eficaz estratégia das elites para se adquirir *status*” (LOPES, 2012, p. 56), o pai de João Luiz de Sousa Saião uniu-se a uma jovem pertencente à elite local. No ano de 1766, em Vila Rica, Luiz Antônio de Velasco Saião se casou com Antônia Claudia Cassimira de Seixas, filha do tenente general Bernardo da Silva Ferrão e de sua esposa, dona Francisca

5. Arquivo Histórico Ultramarino, Brasil – Minas Gerais, AHU – cx. 138, doc. 7. Código: 10709. Requerimento de Luiz Antônio de Velasco Saião, capitão do Regimento da Cavalaria Regular das Minas Gerais, solicitando a promoção ao posto de sargento-mor da referida Cavalaria, 20/03/1793.

6. AHU – Minas Gerais. Cx. 138, doc. 7. Requerimento de Luiz Antônio de Velasco Saião, capitão do Regimento da Cavalaria Regular das Minas Gerais, solicitando a promoção ao posto de sargento-mor da referida Cavalaria. (29/03/1793).

7. AHU – Minas Gerais. Cx. 85, doc. 14. Decreto de D. José, nomeando José Luiz Saião para secretário do governo da capitania das Minas, por três anos. (17/01/1765).

8. ANTT - Mesa da Consciência e Ordens, HOC, Letra I e J, mç. 97, n.º 62.

9. AHU – Minas Gerais. Cx. 85, doc. 14. Decreto de D. José, nomeando José Luiz Saião para secretário do governo da capitania das Minas, por três anos. (17/01/1765).

10. AHU – Minas Gerais. Cx. 121, doc. 16. Carta de Luiz da Cunha Meneses, governador de Minas Gerais, para Martinho de Melo e Castro, secretário de Estado da Marinha e Ultramar, dando conta do falecimento de José Luiz Saião, secretário do governo, e da sua substituição por José Antônio de Matos. (30/01/1784).

de Seixas da Fonseca.<sup>11</sup> Antônia Claudia era tia de Maria Dorotéia Joaquina de Seixas, a famosa Marília de Dirceu. Após o casamento, tiveram seus filhos, dentre eles João Luiz de Sousa Saião, Bernardo Luiz Saião e José Luiz Saião.

João Luiz de Sousa Saião seria o filho do casal que seguiria a vida eclesiástica. Como aponta Luiz Carlos Villalta, encaminhar para o sacerdócio um dos filhos era uma prática corriqueira das famílias no período colonial, sobretudo entre as mais abastadas (VILLALTA, 2007, p. 28).

A Universidade de Coimbra fez parte da trajetória do nosso personagem, o que, também, era uma prática das famílias na busca por distinção social. A formação universitária abria muitas portas para as carreiras administrativas e eclesiásticas. De acordo com Aldair Rodrigues, os clérigos que entraram para o cabido de Mariana a partir de 1770 eram “predominantemente filhos das elites locais, interessados em se reproduzir socialmente nos órgãos locais de poder” (RODRIGUES, 2012, p. 38). Direcioná-los para lugares importantes na carreira eclesiástica era uma das estratégias, que tinha a Universidade de Coimbra “como parte do projeto”.

João Luiz de Sousa Saião estudou Gramática Latina em Guarapiranga, uma importante freguesia da capitania de Minas, entre os anos de 1778 e 1779, “contando onze ou doze anos de idade” (ANTT. IL. Proc. 14432, fl.001.)<sup>12</sup>. Certamente, se preparava para atravessar o atlântico rumo a uma das principais instituições de ensino da época, a Universidade de Coimbra, como muitos outros mineiros fizeram a partir do século XVIII. Matriculou-se na Faculdade de Direito Canônico da Universidade de Coimbra no ano de 1784.<sup>13</sup> Seu último registro de matrícula é de 1789. No tempo em que Saião estudou,

11. AEAM, Registro de Genere de João Luiz de Sousa Saião. Armário 5. Pasta 855.

12. Denúncia catalogada como processo.

13. AUC, Índice dos alunos da Universidade de Coimbra, Letra J, 000567- João Luiz de Sousa Saião.

Coimbra já era uma universidade reformada no âmbito das reformas pombalinas.

As memórias dos tempos de estudante na Universidade não passariam em branco nas denúncias do cônego. Em Mariana, no ano de 1798, Saião enviou para Nicolau Gomes Xavier uma extensa carta sobre alguns casos que ocorreram na época em que esteve em Coimbra. Saião deixa claro:

[...] o quanto fujo de qualquer conversação mais livre de sorte, que me fazia célebre e aborrecido de meus contemporâneos, os quais *até me supuseram delator do Santo Ofício*, o que nunca pratiquei por não achar matéria que então me parecesse digna disso. Por isso, pois, precisei de tempo, estudo e conferência com pessoas doutas [...] (ANTT, IL, DD, caixa: 1615, doc. 15823. fl. 09, 010, 011, 012, 013 (grifo nosso)).

Muitos dos estudantes da capitania mineira que passaram pela Universidade de Coimbra na segunda metade do século XVIII foram alvos de denúncias do cônego João Luís de Sousa Saião, tais como: Antônio Pires da Silva Pontes, Inácio José de Alvarenga Peixoto, Antônio Pereira de Sousa Caldas, Manuel Ferreira da Câmara Bethencourt e José Vieira Couto entre outros (ANTT, IL, DD, caixa: 1615, doc. 15823. (Antônio Pires da Silva Pontes). ANTT, IL, DD, caixa: 1628, doc. 16698. (Inácio José de Alvarenga Peixoto) (Manuel Ferreira da Câmara). ANTT, IL, DD, caixa: 1612, doc. 15575. (Antônio Pereira de Sousa Caldas). ANTT, IL, DD, caixa: 1630, doc. 16825 (José Vieira Couto)).

Ter cursado Direito Canônico na Universidade de Coimbra, certamente, foi um passo importante para que Saião iniciasse sua carreira eclesiástica no Bispado de Mariana. Segundo Fernando Taveira Fonseca, a formação em cânones dava acesso aos benefícios e dignidades eclesiásticas; ou seja, era o trampolim para uma trajetória bem-sucedida (FONSECA, 1995, p. 285).



Essa abertura de horizontes permitiu que Saião trilhasse uma carreira eclesiástica ascendente. No ano de 1790, logo após ter se formado em Direito Canônico, por decreto régio, Saião entrou para o clero catedralício e ocupou logo a cadeira de tesoureiro-mor, a quarta dignidade do Cabido da Sé de Mariana e uma das mais importantes dentro da instituição. Por decreto da Coroa, Saião conseguiu fazer parte do Cabido, uma corporação de prestígio social.

Foi uma entrada bastante conturbada para o egresso da Universidade de Coimbra, pois esbarrava no problema da hierarquia dentro da instituição. Como uma corporação fortemente hierarquizada e com seus próprios estatutos, o Cabido “obedecia ao sentido hierárquico dos cargos”. Era preciso respeitar a “antiguidades das cadeiras” para a promoção de cargos catedralícios, ou seja, as vagas dentro do cabido via de regra, eram ocupadas por aqueles que já estavam a mais tempo na instituição.

Logo, a nomeação de João Luiz de Sousa Saião causou incômodo no Cabido da Sé de Mariana. O regime de padroado régio permitia a possibilidade de eclesiásticos que não haviam trabalhado no Cabido no decorrer de suas trajetórias entrarem para a instituição. Era o caso das “minorias das colações” (RODRIGUES, 2012, p. 117).

No ano de 1793, no episcopado de Dom Frei Domingos da Encarnação Pontevel, Saião foi ordenado (AEAM – Registro de Genere. Armário 5. Pasta 855. 08/01/1793). E é nesse momento, após sua entrada no cabido diocesano como tesoureiro-mor, sendo parte da alta hierarquia eclesiástica do Bispado de Mariana, que a trajetória do cônego João Luiz de Sousa Saião cruzou com a Inquisição portuguesa. A partir daí, nosso personagem iniciou uma série de denúncias ao Santo Ofício.

## **A relação do padre Saião com a Inquisição**

A atuação cooperante de Saião com o Santo Ofício resultou em 167 delações ao Tribunal. Mas seu ímpeto colaboracionista foi muito além

do encaminhamento de denúncias para a Inquisição de Lisboa. Saião, também, colaborava com a ação do Santo Ofício na apreensão de livros proibidos. Assim, procedeu com um livro que estava sob posse de seu pai no ano de 1795:

[...] que meu pai havendo a mão o segundo tomo das Poesias de Paulino, não as quis ler, tanto que soube da proibição e me entregou, *e eu o remetia agora à vossa mercê*, se casualmente me não esquecesse em Vila Rica, *aonde já o mandei buscar para o remeter à vossa mercê*, o mesmo digo a respeito de meu irmão que, igualmente com meu pai, se entregou ao meu juízo (ANTT, IL, DD, Caixa: 1629, doc. 16734, fl. 028. (grifo nosso)).

Acerca dos livros, também se preocupava com a divulgação dos catálogos que traziam as obras proibidas. Em 1794, ao denunciar Manoel Teixeira de Queiroga por ter lido passagens de autores libertinos, Saião advertiu que:

Este homem, porém, a meu ver, não tinha uma perfeita notícia do edital de setembro de 1791 do Exmo. e Reverendíssimo senhor bispo Inquisidor Geral, porque vendo-o comigo pediu para o ler, e rogou-me que lhe desse um catálogo dos livros proibidos, pois não queria ter nenhum, ainda que ele não sabia que o tivesse (ANTT. IL. Proc. 14432, fl.002. Denúncia catalogada como processo. (grifo nosso)).

De acordo com Saião, Queiroga também havia emprestado um livro para João Evangelista de Faria Lobato, mas pondera que o denunciado não sabia quais eram os livros proibidos e que devido as suas ocupações, Saião ainda não tinha dado o catálogo que lhe fora pedido.

O cônego Saião, igualmente, contribuiu para a circulação dos Ediais do Santo Ofício nas Minas e o estímulo da população para a realização de denúncias. Seu desempenho pode ser observado na delação de José da Silva Lenhos contra o padre Manuel de Bessa Ferreira por

blasfêmia e proposição herética, enviada ao comissário Nicolau Gomes Xavier em 1797. O denunciante diz: “O reverendíssimo Dr. João Luiz de Sousa Saião me constitui na obrigação de delatar à vossa mercê como digno comissário do Tribunal do Santo Ofício” (ANTT, IL, DD, Caixa: 1628, doc. 16659, fl. 01).

Mostrava, também, preocupação com os editais do Tribunal da Inquisição afixados nas portas das igrejas de Vila Rica e Mariana, local onde atuava como tesoureiro-mor do Cabido. Como observação em uma carta enviada ao comissário da freguesia de Raposos, Saião alerta: “Sou obrigado a dizer à vossa mercê *que da porta da Igreja desta catedral tiraram o edital do Ex. m<sup>o</sup> Bispo Inquisidor geral*, e rogo à vossa mercê mande outro para ali se afixar, e não sei quem o tirou” (ANTT, IL, DD, Caixa :1615, doc.15823, fl. 13. (grifo nosso)).

Os editais continham as “práticas delituosas” que a população deveria delatar ao Santo Ofício, sendo as denúncias a “matéria-prima” para o funcionamento do Tribunal. “A Inquisição devia então estimular sentimentos diversos que incitassem a população em geral a fazer seu dever de bons cristãos – necessários para a salvação de suas almas – que era, entre outros, o de denunciar; o que ela fazia através do envio de editais da fé” (FEITLER, 2007, p. 228).

De acordo com Aldair Rodrigues, esse “papel auxiliar dos clérigos não agentes do Santo Ofício” foi de grande importância para o Tribunal e ocorreu durante toda a sua existência, principalmente nos finais do século XVIII, momento em que a rede de comissários em Minas já se encontrava quase toda desmontada: “Os clérigos que não eram agentes da Inquisição e não tinham cargos na justiça eclesiástica também apoiaram a ação do Santo Ofício em Minas, sobretudo no que diz respeito a denúncias” (RODRIGUES, 2011, p. 65).

Muitas das correspondências do Tribunal da Inquisição de Lisboa que foram enviadas à capitania do ouro se destinavam aos “párcos não agentes do Santo Ofício”, que recebiam diligências e eram encarregados de realizar prisões, solturas e sumários. Essa seria a colaboração

requerida pelo Tribunal; ou seja, com uma ordem ou diligência específica (RODRIGUES, 2011, p. 65).

Segundo Jaime Gouveia, dentre os “múltiplos vetores” de cooperação com a Inquisição, “que incluía a ação de vários agentes eclesiásticos, seculares e regulares pertencentes ou não aos órgãos da justiça episcopal, independentemente da posição que ocupavam no topo da respectiva hierarquia”, a colaboração poderia ser requerida pelo Santo Ofício ou mesmo espontânea (GOUVEIA, 2013, p. 303).

Acreditamos ser esse segundo tipo de cooperação a que Saião realizou nos finais do setecentos e início da centúria seguinte. Como colaborador do Santo Ofício, agia de forma espontânea, levado sempre pelo “respeito e obediência aos decretos da Santa Madre Igreja e consequentemente aos mandamentos da Santa Inquisição” (ANTT, IL, Documentação Dispersa, Caixa:1615, doc.15823, fl. 09).<sup>14</sup>

## As denúncias de João Luiz de Sousa Saião

O padre João Luiz de Sousa Saião denunciou nada menos que 167 pessoas para o Santo Ofício entre os anos de 1794 e 1807. O acesso a essas denúncias foi possível mediante o trabalho pioneiro de Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa, que, juntos, fizeram a sistematização das denúncias e processos do Tribunal em Minas Gerais. Na forma de um inventário onomástico, essa “cartografia da Inquisição” resultou em 989 denúncias e 90 processos sobre os moradores da capitania mineira no decorrer dos séculos XVIII e XIX.

Para tanto, os pesquisadores já citados fizeram análises exaustivas nos Cadernos do Promotor (CP)<sup>15</sup> e na Documentação Dispersa

14. Sobre a atuação do cônego Saião, não localizamos nenhuma diligência do Tribunal do Santo Ofício específica para João Luiz de Sousa Saião. Por isso, acreditamos que sua colaboração foi espontânea.

15. “Os CP englobam uma volumosa série documental dos quais em 37 códices constam 384 denúncias de Minas Gerais referentes ao período de 1692-1802. Trata-se de fato de manuscritos avulsos

(DD)<sup>16</sup> entre os anos de 1692 e 1820. E é nessa segunda documentação que se encontram praticamente todas as denúncias do padre Saião. Para sermos mais exatos, somente em um CP encontramos denúncias de João Luiz de Sousa Saião, no caderno 134, livro 322 (1797-1802), foram duas denúncias. As restantes são todas oriundas da DD.

Das 167 denúncias feitas por Saião, 19 são de pessoas que não moravam em Minas Gerais. Aparecem especificadas por ele como moradores em Portugal, Coimbra, Lisboa ou Rio de Janeiro e cinco não especificam a localidade. Mas como o foco é a atuação de Saião, trabalhamos com todas as denúncias para não perdermos informações importantes sobre nosso personagem.

A respeito da quantificação, consideramos cada sujeito denunciado como uma denúncia mesmo nas extensas cartas escritas por Saião em que ele delatava várias pessoas em um único documento. Também, contabilizamos as denúncias de reincidentes; isto é, uma pessoa denunciada mais de uma vez, até pela mesma acusação, em datas diferentes, dentro do recorte temporal das denúncias feitas pelo padre Saião.

Por exemplo, o caso de João Inácio do Amaral Silveira, intendente em Vila Rica, denunciado por Saião em 1797 e 1800 (ANTT. IL. DD, cx. 1591/ 14584, fl. 55. ANTT. IL. DD, cd. 134/ 322, fl. 187) pela mesma acusação de blasfêmia e proposição herética, então, contabilizamos duas denúncias. Também, o cônego Raimundo da Silva Cardoso, denunciado sete vezes pelo padre Saião, igualmente por posse de livros proibidos, sendo a primeira vez em 1798, depois três no decorrer do

---

organizados cronologicamente na forma de livros, com a média de 300 a 600 fólios, em que se encontram denúncias, mas também sumários, diligências e fragmentos de processos? (RESENDE; SOUSA, 2015, p. 12).

16. Sobre esse acervo: “é composto por 74 caixas, contendo peças avulsas que foram inventariadas separadamente a critério do ANTT, compostas por 4.004 resultados para o Brasil dos quais 605 são relativos a Minas Gerais. São em sua maioria denúncias, mas da mesma maneira também podem aparecer sumários e confissões, concentrados em grande parte no período compreendido entre 1780-1820. Por algum motivo que desconhecemos, essas denúncias não foram indexadas nos CP como usualmente deveria se proceder tendo em vista ser da mesma natureza e tipologia? (RESENDE; SOUSA, 2015, p. 12).

ano de 1805, em datas diferentes, e, por fim, três vezes em 1806 em momentos distintos.<sup>17</sup>

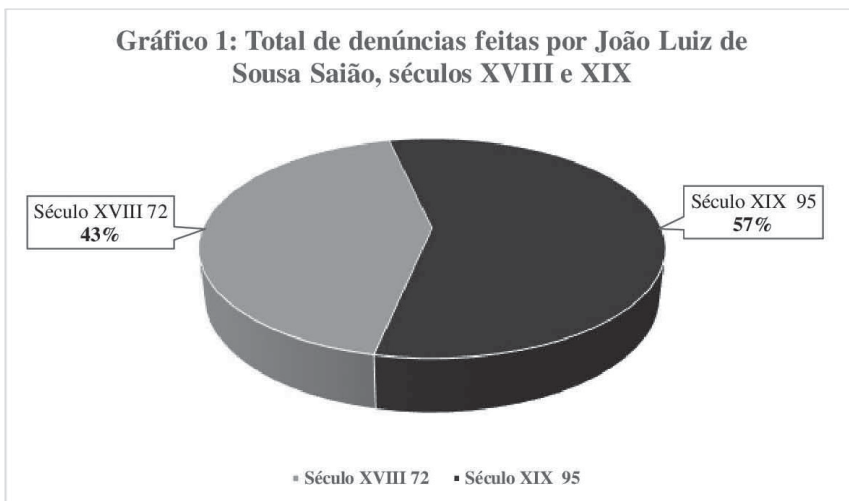
Preservamos as denúncias repetidas com as variações de datas mesmo que ao longo de um determinado ano, para não perdermos informações relevantes sobre o cônego Saião. Ademais, nosso foco, para além da importância das denúncias, é tentar compreender a atuação do nosso personagem nesse momento onde sua trajetória se entrelaça à história do Tribunal da Inquisição de Lisboa e como essa (re)ação do padre Saião pode nos ajudar a entender contextos macros, de uma “tensa conjuntura” em curso na segunda metade do século XVIII, que é um período de grande efervescência cultural e política, que marcou mudanças na sociedade e na Inquisição.

Assim, suas denúncias são representativas para pensarmos sobre esses processos mais amplos e as transformações sociais e do próprio Tribunal num período “tardio” após as reformas pombalinas que marcaram “o começo do fim da Inquisição”. O Santo Ofício já não era mais o mesmo, pois já havia sido golpeado pelas reformas de Sebastião José de Carvalho e Melo e já sentia as duras críticas dos ventos do iluminismo. Era um momento de transição.

O tesoureiro-mor Saião fez as vezes de um comissário na comarca de Vila Rica. Suas denúncias se concentram entre os anos da última década do século XVIII e a primeira da centúria seguinte:

---

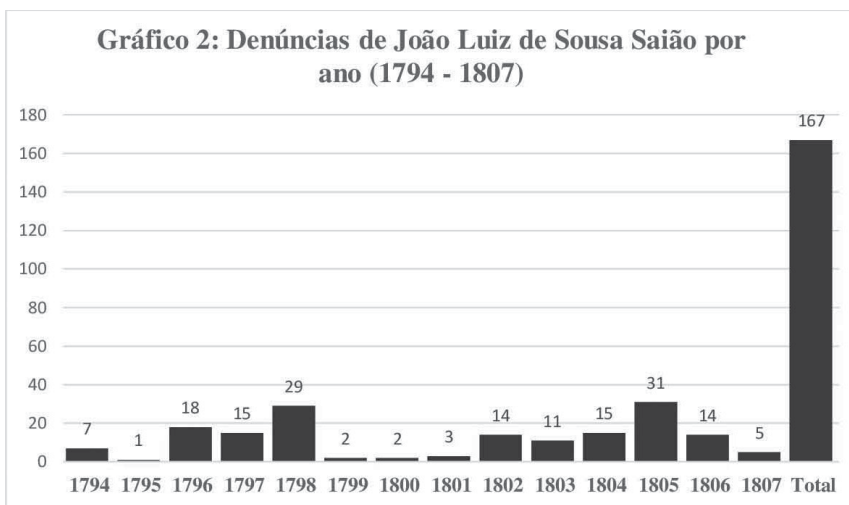
17. Respectivamente: 1798: ANTT. IL. DD, cx. 1591/ 14584, fl. 59. 1805: ANTT. IL. DD, cx. 1630/ 16829, fl. 7-9. ANTT. IL. DD, cx. 1612/15575, fl. 11. 1806: ANTT. IL. DD, cx. 1578/ 13690, fl. 15-45-55.



Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1579, 1585, 1590, 1591, 1595, 1596, 1605, 1612, 1615, 1618, 1624, 1628, 1629, 1630, 1632, 1636, 1641, 1643, 1646. CSN.: (PT/TT/TSO-IL/028/15991), (PT/TT/TSO-IL/028/14432).

Como podemos observar no Gráfico 1, 95 denúncias foram feitas no século XIX num período tardio de funcionamento do Tribunal do Santo Ofício. Isso demonstra como as pessoas, a exemplo do padre Saião, acreditavam na instituição e na “necessidade da ação do Tribunal”. Como bem aponta Sônia Siqueira, os denunciante tinham a intenção de colaborar para a “repressão das heresias” para benefício da comunidade à qual estavam inseridos. Acrescenta, ainda, que esses colaboradores eram “indivíduos mais sensíveis ao poder da Igreja, melhor entrosados no seu corpo místico, mas tementes de sua força como mediadora imprescindível entre o homem e a salvação” (SIQUEIRA, 1978).

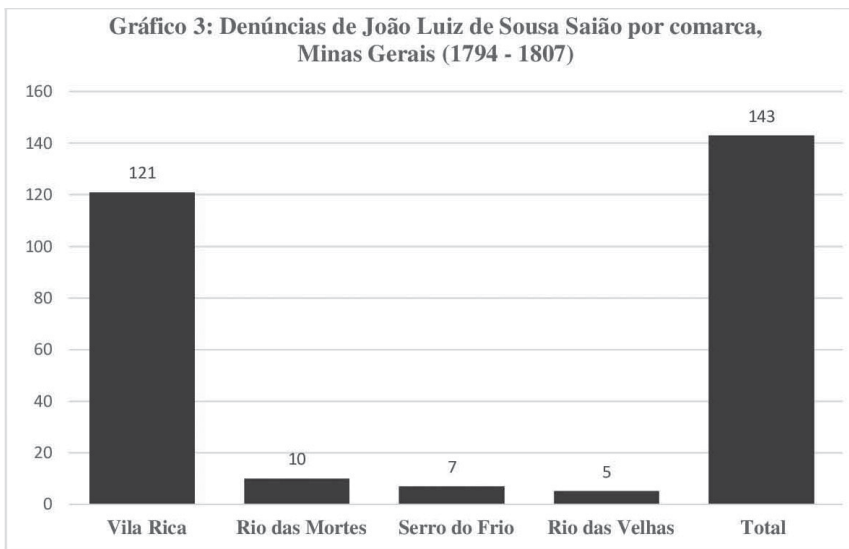
Vejam as denúncias distribuídas ao longo dos anos entre os dois séculos, e em seguida por região:



Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1579, 1585, 1590, 1591, 1595, 1596, 1605, 1612, 1615, 1618, 1624, 1628, 1629, 1630, 1632, 1636, 1641, 1643, 1646. CSN.; (PT/TT/TSO-IL/028/15991), (PT/TT/TSO-IL/028/14432).

Num total de 167 denúncias, como observamos no Gráfico 2, a primeira data de 1794, momento em que já fazia parte do corpo capitular do Cabido de Mariana. A partir daí, Saião iniciou uma série de denúncias contra moradores de Minas Gerais acerca de fatos que acreditava serem “dignos de denúncia ao Santo Ofício”. Sua última denúncia foi em 1807. Após essa data, não localizamos mais denúncias feitas por ele, nem contra moradores da capitania de Minas ou de qualquer outro lugar.

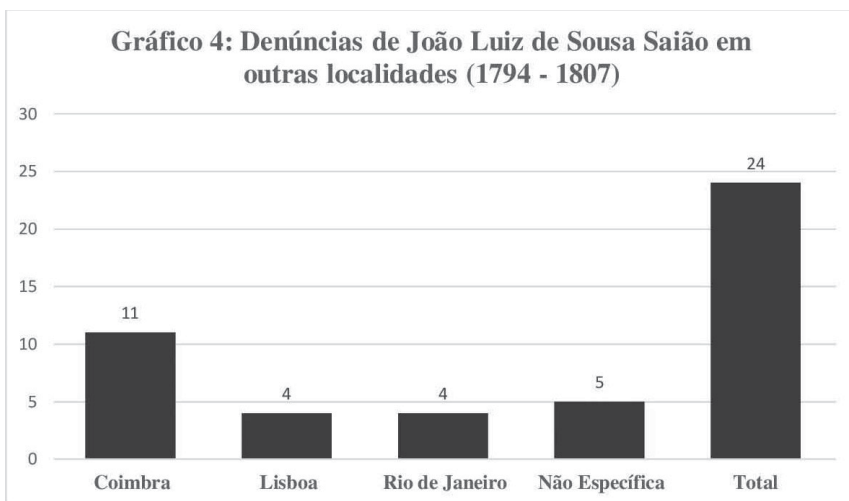




Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1578, 1579, 1585, 1590, 1591, 1595, 1596, 1605, 1612, 1615, 1618, 1624, 1628, 1629, 1630, 1632, 1636, 1641, 1643, 1646. CSN.; (PT/TT/TSO-IL/028/15991), (PT/TT/TSO-IL/028/14432).

De acordo com o Gráfico 3, a maioria se concentrou na comarca de Vila Rica (121). As outras comarcas somam apenas 22. O foco eram os moradores de Vila Rica, especialmente Mariana (53), sede do Bispado, e local onde Saião atuou como tesoureiro-mor da Sé. Fazer parte de uma instituição de prestígio e de grande influência na sociedade, provavelmente, contribuiu para que Saião pudesse conhecer as pessoas da comunidade e saber das notícias que corriam nas Minas, numa época em que o “ouvir dizer” tinha um peso e significado diferentes.

Embora a concentração das denúncias seja sobre moradores da capitania de Minas, como observado no gráfico anterior, sujeitos de outras localidades também foram denunciados por Saião. De outros lugares que fizeram parte da sua trajetória. Vejamos o Gráfico 4:



Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 134, liv. 322. D.D., Cxs. 1591, 1615, 1618, 1628, 1630. (PT/TT/TSO-IL/028/14432).

No Gráfico 4, observamos as delações de Saião sobre aqueles que não moravam na capitania de Minas quando foram denunciados, somados com as cinco denúncias sem especificação de lugar, contabilizaram um total de 24. Coimbra concentrou um número maior em consequência dos anos que Saião estudou na Universidade. Muitas das denúncias foram justamente por lembranças do tempo de estudante na instituição de ensino portuguesa e dos lugares nos quais esteve.

Ao separarmos as 167 denúncias pelos seus respectivos motivos, percebemos a discrepância entre as motivações das denúncias do padre Saião, concentradas quase que exclusivamente sobre a circulação de livros e sobre os blasfemos e/ou os que faziam proposições heréticas. O Quadro 1 apresenta as denúncias por motivos e o número de denunciados por João Luiz de Sousa Saião.

**Quadro 1: Denúncias por motivo**

Motivos das denúncias	Quantidade
Dos blasfemos e dos que proferem proposições heréticas, temerárias ou escandalosas.	68
Dos que possuem livros proibidos.	65
Dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores e dos que invocam o demônio e têm pacto com ele ou usam da arte de astrologia judiciária.	15
Dos bigamos.	6
Dos que cometem o nefando crime da sodomia.	5
Dos que impedem e perturbam o ministério do Santo Ofício.	2
Dos hereges e apóstatas da Santa Fé apresentados.	1
Dos que dizem missa ou ouvem confissão não sendo sacerdotes.	1
Dos confessores solicitantes no sacramento da confissão.	1
Dos que revelam o sigilo da confissão	1
Outros	2
<b>Total</b>	<b>167</b>

Fontes: ANTT. IL. C.P., caderno 134, liv. 322. D.D., Cxs. 14432, 1578, 1579, 1585, 1590, 1591, 1595, 1596, 1605, 1612, 1615, 1618, 1624, 1628, 1629, 1630, 1632, 1636, 1641, 1643, 1646. CSN.; (PT/TT/TSO-IL/028/15991), (PT/TT/TSO-IL/028/14432).

Do cômputo total das denúncias, 68 estão relacionadas a blasfêmias e proposições heréticas e 65 à leitura e circulação de livros em Minas Gerais, somando juntas 133 denúncias. Uma diferença grande se comparada às outras motivações de denúncias do padre Saião. Os livros que circularam em Minas foram uma das grandes preocupações de Saião, autores como *Pope*, *Berruyer*, *Barão de Bielfeld*, *Monstesquieu*, *Locke*, *Rousseau*, *Raynal*, *Voltaire*, *Bocage* e entre outros foram objetos de denúncias do cônego.

De acordo com Villalta, possuir um livro não necessariamente indicava que o sujeito havia lido; igualmente, “não é possível concluir que as ideias nele contidas foram imediatamente absorvidas e propagadas tais como eram originariamente” (VILLALTA, 1999, p. 19). Para Chartier, as práticas de leitura e os modos de apropriação dos livros e

dos textos se dão de diferentes formas. O livro tem poder sobre o leitor, mas o leitor também tem poder sobre o livro; tem sua “liberdade e inventividade na produção de sentidos no contato com os textos” (CHARTIER, 1990, p. 24).

Não por acaso, alguns sujeitos denunciados por Saião também foram delatados por blasfêmias e proposições heréticas. As leituras contribuíam e estimulavam “a contestação aos dogmas da religião católica, tangenciando a heresia” (VILLALTA, 1999, p. 341). Exemplo disso é o trabalho do Rafael Souza, mediante um estudo de caso em Minas Gerais do sargento-mor Romão Fagundes do Amaral, processado pela Inquisição por heresia. Ele descortina uma série de “dissidências da fala” na capitania mineira, muitas delas associadas aos livros e nas partilhas de leituras em suas diferentes formas (SOUSA, 2015).

Se pensarmos o contexto no qual Saião estava inserido e nas mudanças do século XVIII, suas denúncias estavam em perfeita conexão com os processos mais amplos em curso, tais como: Iluminismo, Independência dos Estados Unidos da América, Revolução Francesa, Inconfidência Mineira e Reformismo Ilustrado Português. Tempos de mudanças políticas, culturais e sociais que poderiam significar um ataque à “corporação” religiosa da qual fazia parte.

Estava em compasso com os interesses do Tribunal da Inquisição após a segunda metade dos setecentos. De acordo com José Pedro Paiva, os cristãos-novos, tão perseguidos durante anos de atuação do Santo Ofício, já não eram mais os principais alvos. Assim, o Tribunal buscou outros “inimigos” para “justificar a sua continuidade” após a segunda metade do século XVIII. “A grande novidade da época foi o ataque a libertinos e deístas”, também “leitores de filósofos tidos por ímpios” e a maçonaria (PAIVA, 2013, p. 358-380), embora os outros delitos não deixaram de ser denunciados, como podemos observar no Quadro 1.

Nenhum dos denunciados pelo padre Saião foi formalmente processado pelo Santo Ofício. Mesmo que as denúncias não tenham finalizado em processos, são muito significativas para pensarmos como

atuou o Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa. É claro que “causas não religiosas” também poderiam estar na “origem das denúncias”. Assim como o Tribunal precisava de pessoas fora do quadro dos seus representantes oficiais para atuar, os indivíduos também instrumentalizavam a Inquisição para atingir determinados objetivos.

Fosse por desengano de consciência, vingança ou desafetos, o fato é que as denúncias dizem muito do enraizamento da instituição na sociedade bem como do “impacto nas consciências” que a Inquisição conseguiu atingir, mesmo no Brasil, onde nunca se instalou um Tribunal. E como bem observou Bruno Feitler, não se pode medir a influência do Santo Ofício apenas pelo número de réus (FEITLER, 2007, p. 17).

\*\*\*

A atuação de João Luiz de Sousa Saião foi num momento muito particular da história do Santo Ofício, após as reformas pombalinas, marcado pelo seu declínio persecutório e caminhando para seu fim. Tanto que, das 167 denúncias, nenhuma finalizou em processo mesmo Saião denunciado os delitos de interesse da Inquisição naquele momento.

Mas o Tribunal já havia criado raízes profundas na sociedade colonial. Vimos que esse enraizamento foi resultado de diversas estratégias utilizadas pela Inquisição para se adaptar a cada contexto. Na América portuguesa, foi importante dispor de uma rede de funcionários próprios e habilitados para servir em nome do Santo Ofício, mas fundamental poder se apoiar nas estruturas eclesásticas já existentes e contar com os “agentes da fé” não habilitados, como foi o caso do padre Saião, que se destacou nessa função de maneira singular.

Para além do zelo da ortodoxia da fé católica, expresso de forma singular na sua atuação cooperante com a Inquisição, percebemos que

os livros, os leitores, a circulação dessas obras, as dissidências da fala, foram grandes motivos de inquietação para o tesoureiro-mor, pois representavam os reflexos de novos tempos e a dissolução de valores vigentes. As tensões de sua época contribuíram para que Saião recorresse ao Santo Ofício e materializasse nas denúncias suas preocupações.

Diante das dinâmicas de rupturas, permanências e transformações, Saião representou um contraponto desse momento de transição. As denúncias encaminhadas ao Tribunal do Santo Ofício nos finais dos setecentos e início da centúria seguinte podem nos indicar o conservadorismo e a relutância de determinados sujeitos, grupos, instituições e “corporações” que se viam ameaçados pelos “ventos de mudança”.

## Referências bibliográficas

- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p. 24.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. p. 254-257.
- FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007. p. 17-228.
- FONSECA, Fernando Taveira da. *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*. Estudo Social e Econômico. Por ordem da Universidade. Coimbra, 1995. p. 285.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 11-26.
- GOUVEIA, Jaime. Dois Galhos, um só tronco, na salvaguarda da “pureza da fé”: a vigilância e disciplinamento da luxúria heresia do clero? In: MATTOS, Yllan e MENDONÇA, Pollyanna Gouveia (orgs.). *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. São Paulo: Paco Editorial, 2013. p. 307-343.
- LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, Distinção e Honra: Os Familiares do Santo Ofício na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de*

- Guarapiranga (1753-1801). Juiz de Fora: dissertação de mestrado apresentada UFJE, 2012. p. 56.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. A vida de uma Inquisição sem inimigos. In: *História da Inquisição Portuguesa, 1536-1821*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013. p. 358-380.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA Rafael José. *Em nome do Santo Ofício*. Cartografia da Inquisição nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de Sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas colonial*. São Paulo: Almeida, 2011. p. 65.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII lusobrasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 38-117.
- SOUSA, Rafael José de. *Minas Infecionada: proposições heréticas, manifestações blasfematórias e livros proibidos (1700-1821)*. Dissertação (Mestrado em História) São João del Rei, UFSJ, 2015.
- VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. 1999. Tese (Doutorado em História) -Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. p. 19-341.
- VILLALTA, Luiz Carlos. A igreja, a sociedade e o clero. In: VILLALTA, Luiz Carlos; RESENDE, Maria Efigênia Lage de (Org.). *História de Minas Gerais: as Minas setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p. 25-59.

---

Este livro foi composto em Sabon Std  
pela Editora Autografia e impresso em  
papel pólen soft 80 g/m<sup>2</sup>.

---