

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
HISTÓRIA SOCIAL DA CULTURA

IGOR TADEU CAMILO ROCHA

**Libertinos, Tolerância religiosa e Inquisição sob o
Reformismo ilustrado luso-brasileiro: formulações, difusão e
representações
(1756- 1807)**

BELO HORIZONTE

2015

IGOR TADEU CAMILO ROCHA

**Libertinos, Tolerância religiosa e Inquisição sob o
Reformismo ilustrado luso-brasileiro: formulações, difusão e
representações
(1756- 1807)**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de mestre no
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, na
linha de pesquisa História Social da Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta

Belo Horizonte

2015

**Dissertação de mestrado defendida e aprovada em 25 de fevereiro de 2015,
pela banca composta pelos seguintes professores:**

Prof. Dr. Luiz Carlos Villalta (orientador)

Prof. Dr. Alexandre Mansur Barata (UFJF)

Prof.^a Dr.^a Adriana Romeiro (UFMG)

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Luiz Carlos Villalta, com quem desde a iniciação científica desenvolvo a pesquisa que resultou nesta dissertação. Devo também estender meus agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais –FAPEMIG, cujos recursos disponibilizados por meio de bolsa viabilizaram não somente o desenvolvimento desta pesquisa, como também a possibilidade de dedicação exclusiva a ela, viabilizando a defesa dentro dos prazos determinados. Agradeço ainda o Programa de Pós Graduação em História da UFMG, entre colegas, funcionários e professores que contribuem para a qualidade e reconhecimento deste programa. Dentro do mencionado programa de pós graduação, não posso deixar de agradecer especialmente às várias iniciativas discentes, algumas das quais eu fiz parte em algum momento da minha pós-graduação, pelo excelente trabalho que fazem e grandes experiências pessoais, profissionais e acadêmicas que me possibilitaram. São elas a *Revista Temporalidades*, o *Encontro de Pesquisa em História da UFMG* –Ephis, além da *Oficina de Paleografia- UFMG*, da qual sou um dos membros fundadores, e suas parceiras nas Universidades Federais de Juiz de Fora, Ouro Preto, e a recém criada na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Também não posso deixar de agradecer ao projeto *História 50 anos*, no qual trabalhei entre 2007 e 2008, ainda na graduação.

Seria impossível, aqui, mencionar cada um dos familiares a quem também devo agradecer –família grande é assim mesmo, por isso deixo um agradecimento geral dentre as várias pessoas dentro dela que contribuem, cada qual à sua maneira, para que eu realize todos os meus objetivos.

Devo também agradecer aos vários professores que tanto contribuem –me recuso a colocar essa importância deles no pretérito- para a minha formação, desde que iniciei a graduação na UFMG. Em especial, professora Adriana Vidotte, que foi minha orientadora na graduação antes de eu começar a pesquisa com a qual desenvolvi essa dissertação; à professora Priscila Brandão, que coordenou o projeto *História 50 anos*, do qual fiz parte e que realizamos um belíssimo trabalho entre 2007 e 2008; ao professor Luiz Arnaut, de grande importância para que surgisse em mim o interesse pelo século das Luzes, nas aulas de Contemporânea I; e também ao professor Luiz Vinhosa, de quem tive o prazer de assistir sua última aula na FAFICH, antes de sua aposentadoria, em 2009.

Agradeço ainda os vários amigos que fiz ao longo do tempo que venho fazendo parte da FAFICH, desde a graduação. A começar pela minha turma, 2005/02, a qual hoje chamamos de “Neferlands”, em referência ao apelido que ganhei deles logo no primeiro período e do time de futebol da sala (o qual, curiosamente, nunca vi jogar): João Renato Alencar, Celso Idamiano, Cinthya Oliveira, Daniela Maciel, Ninna Gutierrez, Walisson Antunes, Nathalia Ananias, Eduardos Lara e Salles, Rafael Leite, Debora Brait, Marcel Alves, Juliano Furtado, Lorena Lopes, Silmária de Souza, Kátia Silas, Odinete Junior, Mateus Sousa, Maria do Carmo, Rodrigo Fortaleza, Danielle Romualdo, Diego Prata Melo, Conrado Salazar, Getúlio Costa, Iara Librelon, Ricardo Jota Silva, Gabriel Casela, Marcelo Crispim, Armando Gonçalves, Breno Gontijo, Verônica Nogueira, Gilmar Rodrigues, Edson “Élen” Faria, Luciana Lanza, Janaina Edwinges, Daniel Rocha, Moisés Lima, Leandro Maia, Bernardo Sardinha, Emanuel Marra, Tiago Lima, Alexis Araújo e Camila Rodrigues.

Aqui também devo agradecer aos vários amigos que fui fazendo ao longo da minha formação em História, que foram e continuam sendo fundamentais para mim. Deixo um “muito obrigado” para: Alexandre “Xandão” Tasca, Ana Tereza “Tetretas” Landolfi Toledo, Ana Marília Carneiro, Aléssio Alves, Allysson Lima, Alan de Faria, Alysson “Mohamed” Costa, Bruno Correa, Bruno Morais, Bruno Duarte Silva, Cássio Rocha, Clycia Gracioso, Douglas Lima, Douglas de Freitas, Débora Cazelato, Danilo Marques, Deise Rodrigues, Denise Duarte, Eliza Toledo, Emily Lopes, Felipe Mallaco, Fabiana Leo, Fernando Garcia, Felipe Augusto Ribeiro, Gabriela Galvão, Gabriel Ávila, Gislaine Gonçalves, Gabriel Chagas, Gabriel Leão, Gabriel Amato, Gabriel Pereira, Guilherme Silva, Geovano Moreira, (Per) Igor Cardoso, Júlia Helena Moreira, Jaseff Raziel, Kellen Silva, Leandro Faluba, Leandro Resende, Luan Fernandes, Lucas Quadros, Lídia Generoso, Luísa Marques, Luís Fernando Amâncio, Ludmila Torres, Luiza Parreira, Maria Visconti, Marcus Vinícius Neves, Mariana de Moraes Silveira, Marcelo Lima, Marco Girardi, Matheus Arruda, Mateus Alves Silva, Mateus Frizzone, Mateus Andrade, Marcella Brandão, Maria Clara Ferreira, Natalia Ribeiro, Natália Iglesias Scheid, Paulo Renato Andrade, Poliana Jardim, Pedro Munhoz, Pedro Henrique Barbosa, Regina Araújo, Raul Lanari, Rodrigo Paulinelli Costa, Rafael Fonseca, Rute Torres, Rômulo Marcolino, Talita Barcelos, Thiago Prates, Tales Moreira, Thiago Lenine, Virgílio Coelho Junior, Warley Alves Gomes e Wiliam Rabelo. Deixo também meus sinceros agradecimentos a amigos de longa data, que conheci longe da FAFICH, mas, nem por isso, são menos importantes: Alan Azevedo, Alonso Horta, Charles

Araújo, Bernardo Benevides, Dina Flávia Costa, David Lessa, Diego Alves, Eduardo Goulart, Elder Oliveira, Elvis Hélio, Eduardo Viveiros de Sousa, Erlando Martins, Felipe Pimenta, Gilson Júnio, Gustavo Oliveira, Henrique Cesar, João Farnez, Júlio Oliveira, José Geraldo, Jader Magri, Lucas Araújo, Lucas Simon, Magnum Martins, Márcio Miba, Pedro Henrique Nogueira, Rafael Cota, Raider “pônei” Araújo e Vitor Rocha.

RESUMO:

Este trabalho procurou investigar a formulação, ideias e representações a respeito da tolerância religiosa sob o Reformismo Ilustrado no mundo luso brasileiro, tendo como hipótese geral de que as reformas institucionais tocantes à Inquisição, Igreja e clero regular e secular criaram, ainda que de forma indireta, condições para que uma defesa da tolerância religiosa fosse difundida mais amplamente. A investigação, em um primeiro momento, partiu de uma discussão historiográfica sobre o tema da tolerância religiosa, entre seu “surgimento” no limiar da Idade Moderna até o contexto da Ilustração. O objetivo foi o de pensá-lo como objeto de reflexão histórica e de disputas entre distintas interpretações, além de se apresentar possíveis particularidades sobre seu estudo no contexto luso-brasileiro. Concentrando-se entre a segunda metade do século XVIII e primeira década do XIX, esta dissertação se centrou na análise da defesa da tolerância religiosa contida nas falas dos libertinos que caíram nas malhas da Inquisição portuguesa, dentro de um contexto de amplas mudanças institucionais em Portugal e suas colônias. Tendo como pressuposto de que a tolerância religiosa foi uma matéria heterodoxa dentro de uma realidade marcada pelo projeto de unidade entre o trono e altar, foram analisadas fontes inquisitoriais a fim de discutir em que medida as proposições em defesa da tolerância religiosa, nesse contexto, são formuladas e difundidas pelos chamados libertinos. Nas proposições, muitas vezes, notam-se aproximações entre concepções religiosas que remetem a uma religiosidade popular com outras concepções de tolerância de origem iluminista.

Palavras-chave: Tolerância religiosa, Inquisição, Ilustração

ABSTRACT:

This study sought to investigate the formulation, ideas and representations of religious tolerance under the “Enlightened Reformism” in luso-brazilian world, with the general hypothesis that the institutional reforms touching the Inquisition, Catholic Church and regular and secular catholic clergy created, albeit indirectly, conditions for a defense of religious tolerance was diffused more widely. The research, at first, started from a historiographical discussion on the theme of religious tolerance among its “appearance” in the Early Modern Age until the Enlightenment period, the proposed period. The objective was to think of it as a historical object of reflection and disputes between different interpretations, and to present possible particulars of their study in the luso-brazilian context. Focusing between the second half of the eighteenth century and the

first decade of the nineteenth, this dissertation focused on the analysis of the defense of religious tolerance contained in the statements of those names “libertines” who fell in the meshes of the Portuguese Inquisition, in a context of broad institutional changes in Portugal and its colonies. With the understanding that religious tolerance was a heterodox matter within a reality marked by a unity project between the kingdom of Portugal and the Catholic Church, we analyzed the inquisitorial sources in order to discuss the extent to the “heretical” propositions in defense of religious tolerance were formulated and disseminated in this context. In these propositions, some approaches were observed on this research between religious conceptions that refer to a popular religiosity with conceptions of religious tolerance in according to an Enlightenment’s source.

Keywords: Religious tolerance, Inquisition, Enlightenment

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1: A tolerância religiosa como tema de análise histórica.....	11
1.1 Tolerância e o surgimento do Mundo Moderno	11
1.2 Tolerância religiosa e as Luzes	25
1.3 Tolerância religiosa e Luzes no mundo luso-brasileiro	45
Capítulo 2: Reformismo Ilustrado, Inquisição e tolerância	64
2.1 Implantação do Santo Ofício e o ideal de pureza de fé	67
2.2 As reformas pombalinas e o Santo Ofício	79
2.3 Secularização e tolerância religiosa	88
2.4 O fim do segredo e o processo de dessacralização do Santo Ofício	91
2.5 Apropriações heréticas e tolerância religiosa	123
Capítulo 3: Clero, ortodoxia e tolerância religiosa	135
3.1 O clero e as Reformas pombalinas	138
3.2 Blasfemadores no mundo luso-brasileiro	145
3.3 “Boemias literárias” e tolerantismo?	152
3.4 Regulares e confessores	159
4. Considerações finais	167
5. Lista de fontes.....	173
5.1 Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo (documentos transcritos por mim ao longo da execução da pesquisa).....	173
5.2 Fontes impressas ou transcrições publicadas.....	174
6. Referências Bibliográficas.....	176
6.1 Artigos, capítulos de livros e comunicações.....	176
6.2 Livros, dissertações e teses	181
6.3 Dicionários.....	186

Introdução

Pretende-se nesta pesquisa investigar a formulação e difusão de ideias e representações sobre a tolerância e liberdade religiosas expressas nas falas dos denunciados e investigados pela Inquisição portuguesa dentro do período conhecido como o Reformismo Ilustrado, que abrange os reinados de D. José I (1750-1777), D. Maria I (1777-1816) e D. João VI (1816-1822), neste último caso, desde o período em que governou como regente de fato, isto é, a partir de 1792¹. Ressaltamos que o recorte proposto se situa entre 1756 e 1811,

¹ O Reformismo Ilustrado, de forma alguma, corresponde somente ao período cronológico compreendido no referido recorte temporal. Trata-se, além disso, de um contexto de profundas mudanças que incidiram em diversos âmbitos institucionais, econômicos, políticos e também nas mentalidades em Portugal e no mundo luso-brasileiro. Um marco para o Reformismo Ilustrado foi o início do consulado pombalino, quando Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, ascendeu como ministro com plenos poderes no reinado de D. José I. A partir desse momento, conforme análise de Guilherme Pereira das Neves, Portugal assumiu um papel de consumidor de ideias da Ilustração, filtradas por elementos específicos da mentalidade luso-brasileira, embora se pudesse observar o mesmo em um período anterior, ainda que em menor intensidade. De maneira similar ao ocorrido em Itália e Espanha, tratou-se, em Portugal, de Luzes que assumiram feições iminentemente católicas, em que se buscou conciliar elementos como fé e ciência, tradição e inovação, conforme sublinha Francisco Calazans Falcon. Mas, como sublinha Luiz Carlos Villalta, essa ideia de se conformar catolicismo e Ilustração não impediu que na Ilustração portuguesa e luso-brasileira, entre letrados e populares, se comportasse a defesa de conteúdos contrários à Igreja ou à fé cristã. Marcadamente, se difundiu entre vários pensadores luso-brasileiros uma crítica às instituições do Antigo Regime português, como o absolutismo em sua face mais arbitrária, os privilégios de nascença, a premência dos jesuítas em instituições ligadas à educação formal e a existência da Inquisição como responsáveis pelo “atraso português” diante das nações “cultas” dos Alémpirineus. As ideias relacionadas ao atraso e ao isolamento portugueses em relação às demais nações foi central entre os Ilustrados portugueses, que as situaram Portugal, de acordo com Márcia Ribeiro Moisés, “como o lugar mais obsoleto de todo um universo cultural da Europa”, sendo esta última, segundo esses críticos, já plenamente dominada pelos “raios do Iluminismo”. A autora destaca que tal concepção exagerada poderia ser entendida como possuidora de um sentido estratégico por parte dos ilustrados portugueses, na intenção de estimular o combate contra os setores mais refratários à modernização iluminista, acelerando-se as transformações no panorama cultural português. Por sua vez, tal contraposição de Portugal e a Europa “cultas”, de acordo com Flávio Rey Carvalho, foi endossada por uma tradição filosófica que influenciou a historiografia sobre o período, e contribuiu para se adjetivarem as Luzes portuguesas e luso-brasileiras como “atrasadas”, “tímidas”, “esmaecidas”, “de compromisso” ou “eccléticas”, por serem consideradas conciliadoras entre um processo de modernização e estruturas arcaicas, ao passo que na Europa “cultas” esse processo teria ocorrido plenamente, sem esse tipo de contradição. O que intentamos chamar a atenção aqui é que o Reformismo Ilustrado conjugou mudanças institucionais diversas e a valorização de muitas ideias e pontos de vista caros à Ilustração, como o saber científico, o racionalismo, o empirismo e o saber científico com o projeto de fortalecimento da Coroa frente aos setores que impunham resistência ao absolutismo, reforçando-se a unidade entre a mesma Coroa e Igreja católica. Esse projeto, todavia, não impediu que muitos agentes, entre letrados e populares, entre os quais os libertinos investigados nesta pesquisa, fossem além daquilo que foi permitido pelas autoridades ao se valorizar ideias da Ilustração no contexto luso-brasileiro, algo observável na defesa de ideias mais ou menos radicais que remetem às críticas ao absolutismo e à religião. C.f. NEVES, Guilherme Pereira das. Do império Luso-Brasileiro ao império do Brasil. *Ler História*, Lisboa, (27-28). P. 83; FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993. Pp. 430-431; VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa*. São Paulo: FFLCH-USP, 1999 (Tese de doutoramento em História), USP- 1999. P. 111; RIBEIRO, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997. Pp. 116-117; CARVALHO, Flávio Rey. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo: Editora Anablume, 2008.

que correspondem à datação dos documentos que serão analisados. A escolha desse período se deve à hipótese de que as diversas reformas empreendidas em Portugal e seus domínios no período, com o objetivo de modernizar o reino de Portugal e fortalecer sua monarquia, teriam criado condições que, indiretamente, favoreceram o surgimento de ideias e práticas heterodoxas, dentre elas várias que se referiam à tolerância religiosa. Intenta-se com a definição de tais balizas cronológicas e geográficas refletir sobre o tema da tolerância religiosa em diálogo com os debates sobre as Ilustração, relacionando-o com o substrato cultural preexistente no mundo luso-brasileiro, que muitas vezes tendia a formas mais céticas, críticas e tolerantes sobre a religião.

À primeira vista, pode parecer contraditório um estudo sobre a tolerância religiosa assentado em processos conduzidos por tribunais que objetivaram preservar a unidade da fé católica. Mas, pelo contrário, as ações do Santo Ofício visando a tal objetivo o levaram a documentar muitas proposições de indivíduos que contrariavam essa unidade. Esses tribunais tinham por principal objetivo preservar a pureza da fé católica entre os súditos do monarca. Mesmo com as reformas empreendidas na segunda metade do século XVIII, a Coroa, movida pelo entendimento de que era necessário preservar a unidade entre trono e altar, não prescindiu deles e de sua referida função. Por essa razão, a documentação inquisitorial tem importância fundamental para se encontrar ideias de sujeitos que defendiam, de alguma forma, a tolerância religiosa. Isso porque, dentro desse contexto, tal comportamento foi considerado heterodoxo e, muitas vezes, herético². Nisso se justifica a escolha da documentação inquisitorial como fonte principal desta pesquisa. As fontes aqui utilizadas, referentes aos tribunais do Santo Ofício de Portugal, em sua maior parte, encontram-se disponíveis para visualização digital no *site* oficial do Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Trata-se de uma lista de 30 documentos inquisitoriais, dentre eles processos, cartas, denúncias, apresentações e sumários, além do Livro de Visitações do Santo Ofício ao Grão-Pará³ e os Regimentos, especialmente o de 1774, publicados por Sônia Siqueira na *Revista do Instituto*

² Referimo-nos às reformas do Santo Ofício ocorridas na segunda metade do século XVIII. No reinado de D. José I, observam-se mudanças graduais no funcionamento, atribuições e estatuto dos tribunais inquisitoriais. As reformas mais agudas no Santo Ofício ocorreram entre o fim da gestão de D. Nuno da Cunha e Ataíde, em 1750, Inquisidor geral, cargo este, a partir de 1758, ocupado por uma série de Inquisidores gerais diretamente submetidos ao Marquês de Pombal. Discutiremos essas modificações de forma mais detalhada ao longo dos dois primeiros capítulos.

³ Livro de Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Apresentação: José Amaral da Lapa. 1ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

*Histórico Geográfico Brasileiro*⁴. Foram analisados documentos referentes à libertinagem, com exceção de um documento, a apresentação do frade Aleixo Escribot, em que a acusação formal no documento é por ateísmo. Libertinagem, no contexto do século XVIII, se refere a uma tipologia específica de delito de alçada inquisitorial, que envolve uma gama variada de comportamentos heterodoxos, em um entrecruzamento de significados que remetem a “livre pensador”, “depravado sexual”, “monarcômaco”, entre outros. Sobre esse termo, discutiremos mais detidamente no primeiro e segundo capítulos. A escolha desse tipo de documento se justifica por conta do termo “libertino”, no século XVIII, estar plenamente identificado à ideia de “livre pensador”, cara à Ilustração europeia, oposto a dogmatismos e ao fanatismo e, inversamente, defensor da liberdade e tolerância religiosos. Nesta pesquisa, buscamos analisar as particularidades desses indivíduos acusados desse tipo de delito no mundo luso-brasileiro, que, em diversas de suas proposições, demonstraram articular pontos comuns do debate em matéria religiosa do contexto das Luzes com aspectos típicos da religiosidade do mundo luso-brasileiro. O recorte espacial justifica-se pela área de abrangência dos tribunais, cujos fundos documentais foram consultados, a saber: o da Inquisição de Lisboa, da Inquisição de Coimbra e da Inquisição de Évora, cujas jurisdições abrangiam partes de Portugal e a América Portuguesa.

O interesse pela documentação inquisitorial em estudos de diversos temas não é novidade na historiografia. De acordo com Georgina Silva dos Santos, isso se dá em parte pelo fato de alguns comportamentos condenados pelos tribunais de fé ainda continuarem sendo alvo de hostilidade e preconceitos, mas também pela historiografia dedicada ao tema ter obras singulares, algumas inovadoras⁵. Entretanto, a autora concorda com Carlo Ginzburg quanto à projeção desses estudos ser recente. Santos atribui essa realidade à também recente conexão entre a pauta de reivindicações das minorias sociais e a evolução da própria disciplina histórica, mais sensível aos dramas raciais e étnicos, aos conflitos morais e às relações de gênero, a partir dos anos 1980. Podemos mencionar outras obras publicadas à mesma época em que fontes inquisitoriais serviram como fontes para trabalhos que discutiram

⁴ SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. 1996.

⁵ SANTOS, Georgina da Silva. De fio a pavio: a história da Inquisição Portuguesa revisitada. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, 2014, v20. Pp. 1-7. Resenha de: MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536–1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

questões de sexualidade e gênero, tais como os de Ronaldo Vainfas, Luiz Mott e Mary del Priore⁶, ou ainda os vários trabalhos que discutiram a questão dos marranos e cristãos novos⁷.

Já Carlo Ginzburg atribuiu esse caráter recente dos estudos das fontes inquisitoriais à falta de interesse dos historiadores, crentes ou descrentes, por temas como a bruxaria. Isso se deve, segundo ele, à falta de identificação dos mesmos com esse objeto e com os indivíduos com ele envolvidos, seja emocional ou religiosa. Por sua vez, prossegue, o aumento recente do interesse pelos processos inquisitoriais revela a tendência de uma nova sensibilidade dos historiadores quanto a tais temas. Essa sensibilidade envolve novos olhares dos historiadores para questões de sexualidade e gênero, para minorias sexuais e religiosas, e para outros grupos perseguidos pelo Santo Ofício. Isto é o que se verifica em relação à bruxaria, cuja documentação, muitas vezes, dá indícios de comportamentos, crenças e mentalidades de grupos, tais como camponeses ou mulheres, deficientemente representados naquilo que podemos chamar de “fontes oficiais”⁸. Consideramos que esta pesquisa insere-se nessa tendência da historiografia inquisitorial analisada por Ginzburg, sobretudo por conta da problemática da tolerância religiosa suscitar interesses na contemporaneidade. Vários problemas, como o do fanatismo religioso e dos fundamentalismos, ou princípios como o da laicidade do Estado, além de toda sorte de direitos individuais e coletivos defendidos ou atacados sob motivação religiosa, continuam presentes. Dessa forma, revisitar a experiência das perseguições do Santo Ofício, em um momento em que seu papel e sua legitimidade foram questionados de forma mais veemente, pode vir a contribuir para a reflexão sobre os referidos problemas.

⁶ Respectivamente, VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989; MOTT, Luiz. O sexo proibido. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988: _____. Pagode português: a subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139, 1988: _____. Escravidão, Homossexualidade e Demonologia. São Paulo: Ícone, 1988; PRIORE, Mary del. Ao Sul do Corpo: condição feminina e mentalidades no Brasil colônia. Rio de Janeiro: Jose Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

⁷ Em especial a obra de Anita Novinsky, mas também os vários trabalhos que vieram depois, notadamente tributários dela nos estudos sobre os cristãos-novos no Brasil colonial. Citamos aqui sua obra clássica sobre os cristãos-novos na Bahia, considerando o pioneirismo da autora quanto a esses estudos, e outra organizada por ela e Maria Luiza Tucci Carneiro, que traz alguns trabalhos importantes sobre a referida temática. C.f. NOVINSKY, Anita Waingort. (Org.); CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Org.). Inquisição. Ensaio sobre Mentalidades, Heresias e Arte. São Paulo e Rio de Janeiro: EDUSP & Editora Expressão e Perspectiva, 1992. 793 p; NOVINSKY, Anita. Waingort. Inquisição. Cristãos-novos na Bahia. 1. ed. São Paulo: EDUSP & Editora Perspectiva, 1970.

⁸ GINZBURG, Carlo. A Micro-História e outros ensaios. Tradução de Antônio Narino. Memória e Sociedade. Lisboa: Difel, 1989. Pp. 204-205.

O objetivo central da pesquisa é analisar algumas proposições heréticas⁹, cotejando alguns pontos que se referem à defesa da tolerância e liberdade religiosas. Nossa hipótese inicial é a de que os debates literários e filosóficos sobre a tolerância religiosa, no período analisado, convergiram com aspectos tradicionais do pensamento luso-brasileiro e do catolicismo tradicional. Procuraremos atentar para a complexidade da formação de um tecido de ideias que acompanhavam representações e práticas relacionadas ao convívio entre diferentes religiões. Observamos que, nas suas proposições, os denunciados ao Santo Ofício, muitas vezes, aproximaram aspectos dos debates da Ilustração a pontos tradicionais do pensamento luso-brasileiro e do catolicismo tradicional. Essa situação tornou possível o surgimento de ideias bastante originais de tolerância religiosa no contexto luso-brasileiro.

O recorte temporal justifica-se diante da hipótese de que as diversas reformas ocorridas no período com o objetivo de modernizar o reino de Portugal e seus domínios, além de fortalecer sua monarquia, teriam criado condições que, indiretamente, favoreceriam o surgimento de ideias e práticas heterodoxas. Entre essas ideias, figurou a defesa da tolerância religiosa, que surgiu, em certa medida, do contato de alguns grupos, especialmente camadas médias e altas da população, com ideias dos pensadores das Luzes por meios diversos. Algumas reformas contribuíram para esse clima, tais como a do Santo Ofício, em especial as ocorridas a partir de 1750, em grande parte, realizadas sob D. José I e que culminaram no Regimento de 1774, assim como as diversas reformas no campo da educação formal e que tocaram no estatuto do clero e da nobreza. Nos documentos inquisitoriais, encontramos os vestígios das ideias heterodoxas em um contexto em que se tentava suprimi-las tendo em vista o ideal de unidade entre Coroa e Igreja. Ao mesmo tempo, as mencionadas reformas que

⁹ No vocabulário regimental do Santo Ofício, entendiam-se como “proposições” as diversas expressões feitas por meio de falas e declarações de ideias, além de comportamentos que potencialmente indicavam, aos olhos dos inquisidores e demais defensores da ortodoxia católica, concepções consideradas errôneas em matéria de religião. Tais proposições podem ser agrupadas, segundo Jaime Contreras, em quatro ou cinco categorias, que são as injúrias contra o Santo Ofício, as críticas à Igreja e ao clero, os questionamentos quanto à autoridade da Igreja em assuntos relacionados aos dogmas católicos juntamente com dúvidas e questionamentos sobre os sacramentos, e também comportamentos contrários à moral sexual defendida pela Igreja, em conjunto com a defesa dos mesmos. A blasfêmia, segundo Stuart Schwartz, ao analisar o *Guia de pecadores* (1556) do frei Luis de Granada, pode ser considerada uma categoria à parte e bastante específica em delito, na qual se agrupam os ataques contra a Igreja e o clero ou a falta da devida reverência aos mesmos que, muitas vezes, nada mais é que uma demonstração de raiva, grosseria, rusticidade, humor ou ignorância em matérias de fé, ou ainda indício de uma materialidade própria da religiosidade luso-brasileira ao se pensar no sobrenatural, tema ao qual voltaremos especialmente nos capítulos 2 e 3 dessa dissertação. O adjetivo “herética” envolve uma série de variáveis, entre as quais a obstinação do acusado de proferir alguma heterodoxia em defende-la ou ainda o conhecimento prévio do acusado de que sua proposição é desviante do dogma. C.f. SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. Tradução: Denise Bottman. EDUSC/Companhia das Letras. Bauru. 2009. Pp. 38-43; DALY, John S. *Pertinácia: Heresia Material e Formal*. 1999, trad. br. por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, <http://wp.me/pw2MJ-4a> de: “*Pertinacity: Material and Formal Heresy*”, <http://stuartbellamine.net/pertinacity.html> ; CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*. Madrid: Akal, 1982. Pp. 554-564.

visaram modernizar o Estado português tornaram possível o aumento da circulação de críticas a essa mesma unidade nos meios heterodoxos, sobre os quais o Santo Ofício exercitava cuidadosa vigilância.

Com relação à metodologia, entendemos que as possibilidades abertas pela micro-história ao estudo da documentação inquisitorial sejam as mais adequadas a esta pesquisa sobretudo, pelo caráter fragmentário dessas fontes. Nesse sentido, um trabalho importante é o de Natalie Zemon Davis sobre Martin Guerre. O trabalho trata da história de um famoso embusteiro do século XVI, Arnaud du Tilth. Na aldeia de Altigat, no Languedoc, França, du Tilth ficou por três anos se fazendo passar pelo camponês Martin Guerre. Esse último se mudara do País Basco com sua família para Languedoc, a contragosto, por volta do ano de 1528. Lá, casara-se com Bertrande de Rols, aos 14 anos. Mas, por volta de 1548, Martin desapareceu e foi, ao que tudo indica, para a Espanha. Lá, além de aprender o espanhol, entrou para o exército de Felipe II e lutou contra a França. E exatamente nessa guerra, Martin e Arnaud du Tilth têm suas trajetórias cruzadas no momento em que dois homens de Altigat trataram o segundo como o primeiro. Nesse momento, du Tilth teve a ideia de se passar pelo camponês, e o fez, enganando Bertrande e o restante da família de Martin. Quando o camponês voltou para a aldeia, o caso tornara-se escandaloso e du Tilth foi julgado e condenado à força¹⁰. Na verdade, essa obra surgiu como uma espécie de segunda etapa de um trabalho anterior da autora, realizado com o roteirista Jean-Claude Carrière e o diretor Daniel Vigne, na construção do roteiro do que seria o premiado filme *Le retour de Martin Guerre* (1983)¹¹. O que mais chamou a atenção nesse trabalho de Davis foi o fato de sua reconstituição ter sido feita com base em pouquíssimas fontes primárias. Ela não teve acesso aos autos do processo, que provavelmente já estão perdidos. As atas do processo contra Arnaud du Tilth, em Toulouse, foram perdidas. Natalie Zemon Davis teve de se contentar com reelaborações literárias sobre o mesmo. Suas informações provêm de relatos do juiz do caso, Jean de Coras, e de um observador do processo, Guillaume de Sauer. Os dois relatos são datados de 1561, ano seguinte ao da execução de du Tilth. Uma reconstituição feita a partir de

¹⁰ DAVIS, Natalie Zemon. O retorno de Martin Guerre. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

¹¹ O filme contou com Gerard Depardieu no papel do embusteiro Arnaud du Tilth. Recebeu o prêmio César, do cinema francês, em 1983, nas categorias trilha sonora, decoração, melhores cenários e melhores diálogos. Dominique Pinon foi indicado ao prêmio de revelação. Foi também indicado ao Oscar em 1985 na categoria melhor figurino. Além disso, recebeu diversas outras indicações e outros prêmios nos Estados Unidos e Inglaterra entre os anos de lançamento, 1983 e 1985. C.f. SILVA, Alberto Moby Ribeiro da. O retorno do retorno de Martin Guerre: Natalie Davis, cinema e história. In: BARROS, José D'Assunção (org.). Cinema-História. Rio de Janeiro: LESC, 2007, p. 87-118, e, em edição revista, em NÓVOA, Jorge & BARROS, José D'Assunção (orgs.). Cinema-História: teoria e representações sociais no cinema. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

relatos indiretos e fragmentados conduziu à autora a refletir sobre os critérios de cientificidade da história e a relação do historiador com as fontes.

Essa reconstituição do caso, feita por Davis a partir de fontes escassas, motivou uma crítica de Carlo Ginzburg, ressaltando no trabalho de Davis as possibilidades metodológicas da micro-história. Por um lado, Ginzburg lamenta-se pela quantidade de informações que a fonte judiciária poderia oferecer a uma estudiosa como Davis. Mas ela se desvia dessa limitação, procurando respostas a perguntas feitas por Jean de Coras e seus colegas do *Parlement de Toulouse*. A reconstituição dos fatos efetuada pelos juízes quinhentistas é substancialmente aceita por Davis, com uma exceção relevante. O *Parlement de Toulouse* considerou Bertrande, mulher envolvida nesse processo por bigamia, como inocente e como legítimo seu filho nascido da segunda união. Mas, segundo Davis, existem indícios de que a mulher percebeu imediatamente que o pretenso Martin Guerre era um estranho e não seu marido: se o aceitou como tal, o fez de livre vontade e não como vítima de um engano. Tal conclusão conjectural trouxe à historiografia uma questão polêmica: por um lado, alguns historiadores tendem a ver os camponeses e as camponesas deste período como quase que privados de liberdade de escolha. Eles poderão tomar a asserção de Davis, sobre a posição da camponesa em questão, como não generalizável. Dessa forma, a esposa de Martin Guerre seria uma camponesa excepcional, um acontecimento isolado dentro de seu contexto. Mas, segundo a autora, é a excepcionalidade do caso que lança luz sobre uma normalidade documentalmente imprecisa. Voltando para fontes do mesmo espaço e tempo em que o caso aconteceu, Davis analisou possíveis reações a situações análogas, bem como descortinou um mundo e uma realidade histórica que os contemporâneos de Bertrande e Guerre teriam sentido. Dessa forma, ainda que em algumas partes haja, de fato, alguma conjectura da autora, elas são solidamente ancoradas em vozes do passado, em fontes¹².

Sobre isso, Carlo Ginzburg conclui, dizendo que:

“O termo ‘invenção’ (*invention*) é deliberadamente provocatório, mas, vendo bem, desorienta. A investigação (e a narração) de N. Davis não se baseia na contraposição entre ‘verdadeiro’ e ‘inventado’, mas na integração, sempre assinalada pontualmente, de ‘realidades’ e ‘possibilidades’. Daí vem, no seu livro, a proliferação de expressões como ‘talvez’, ‘tiveram de’, ‘pode-se presumir’, ‘certamente’ (...) e assim por diante. Neste ponto a divergência entre a ótica do juiz e a do historiador torna-se clara. Para o primeiro, a margem de incerteza tem um significado puramente negativo, e pode conduzir a um *non liquet* - em termos modernos, a uma absolvição por falta de provas. Para o segundo, isso obriga a um aprofundamento da

¹² GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de ‘Il ritorno de Martin Guerre’, de Natalie Zemon Davis. In: A Micro-História e outros ensaios, p. 182.

investigação, ligando o caso específico ao contexto, entendido aqui como campo de possibilidades historicamente determinadas.”¹³

De acordo com Alberto Moby Ribeiro da Silva, o que a autora fez, ao auxiliar no roteiro do filme, foi um “risco calculado”: ao mesmo tempo que colocou em jogo seu prestígio acadêmico, colocou em questão a sua capacidade de, a partir de fontes históricas escassas e fragmentadas, ensaiar uma tentativa de narração, compreensão e explicação para um conjunto de acontecimentos. Revelou, fazendo coro a uma historiografia que conta com nomes como R. G. Collingwood e Carlo Ginzburg, aproximações entre os ofícios de detetive e historiador¹⁴.

Ginzburg analisou a obra de Davis atentando-se principalmente à aproximação dos métodos historiográfico e jurídico. No decurso do seu trabalho de colaboração para o filme sobre o caso de Martin Guerre, Davis, segundo Ginzburg, refletiu sobre “todos aqueles *talvez* e *pode ser* a que recorre o historiador quando a documentação é insuficiente e ambígua”¹⁵. Vendo o ator Roger Plachon experimentar as variadas entoações para o papel de juiz Coras, Ginzburg percebeu que Davis tinha à sua disposição um verdadeiro e apropriado “laboratório historiográfico”, laboratório este em que a experimentação não produzia provas irrefutáveis, mas sim possibilidades históricas. Por definição, a expressão “laboratório historiográfico” é metafórica, visto que ao historiador é vedada a produção de fenômenos temporalmente irreversíveis enquanto tais. Entretanto, esta característica não impediu outras ciências de recorrerem a possibilidades semelhantes, como a astrofísica e a paleontologia, elaborando critérios *sui generis* de cientificidade, fundados, sobre a noção de prova. Portanto, uma historiografia que pauta sua análise por possibilidades históricas, que complementem lacunas presentes nas fontes, não prescinde, em hipótese alguma, da prova: é à prova que se deve o aspecto “historicamente determinado”, é ela que confere a noção de cientificidade presente no ato de se buscarem complementos às lacunas documentais¹⁶.

Os vários *talvez* e *pode ser* que estão presentes nas fontes inquisitoriais, devidos aos vários silêncios e fragmentos com que o historiador se depara nessa tipologia de fonte, aproximam o fazer do historiador do método judiciário. De fato, ao historiador fica a necessidade de procurar formas de se cobrir as lacunas sem prescindir da prova. De acordo com Ginzburg, ao reconstituir trajetórias de homens e mulheres de condição não privilegiada,

¹³ _____. Provas e possibilidades à margem de ‘Il ritorno de Martin Guerre’, p. 183.

¹⁴ SILVA, Alberto Moby Ribeiro da. O retorno do retorno de Martin Guerre: Natalie Davis, cinema e história, p. 118.

¹⁵ GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de ‘Il ritorno de Martin Guerre’, pp. 179-180.

¹⁶ _____. Provas e possibilidades à margem de ‘Il ritorno de Martin Guerre’, pp. 181-182.

Davis estabeleceu uma contiguidade entre a ótica do historiador e a do juiz. Atas, processos, entre outros documentos acessíveis direta ou indiretamente, podem assim ser comparadas à documentação de primeira mão recolhida por um antropólogo no trabalho de campo e deixadas como herança aos historiadores do futuro. Ginzburg acrescenta que, evidentemente, além da distância cultural, existe uma diferença de objetivos e métodos entre as indagações dos historiadores e antropólogos de hoje em relação às de juízes e inquiridores do passado. Isso, no entanto, não impede que haja entre os dois pontos de vista uma parcial sobreposição, que nos é recordada no momento em que historiadores e juízes trabalham em contato direto, na mesma sociedade e em torno de dos mesmos fenômenos. Trata-se, assim, de um problema clássico – relação entre a indagação judiciária e a histórica –, que revela implicações teóricas e políticas diversas¹⁷.

A análise qualitativa da documentação inquisitorial e a subsequente reconstituição da realidade requerem o cotejo com outras fontes do mesmo contexto ou próximas. Com esse recurso, o historiador encontra caminhos para cobrir as lacunas e os silêncios da documentação inquisitorial. Conjecturas historicamente determinadas podem ser feitas mediante o recurso a outras fontes, eventualmente até mesmo extrapolando-se as balizas cronológicas e espaciais do problema pesquisado. Essas outras fontes, ocupando uma posição secundária na investigação histórica, tornam possível o levantamento de possibilidades historicamente prováveis e articuladas às informações presentes na documentação inquisitorial. Dessa maneira, a pesquisa pode ser conduzida sem incorrer no erro de realizar uma análise meramente descritiva e descontextualizada das fontes inquisitoriais, em que as diversas possibilidades, como os conflitos, negociações, relações de força ou estratégias dos envolvidos fiquem em segundo plano, em privilégio de fatos mais chamativos nela indicados.

Tendo abordado o problema, as balizas espaciais e temporais, os objetivos e métodos desta dissertação, podemos apresentar seus capítulos. No primeiro capítulo da dissertação, *A Tolerância religiosa como tema de análise histórica*, pretende-se realizar uma discussão bibliográfica e metodológica sobre o tema. Dividimos a discussão em três partes. Na primeira, pretendemos analisar a historiografia sobre a tolerância religiosa entre o início da Idade Moderna e as guerras de religião, no contexto das Reformas (católica e protestante), levantando algumas perspectivas e algumas polêmicas sobre definições e origens do debate sobre a tolerância religiosa no pensamento moderno. Na segunda parte, pretende-se localizar a discussão sobre a tolerância religiosa na historiografia sobre as Luzes, tendo em vista que suas

¹⁷ _____. Provas e possibilidades à margem de 'Il ritorno de Martin Guerre', pp. 182-183.

abordagens tendem a variar conforme as próprias definições cronológicas e espaciais fixadas por cada autor e corrente historiográfica para a Ilustração e para o papel dos filósofos, bem como em consonância com as vinculações que os historiadores buscam estabelecer entre, de um lado, o projeto iluminista e, de outro, o século XX e a contemporaneidade. Por fim, pretende-se focalizar como essa mesma discussão afeta as análises sobre a Ilustração-portuguesa. O objetivo central é apresentar a tolerância religiosa como historicamente construída – e não como um dado óbvio –, dialogando com a problemática discutida por Lynn Hunt sobre os direitos humanos, tangenciados pelo tema em foco.

No segundo capítulo, *Reformismo Ilustrado, Inquisição e tolerância*, pretende-se, primeiramente, contextualizar a realidade do Santo Ofício, entre a segunda metade do século XVII e seu ocaso, no início do XIX, recorte considerado pela historiografia como correspondente, respectivamente, ao auge do poderio da referida instituição e a seu irreversível declínio em Portugal. Em grande parte, esse declínio na repressão inquisitorial foi contemporâneo a uma série de reformas levadas a cabo após a ascensão do Marquês de Pombal como ministro de D. José I, reformas secularizantes, que incidiram em diversas instâncias da sociedade luso-brasileira e em suas instituições, entre as quais a Inquisição. Foram modificados diversos mecanismos de funcionamento, a função e o foco dos tribunais de fé, além de terem sido eliminados alguns dos dispositivos que, segundo Bartolomé Benassar, foram centrais para a difusão da “pedagogia do medo” nas Inquisições ibéricas. Dentro desse quadro, muitas proposições em defesa da tolerância religiosa estiveram bastante próximas de ações que mostraram pouco temor à Inquisição e de sua dessacralização como instituição basilar do Antigo regime português.

No terceiro capítulo, *O clero, as Reformas pombalinas e a tolerância religiosa*, seguiremos a discussão sobre a dessacralização do mundo que marca o fim do Antigo regime e as Reformas pombalinas que incidiram nas posições da clerezia na hierarquia social e nas suas posições tradicionais de destaque. A partir daí, analisamos alguns processos em que a defesa da tolerância religiosa se encontra nas recusas ou questionamentos aos sacramentos, da própria Igreja ou mesmo do papel do clero, tendo em vista discussões apresentadas pela historiografia em que se problematiza a proximidade ou não das blasfêmias e dúvidas heréticas com questionamentos mais amplos à intolerância institucionalizada na Idade Moderna.

Capítulo 1: A tolerância religiosa como tema de análise histórica

“I don't have faith in faith
I don't believe in belief
You can call me faithless
I still cling to hope
And I believe in love
And that's faith enough for me.”
(Rush, *Faithless*)¹

Ao longo deste trabalho, notamos pelo menos duas formas de analisar a tolerância religiosa como tema histórico presentes na historiografia sobre o tema. Um deles se pauta na análise do conceito *tolerância religiosa* enquanto tal, buscando-se defini-lo e delimitá-lo. Noutra forma de se pensar a tolerância religiosa historicamente, busca-se, ao invés de uma delimitação conceitual, uma investigação das relações sociais que abrangem a convivência entre credos, a transigência de majorias com minorias religiosas, o trato de ortodoxias com heterodoxias e ainda a presença, o entendimento ou ideias em torno da legitimidade do uso da violência nessas relações entre religiões e grupos religiosos, sem preocupação de uma rígida delimitação do conceito. Cada uma dessas opções traz respostas distintas à análise do historiador. A opção pela segunda forma de analisar será explicada ao longo deste capítulo.

1.1 Tolerância e o surgimento do Mundo Moderno

A hipótese central desta pesquisa é de que as reformas que se deram no período de Reformismo Ilustrado impactaram, de forma significativa, a difusão de representações sobre a tolerância religiosa no mundo luso-brasileiro, sem que se confunda tal situação com um incentivo à tolerância por parte das autoridades. Muito pelo contrário, essas reformas visavam proteger a unidade entre trono e altar. Entretanto, a orientação Ilustrada de tais reformas valorizou determinados aspectos do pensamento, da política e da religião que contribuíram indiretamente para a difusão de formas mais tolerantes no trato com a dissidência religiosa. Antes de analisar essa difusão e tais reformas, todavia, vamos abordar a tolerância religiosa

¹ “Eu não tenho fé na fé/ Eu não acredito nas crenças/Você pode me chamar de incrédulo/ Eu continuo agarrando-me à esperança/E eu acredito no amor/E essa fé é o bastante para mim”. LIFESON, Alex (compositor). *Faithless*. In: Rush. *Snakes and Arrows*. Nova Iorque: Atlantic Records, 2007. 1 cd. Faixa 9. Tradução livre.

como tema de análise histórica. Primeiramente, focalizaremos o surgimento com mais vigor da tolerância religiosa como problema para o pensamento ocidental no limiar da Modernidade. Em segundo lugar, abordaremos as discussões sobre o mesmo tema durante a Ilustração, bem como os vários modelos explicativos usados pela historiografia das Luzes incidem na análise desse tema. Por fim, trataremos da questão da tolerância religiosa na Ilustração luso-brasileira, com destaque para os usos e possibilidades da documentação inquisitorial, na qual as ideias heterodoxas, nas quais estavam as defesas mais veementes da tolerância, estão documentadas.

Quando se fala sobre o tema tolerância religiosa, algumas ideias óbvias podem vir à mente. De imediato, sobre a coexistência de diferentes credos e de grupos que os professam. Disso surge um problema similar ao que Lynn Hunt discute sobre as referências que aparecem nos discursos acerca da temática dos direitos humanos. É o que ela chama de “paradoxo da auto-evidência”. De acordo com a historiadora norte-americana, esse paradoxo surge no fato do termo *direitos humanos* aparecer nos discursos quase sempre como algo óbvio, auto-evidente e universal, mas, ao mesmo tempo, surgir apenas em lugares e épocas específicas e, ainda, necessariamente ser afirmado por indivíduos ou grupos ao longo da História. É um tema recorrente, repleto de discussões, contradições, construções e desconstruções ao longo do tempo². Da mesma maneira, o termo *tolerância religiosa* traz consigo um risco de um paradoxo similar. Embora seja um termo evocado, muitas vezes, como auto-evidente, é objeto de discussões e disputas. Para se demonstrar isso, é necessário historicizá-lo, isto é, ver a tolerância religiosa como uma construção histórica. É assim que a historiografia a respeito do tema o discute, levando em conta a sua complexidade e os diversos processos históricos dentro dos quais aparece como problema.

Henry Kamen, em *O Amanhecer da Tolerância* (1968), parte de uma definição de tolerância religiosa num sentido mais lato, entendendo que ela seria uma forma de concessão de liberdade àqueles que estão em desacordo em matéria de fé, que também é considerada como parte de um processo histórico, que conduziu a um desenvolvimento gradual da liberdade humana³. Mas a qual processo histórico ele se refere? Nesse ponto, o autor está de acordo com grande parte da historiografia que localiza o século XVI como ponto crucial de discussão da tolerância como problema para o pensamento ocidental, precisamente no

² HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. Tradução: Rosaura Eichenber. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. Pp. 18-20.

³ KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância. Tradução: Alexandre Pinheiro Torres. Editorial Inova Ltda. Porto, 1968. P.9.

contexto das Reformas protestante e católica. À “era da Reforma” e ao legado do Renascimento, o autor atribui o que chama de “Amanhecer da tolerância”. Segundo Kamen:

De duas maneiras se deve considerar o ímpeto racionalista do Renascimento como relevante para o amanhecer da tolerância: em primeiro lugar, levou a um sentimento anticlerical ou não clerical usualmente identificado com o espírito secular; em segundo lugar, levou a uma busca de valores humanos universais e daqui a uma atitude mais amável em relação àqueles que divergiam em matéria de religião⁴.

As rupturas no seio da cristandade europeia nesse século trouxeram consigo (e fizeram parte de) uma série de problemas de ordem política, filosófica e teológica: sem a unidade na pretensa universalidade da Igreja Católica Apostólica Romana, a convivência entre pessoas e grupos que professassem credos distintos, sob a mesma autoridade civil, passou a ser um problema mais urgente e amplamente discutido. Alguns autores entendem que, no processo para se contornar o caos instaurado com as guerras de religião, esteve o cerne da formação do Estado moderno. Segundo Reinhart Koselleck, por exemplo, o Estado moderno chegou a seu pleno desenvolvimento na busca por formas de superar as referidas guerras de religião. De acordo com o autor, as guerras religiosas na Alemanha e França, decorrentes das reformas protestantes, tornaram necessária a busca de alguma alternativa que acabasse com elas, envolvendo formulações de natureza religiosa e política. Depois de 30 anos de sangrentos conflitos entre grupos religiosos em distintos Estados nacionais, as monarquias foram capazes de perceber que poderiam fazer do princípio de igualdade religiosa a base para a paz, o que foi recebido com horror pelos setores mais ortodoxos dos partidos religiosos⁵. E com os éditos de tolerância, como o de Nantes (1598) e os tratados de paz de Münster e Osnabrück⁶, vigorou a base jurídica internacional da tolerância até a Revolução Francesa.

Configurou-se aí uma nova hierarquia entre política e religião, em que a primeira determinou algumas liberdades e certa tolerância em relação à segunda, em função de se manter a paz civil e de se conservar o Estado⁷. Nesse processo, conforme explica Catarina da Costa Amaral, ocorreu a junção de três fatores: o primeiro foi a redefinição da autoridade secular, antes emanada da Igreja, e que passou a emanar da soberania, marca distintiva do rei;

⁴ _____. O amanhecer da tolerância, p. 24.

⁵ KOSELLECK, Reinhart. Futuro e Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC-Rio, 2006. P.27.

⁶ A chamada “Paz de Vestfália”, de 1648. Refere-se ao processo que marcou o fim de diversas guerras iniciadas no século XVI e, ainda, ao reconhecimento, por parte do Sacro Império Romano Germânico, das Províncias Unidas, atual região dos Países Baixos, e da Confederação Suíça. Sobre esse assunto, ver em: MARTINA, Giacomo. La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Volume II: Epoca del Absolutismo. Lo tradujo al castellano: Joaquin L. Ortega. Ediciones Cristandad. Madrid, 1974. P. 166; MAGNOLI, Demetrio. História da Paz. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

⁷ KOSELLECK, Reinhart. Futuro e Passado, p.28.

um segundo fator foi que o objetivo da monarquia passou a ser a defesa da paz e do bem comum, e não mais da unidade religiosa ou a salvação das almas dos súditos; e um terceiro, junção dos dois primeiros, foi a defesa da abolição provisória da unidade religiosa, de forma a se conseguir a paz civil⁸. A necessidade levou à construção de uma nova estrutura para a relação entre o Estado monárquico e seus súditos, cuja unidade não era dada pela religião, e a autoridade não era mais dada pela Igreja⁹.

Dessa forma, a historiografia tende a relacionar o surgimento da tolerância religiosa como problema para o pensamento ocidental como parte de um longo e lento processo de secularização dos Estados nacionais, iniciado com as Reformas e com o surgimento do Estado moderno. Essa relação, entre a incipiente secularização dos Estados nacionais europeus e a ampliação dos debates sobre a tolerância religiosa, também perpassa alguns questionamentos dos dogmas, o anticlericalismo, bem como certo relativismo religioso, identificados pela historiografia no pensamento quinhentista. Alan Lavine, por exemplo, defende que fatos como a conquista da América, as mencionadas rupturas na cristandade com as Reformas, assim como as descobertas científicas feitas por Copérnico, Kepler, Galileu, Giordano Bruno, entre outros, abalaram algumas certezas existentes no período e difundiram um espírito crítico e cético, que marcou o século XVI e que conduziu diretamente a ideias sobre a tolerância religiosa¹⁰. Em seu estudo, Levine identificou nas raízes no ceticismo, em autores como Montaigne, alguns projetos de tolerância religiosa. Tais projetos foram impactantes na vida social e política. Stuart Schwartz também concorda que ideias que favoreciam o questionamento racional da religião, dos dogmas, da hierarquia eclesiástica ou da repressão inquisitorial, entre outros questionamentos em matéria de fé, acompanhavam muitas vezes a defesa do tolerantismo ao longo da Idade Moderna. Embora pessoas que faziam essa defesa, geralmente, não negassem a existência de Deus e, por vezes, a afirmassem de forma que ultrapassava as restrições de qualquer religião revelada, compreendendo perspectivas mais universalistas nas suas proposições, contidas nos processos inquisitoriais, muitas vezes indicavam alguma forma de ceticismo¹¹. Quentin Skinner já observa uma discussão similar na França durante a crise huguenote, que culminou no massacre dos mesmos em 1572, na

⁸ AMARAL, Catarina Costa d'. A invenção da tolerância: política e guerras de religião na França do século XVI. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. P.10.

⁹ _____. A invenção da tolerância, p. 20.

¹⁰ LEVINE, Alan. Introduction: the prehistory of the toleration and varieties of skepticism. In: LEVINE, Alan (ed.). Early modern skepticism and the origin of toleration: application of Political theory (series editor). New York, Oxford, Lanham, Boulder: Lexington Books, 1999. P. 10.

¹¹ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009. Pp. 121-123.

conhecida “Noite de São Bartolomeu”¹². No período das guerras civis motivadas pelos partidos religiosos na França quinhentista, surgiram no meio da intelectualidade diversas publicações em que se apresentava a imposição de uma universalidade religiosa como um erro político e mesmo moral. Entre os humanistas do período, surgiu uma argumentação cética, e um tanto relativista, de que a imposição religiosa e a consequente perseguição de grupos heterodoxos se baseavam na presunção de certeza sobre uma matéria absolutamente incerta – a religião. Assim, jamais haveria qualquer certeza irrefutável a ponto de sustentar-se racionalmente a imposição de um credo. Essa linha de argumentação foi apresentada por pensadores como Jean Bodin, Sebastian Castellio, entre outros¹³. Levine ainda considera que, entre os humanistas europeus do quinhentos, havia uma discussão em torno da tolerância religiosa como princípio moral. Para ele, em alguns autores como Nicolau de Cusa, Marsilio Ficino e Pico de Mirandola, a tolerância era apresentada como sendo um mecanismo para a realização da unidade religiosa. Segundo essa premissa otimista, todos os credos teriam algo a contribuir para o conhecimento da verdade em matéria de fé e, por isso, deveriam ser tolerados. Trata-se de uma linha de pensamento que se assemelha à de Erasmo de Roterdã, no século XVI, que almejava também a busca da reconciliação dos protestantes no seio da Igreja católica por meio da tolerância religiosa, ainda que temporária¹⁴.

Se por um lado a historiografia considera o século XVI como um marco da discussão sobre a tolerância religiosa no Ocidente europeu, por outro, não desconsidera aquilo que podemos chamar de “antecedentes” dos debates sobre a tolerância religiosa, anteriores às Reformas. Alan Levine e Henry Kamen, embora também tenham o século XVI como o marco de referência para essa discussão, observam, já em Roma na Antiguidade tardia, que os cristãos mobilizavam uma série de argumentos que remetiam ao que posteriormente constituiu parte do repertório dos defensores de formas mais moderadas no trato com as diferenças religiosas. Esse repertório era composto por diversos pontos, tais como: a separação do poder secular do eclesiástico, baseada na interpretação do Novo Testamento¹⁵; o princípio da

¹² Famoso massacre de protestantes ocorrido na França em agosto de 1572, cerca de dois anos após a assinatura do tratado de paz de Saint-Germain, pelo qual a rainha Catarina de Médici havia oferecido uma trégua aos protestantes. Quentin Skinner defende que entre o tratado de paz, o massacre e o final do século XVI, com o Édito de Nantes, houve um contexto em que alguns pensadores humanistas observaram, nas negociações entre os partidos religiosos, possibilidades de tolerância religiosa. Elas aparecem nas obras e discursos políticos do período. SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Pp. 513-527.

¹³ _____. As fundações do pensamento político moderno, pp. 517-522.

¹⁴ LEVINE, Alan (ed.). Early modern skepticism and the origin of toleration, p.9.

¹⁵ Por exemplo, a passagem dos evangelhos: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Evangelho de São Mateus, capítulo 22, versículo 21. Disponível em: <http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-mateus/22/> acessado em 01/04/2014.

falibilidade humana, presente em São Paulo, que foi retomado por pensadores como São Cipriano e Orígenes, assentado no argumento de que somente Deus é capaz de julgar em matéria de fé e que o homem não poderia fazê-lo devido à sua propensão a falhar; o argumento baseado na crença e na fé, pelo qual se defende que, se o homem é forçado a crer, não teria uma fé verdadeira; e, finalmente, os argumentos baseados no amor e na caridade cristãos, também apropriados das cartas de São Paulo, retomados, entre outros autores, por Isidoro de Sevilha, segundo os quais os verdadeiros cristãos deveriam se dirigir aos fracos, rústicos e não conversos, com amor e não violência. Reinterpretou-se tal princípio para incluir também os descrentes e hereges¹⁶. Assim, ambos consideram que boa parte das discussões sobre a tolerância religiosa surgidos no século XVI sintetizou e reelaborou princípios cristãos, contidos nas obras de grandes teólogos e mesmo nas Escrituras. Dessa maneira, não há uma incompatibilidade tão clara entre, de um lado, matrizes mais céticas e racionalistas e, de outro, matrizes de origem cristã na defesa da tolerância religiosa ao longo da Idade Moderna.

Mas a maior divergência historiográfica remete à questão de sobre quando a tolerância religiosa foi mobilizada como virtude moral ou somente como instrumento político pragmático, para se contornar as guerras de religião. Segundo os já mencionados Kamen e Quentin Skinner, no humanismo europeu, encontramos algumas discussões sobre a tolerância religiosa nas obras de diversos pensadores da Reforma protestante. Erasmo de Roterdã é, muitas vezes, tido pela historiografia como um dos grandes defensores da tolerância religiosa. Vários autores consideram que o fio condutor da obra desse pensador diz respeito à instauração da paz; segundo Erasmo, para alcançá-la, seria preciso eliminar os conflitos militares e intelectuais, especialmente em suas formas mais corrosivas, que são os embates religiosos¹⁷. O historiador positivista brasileiro Ivan Lins¹⁸ atribui esse pacifismo a uma postura “neutra” do pensador no período das guerras de religião. Lins aproximou, de forma um tanto quanto anacrônica, as concepções religiosas de Erasmo de Roterdã às concepções deístas, ao afirmar que o pensador holandês “pretendia conservar o catolicismo transformando-o e adaptando-o às tendências modernas, mas que deviam ser mantidas, suas linhas mestras, purificadas, tanto quanto possível”, em relação ao que teriam “do teologismo

¹⁶ C.f. KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância, pp. 9-10; LEVINE, Alan (ed.). Early modern skepticism and the origin of toleration, pp. 10-19.

¹⁷ PANTUZZI, Silvia. O Soldado de Cristo não vai à guerra. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 01/11/2013. Disponível em < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/o-soldado-de-cristo-nao-vai-a-guerra>>. Acessado em 11/04/2014.

¹⁸ PAIXÃO, Carlos Jorge. Positivismo Ilustrado no Brasil. *Revista Trilhas*, Belém, v.1, n.2, p. 56-65, nov, 2000. P. 58.

medieval”. Assim, atribuía a Erasmo uma concepção de um Deus quase destituído de atributos morais e intelectuais, reduzindo a uma:

Fôrça Infinita e Indefinível, causa cega dos fenômenos do universo. Um dos elementos adequados a religar os homens em torno de tal programa supunha ele ser o humanismo, isto é, o cultivo das boas letras, sobretudo antigas¹⁹.

Também sobre Erasmo, Huizinga, na sua consagrada obra sobre esse pensador, afirma que suas ideias tiveram um enorme significado para ideais de paz e tolerância. Erasmo de Roterdã teria sido o primeiro enunciador da crença na educação visando à perfectibilidade humana, que se realizaria na obtenção de formas de sociabilidade em que reinassem benevolência, paz e tolerância. Além disso, suas ideias e convicções seriam uma espécie de “anúncio” de ideais de tolerância dos séculos posteriores. Huizinga afirma que Erasmo influenciou diversas correntes de pensamento dos séculos XVI, XVII e XVIII, sendo por isso um precursor do pensamento moderno. Isso porque pensadores como Rousseau, Herder, Pestalozzi e outros posteriores a Erasmo, em várias de suas obras, retomaram o princípio erasmiano de que educação moral e tolerância geral podem fazer a humanidade progredir²⁰.

Kamen, por sua vez, concorda com a existência desses ideais de tolerância e pacifismo na obra de Erasmo, sem, no entanto, ligá-los à gênese de ideais posteriores. O autor destaca, por exemplo, que o pensador holandês atacou a questão do uso da violência para se suprimir a heresia a partir da interpretação dos evangelhos, em especial a parábola do joio e do trigo²¹. Na interpretação de Erasmo, segundo Kamen, “os servos que querem arrancar o joio antes do tempo são os que pensam que os falsos apóstolos e heresiarcas devem ser suprimidos pela espada e castigo corporal”, e completa dizendo que “(...) o dono do campo não deseja a sua destruição; deseja antes que o joio seja tolerado no caso de poder vir a tornar-se trigo”. Assim, na interpretação de Kamen, as bases de tolerância na obra de Erasmo eram sustentadas no reconhecimento do livre arbítrio, aliado a um pendor racionalista e a uma postura crítica em relação ao exclusivismo da Igreja. Trata-se de uma tolerância sem a qual não se poderia assegurar a paz religiosa e a harmonia dentro da cristandade, pela qual Erasmo de Roterdã ansiava²².

¹⁹ LINS, Ivan. Erasmo, a renascença e o humanismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. (Coleção perspectiva do homem. Série Filosofia, 20). PP. 203-205.

²⁰ HUIZINGA, Johan. Erasmus and the Age of Reformation. Ed. Harper Torchbook. London, 1957. E book. Produced by John Hagerson, Juliet Sutherland, David King and the Online Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net> PP. 191-193.

²¹ Evangelho segundo São Mateus, cap. 13, versículos 24-30; 36-43. Disponível em: <http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-mateus/22/> acessado em 01/04/2014.

²² KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância, pp. 26-31.

Mario Turchetti questiona se a tolerância religiosa é ou não um aspecto do pensamento erasmista. Com base na análise dos anseios do referido pensador pela harmonia e paz na cristandade, o historiador suíço analisou os conceitos de “concordia” e “tolerância” em matéria religiosa no século XVI, estabelecendo uma clara diferença entre ambos. Para tanto, analisou uma publicação anônima de 1599 acerca do Édito de Nantes, conhecido como *De la concorde de l’Estat*. Turchetti. Em termos metodológicos, Turchetti dividiu sua análise em dois momentos distintos: primeiramente, buscou analisar fontes anteriores a esta principal para fundamentar sua explicação histórica. Segundo o autor, nessa etapa da pesquisa, ganha destaque a necessidade de que se entenda o modo de utilizar o vocabulário nas fontes, pois as palavras indicam ideias, conceitos e pensamentos que pertencem às pessoas do período em questão. Ao historiador, concluiu Turchetti, importa saber o que significam as palavras e as ideias a que estão atreladas às circunstâncias da época a ser estudada²³. No segundo momento, o da explicação histórica, exige-se do historiador que privilegie as fontes contemporâneas ao período estudado ou que o precedam. O uso das fontes de períodos posteriores não é mais que complementar. Dessa forma, o autor analisou as ideias políticas que permeavam os debates entre as pessoas que fizeram o Édito de Nantes, sem lhes atribuir noções de fatos ou de conjunturas que lhes sucederam, como as do século XVII, que culminaram na supressão do Édito²⁴.

Analisando o mencionado texto anônimo e cotejando suas informações com outras fontes temporal e espacialmente próximas, o autor concluiu que os éditos de pacificação, com destaque ao de Nantes, de 1598, foram resultados do triunfo do projeto do grupo dos *politiques*²⁵ na França, que defendiam a “concordia” religiosa como um mecanismo de se reestabelecer a unidade do reino, que em si é um bem e que garante a sua grandeza perante os demais. A garantia da grandeza do Estado seria o mecanismo para restaurá-lo da miséria decorrente das guerras e, assim, se criarem condições para que um dia se reestabelecesse a

²³ TURCHETTI, Mario. L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçue l’anonyme *De la concorde de l’Estat*. Par l’observation des *Edicts de Pacification* (1599). In: Michel Grandjean & Bernard Roussel (éd). *Coexister dans l’intolérance. L’Édit de Nantes (1598)*. Genève: Labor et Fides, 1998. P. 94.

²⁴ _____. L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçue l’anonyme *De la concorde de l’Estat*. p. 95.

²⁵ Na análise do autor, os *politiques* não se identificavam especificamente como um partido (no sentido do Antigo Regime, entendido como “divisão de um todo” mais ou menos organizado em torno de confissões religiosas e projetos políticos em comum), mas eram frequentemente identificados com o grupo que defendia a tolerância religiosa provisória como forma de se reestabelecer a paz civil na França. Nos debates do período, também foram ressaltados pelo autor aspectos pejorativos atribuídos aos *politiques*, como o de serem pessoas indiferentes à fé e que querem a paz civil a qualquer custo, ainda que isso implicasse em negociação com grupos que professam religiões reformadas (os *politiques* também se identificam como um grupo católico moderado) ou, ainda, entram em contradição com as ordens do príncipe. C.f. TURCHETTI, Mario. L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçue l’anonyme *De la concorde de l’Estat*, p. 105.

unidade da Igreja. De fato, segundo Turchetti, constituiu-se no período uma hierarquia segundo a qual a unidade do reino é mais urgente que a da Igreja, o que justifica a defesa dos éditos de pacificação²⁶. Com isso, seria estabelecida uma tolerância religiosa que, além de temporária, seria instrumental e pragmática. Eis a diferença entre “concórdia” e “tolerância religiosa” para este autor: para ele, tolerância em matéria de religião caracteriza-se como a legitimação das diferenças presentes em um dado ambiente, o que, segundo ele, era estranho ao pensamento da Europa quinhentista.

Para Turchetti, a “concórdia” era, no século XVI, a ideia de transformação das diversidades em unidade. Em pensadores como Erasmo de Roterdã, o historiador suíço não identificou traços da tolerância religiosa e, sim, da concórdia, por conta de sua conotação de mecanismo de reconciliação entre as religiões e igrejas. Para ele, “de fato, no século XVI a concórdia religiosa chama e sublinha especialmente a unidade, *unum cor*, um só coração, como havia dito Erasmo, na exclusão da diversidade”, enquanto “a tolerância prevê e legitima a diversidade”²⁷.

Turchetti explica que, na obra de Erasmo de Roterdã, a questão da tolerância tem sido frequentemente mal interpretada pela historiografia, que incorre em um “pavoroso anacronismo” à medida em que lida com a tolerância religiosa conforme a entendemos na contemporaneidade²⁸. Turchetti define a tolerância religiosa como uma atitude psicológica que consiste em admitir, em outros indivíduos ou grupos com os quais se convive, formas de pensar e agir diferentes das adotadas por si, ou oficialmente, no caso de um Estado. É sinônimo de compreensão, indulgência e condescendência em matérias de política, filosofia, religião, entre outras²⁹. Em matéria religiosa, continua, a tolerância pode ser dividida em tolerância civil e tolerância teológica. A primeira consiste na liberdade outorgada pela lei de se praticar uma religião distinta da religião oficial, e a segunda, na admissão de opiniões doutrinárias não consideradas essenciais³⁰. Dessa forma, o autor considera que o termo “tolerância religiosa” não deve ser utilizado para se referir às ideias de Erasmo de Roterdã, mas, sim, o termo “concórdia”, já que ele engloba de forma mais apropriada o projeto do reformador holandês de convivência entre grupos religiosos diferentes. Em sua obra, Erasmo

²⁶ _____. L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçu de l’anonyme *De la concorde de l’Estat*, p.110-111.

²⁷ _____. L’arrière-plan politique de l’édit de Nantes, avec un aperçu de l’anonyme *De la concorde de l’Estat*, p. 113.

²⁸ TURCHETTI, Mario. Une question mal posée: Érasme et la tolerance. L’idée de Sygkatabasis. Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance. Tome LIII. 1991, n° 2. s/l. P. 395.

²⁹ _____. Une question mal posée: Érasme et la tolerance, p. 381.

³⁰ _____. Une question mal posée: Érasme et la tolerance, pp. 381-382.

pregava um tratamento jurídico mais moderado com hereges simples³¹, excluindo as penas corporais e de morte. Essa moderação teria, segundo Turchetti, a finalidade de reconciliação das igrejas, voltando a ser apenas uma. Trata-se de um reestabelecimento da unidade que marca toda a sua teoria eclesiológica³². A coexistência entre religiões não seria, dessa maneira, baseada na admissão da legitimidade de existência da diversidade religiosa; pelo contrário, seria funcional, apenas um meio para se viabilizar, através da moderação no tratamento, a supressão da heresia e retomada da unidade³³.

A análise semântica feita por Mario Turchetti, com objetivo de se investigar o conceito de tolerância religiosa, sua origem e desdobramentos, contudo, guarda alguns limites que precisam ser destacados. Catarina da Costa Amaral, por exemplo, em sua tese de doutorado, articula suas críticas ao autor em três frentes. Em primeiro lugar, ela não concorda com a consideração de Turchetti de que os éditos do final do XVI não significaram uma experiência verdadeira de tolerância religiosa, por não se tratar de um reconhecimento da legitimidade da existência de mais de uma confissão debaixo de uma mesma autoridade monárquica. Embora temporária, diz, Amaral, a dualidade foi reconhecida e legitimada pelo édito real. Dessa forma, ainda segundo ela, no século XVI desenvolveu-se uma dinâmica sobre a convivência entre confissões religiosas diversas visando à paz social e ao bem comum³⁴. Em segundo lugar, Amaral considera que o debate conceitual travado por partidários da tolerância e da concórdia se deu *a posteriori* e não no contexto de produção das fontes. Tal debate tem sua principal relevância não para se compreender as noções de tolerância do período, mas no debate bibliográfico e no posicionamento do historiador sobre ele. E em terceiro lugar, Amaral critica as conclusões obtidas sob a perspectiva metodológica adotada por Turchetti, tomando-as como produto de uma análise semântica sujeita às imprecisões devido à escrita das línguas vernáculas no período, o que faria a análise assumir ainda contornos mais complexos. Completa dizendo que essa busca pela origem da conceituação de tolerância pode limitar a leitura e as conclusões do historiador, levando-o a anacronismos e teleologias³⁵.

Ademais, essa busca por um conceito por meio dessa análise semântica se centra em debates eruditos e, por isso, dificilmente alcançaria relações entre pessoas de grupos menos intelectualizados. Neles, ainda menos que em pensadores como o mencionado Erasmo de

³¹ Que fossem moderados, não sediciosos. Isso excluiria grupos mais radicais como, por exemplo, os grupos anabatistas mais radicais.

³² TURCHETTI, Mario. Une question mal posée: Érasme et la tolerance, p. 383.

³³ _____. Une question mal posée: Érasme et la tolerance, p. 386.

³⁴ AMARAL, Catarina Costa d'. A invenção da tolerância, p.15.

³⁵ _____. A invenção da tolerância, p.16.

Roterdã, ou Sebastian Castellio, Jean Bodin e outros do século XVI ou posteriores, as formas de conviver e de reconhecer alguma legitimidade na diversidade religiosa pouco seriam alcançadas. Até porque, como já foi dito acima, essas formas de convívio e reconhecimento mútuo de liberdades em matéria religiosa articulam argumentos de matrizes diversas, surgidas em meios intelectuais, de interpretações, heterodoxas ou não, de princípios cristãos, da tradição e da memória populares, entre outros aspectos. Isso fica muito claro quando observamos contextos diferentes do francês, como no mundo ibérico. A heterodoxia, bem como as discussões eruditas e as representações em torno da diferença religiosa, que remetem à memória em torno da convivência medieval de três religiões na Península, oferecem mais elementos que, articulados, nos levam a entender melhor as formas da tolerância religiosa nesse contexto. A historiografia sobre tolerância religiosa em Portugal, Espanha e em suas colônias mostra um quadro bem distinto. Verificam-se, nas fontes e na historiografia, um constante entrecruzamento de ideias e proposições, que articulam elementos diversos. Dentre tais elementos, estão: os que remetem à tradição e à memória do convívio secular das três religiões do livro (o Islã, o Cristianismo e o Judaísmo); os presentes nas percepções soteriológicas, cosmológicas e sociais da religião; os diálogos entre a religiosidade e os debates teológicos e filosóficos sobre questões como as da salvação e do tratamento aos dissidentes da fé católica; as discussões em relação à presença e à atuação do Santo Ofício. Tais entrecruzamentos dificilmente seriam percebidos caso fossem procurados nas fontes aquela distinção conceitual defendida por Mario Turchetti. Pelo contrário, as particularidades ibéricas ou das colônias poderiam passar despercebidas, sendo exemplos o lugar dos cristãos novos ou do Santo Ofício nesses debates.

Nesta pesquisa, primordialmente, serão utilizadas fontes inquisitoriais. Na análise delas, o objetivo é precisamente o de perceber os entrecruzamentos de ideias, tradições e representações em torno do que as pessoas, que aparecem na documentação, entendem como formas de defesa da diversidade religiosa. Isto requer que apresentemos algumas particularidades, analisadas pela historiografia sobre a Península Ibérica em relação às formas de tolerância religiosa. Tais particularidades se evidenciam nos tratados filosóficos e teológicos, nas proposições de populares documentadas pelas fontes inquisitoriais. No contexto ibérico, certa defesa da tolerância religiosa baseia-se na tradição e na religiosidade popular, ou mesmo na defesa de formas mais moderadas de tratamento da dissidência religiosa.

Em Portugal, podemos ver alguma defesa da tolerância religiosa, ainda no século XVI, no que Stuart Schwartz chama de *pelagianismo rústico*. Essa, segundo o autor, foi uma forma de tolerância bem particular da Península Ibérica, baseada na memória da convivência entre católicos, muçulmanos e judeus durante gerações, até as expulsões e o estabelecimento do Santo Ofício. Defendia-se que a misericórdia divina salvaria a todos, expressa nas fontes inquisitoriais muitas vezes pela fórmula “cada um se salva dentro de sua própria lei, o judeu na de Moisés, o mouro na Maomé, e o católico na de Cristo”³⁶. Nas falas de indivíduos anônimos, registradas nos processos inquisitoriais, evidenciam-se as suas “ideias heterodoxas, da dissidência popular e das dúvidas contestatórias das ideias universalistas e potencialmente hegemônicas”, manifestações de tolerância religiosa que sobreviveram em um contexto hostil, em presença dos Tribunais do Santo Ofício³⁷.

Também analisando processos inquisitoriais, como os dos primos Alberto Flamengo e João Adrião, denunciados na mesa de visitação do Santo Ofício à Bahia (1591-1593), Adriana Romeiro observa, nas proposições, características de uma religiosidade popular, que indicava um clamor por um Deus mais misericordioso e por uma convivência mais pacífica entre credos distintos, que rompia com a intolerância que marcou o limiar da Idade Moderna. Essas proposições, de certa forma, alinhavam-se às ideias universalistas em matéria de religião defendidas por pensadores como Montaigne e Sebastian Castellio³⁸.

Henri Kamen é um dos autores que mostra a tolerância ibérica remetendo à memória dos séculos de convivência entre as mesmas três comunidades religiosas já mencionadas quando da ocupação islâmica na Península³⁹. Segundo o autor, a tolerância na Península Ibérica é tradicionalmente identificada com o cenário medieval da *convivencia* entre as culturas católica, muçulmana e judaica, não no sentido de um convívio absolutamente pacífico, mas construído em cima da noção compartilhada pelas respectivas comunidades de se administrar e contornar os conflitos entre elas, diferentemente de uma convivência que deva ser idealizada ou mitificada. Ocorreram, nesse cenário, diversos excessos de intolerância e de hostilidade cultural e religiosa. Todavia, em alguns períodos mais pacíficos, houve algum clamor por tratamentos mais moderados com grupos minoritários e, muitas vezes, heréticos⁴⁰. Embora Kamen reafirme que não se deve superdimensionar a tolerância na Espanha no

³⁶ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, pp. 15-17 e p. 65.

³⁷ _____. Cada um na sua lei, p. 135.

³⁸ ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp, 1991. Pp. 150-167.

³⁹ KAMEN, Henri. Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition. In: *Sixteenth Century Journal*, vol. 19, nº. 1. (Spring, 1888), pp. 3-23.

⁴⁰ KAMEN, Henri. Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain, p. 4.

princípio da Idade Moderna, ao examinar as opiniões de pensadores espanhóis que discutiam a legitimidade do Santo Ofício, as conversões e o tratamento justo dos hereges, percebe que os problemas oriundos de se viver em uma comunidade multicultural, multirracial e multirreligiosa possibilitaram o surgimento de opiniões alternativas à tradicional, aquela que defendia a supressão da heresia por meio da força. Trata-se, dessa forma, de debates que enfatizam certa continuidade da tradição ibérica de convivência com a dissidência religiosa⁴¹.

Da mesma forma, nas críticas diversas ao Santo Ofício, observamos, por vezes, formas de defesa de alguma diversidade confessional. Aparece, por vezes, a proposição que associa a trajetória dos mortos e perseguidos pela Inquisição aos Santos Mártires, já que morriam na fé e sem culpa, proposição esta que ecoa ideias erasmistas⁴². Um exemplo importante, nesse sentido, é a famosa *Crônica do Felicíssimo Rei Dom Manuel*, feita por Damião de Gois. No capítulo CII, da primeira parte da crônica, Damião de Gois narra com tons de reprovação o massacre acontecido em Lisboa contra os cristãos-novos, em 1506. Na sua narrativa, que começa com o episódio em que “um frade no mosteiro de São Domingos, em uma capela chamada de Jesus”, dizia ter visto um sinal milagroso em crucifixo, que foi posto em dúvida por um cristão-novo, que segundo Gois dizia que aquilo “parecia apenas uma cadeia”. Prontamente, continua a narrativa o humanista Damião de Gois, incitado pelos frades, “alguns homens baixos” tiraram o cristão-novo da capela pelos cabelos e o mataram, depois queimando seu corpo no Rossio. Depois disso, “essa turma de maus homens & frades, que sem temor de Deus andavam pelas ruas concitando o povo a esta tamanha crueldade” contra os cristãos-novos, continuaram o massacre que, segundo destaca Gois, teve participação de estrangeiros, motivados pelos frades dominicanos e também serviu de pretextos para cristãos-velhos “portugueses encarniçados neste tão feio e inumano negócio (...) por ódio e malquerença a Cristãos, para se vingarem deles, davam a entender aos estrangeiros que eram Cristãos-novos, e nas ruas ou em suas casas os iam assaltar e os maltratavam”⁴³. A repercussão dessa crônica, somada a suspeita de protestantismo que recaia sobre Damião de Gois lhe valeu um processo na Inquisição⁴⁴. No mesmo ano de 1506, porém anterior aos distúrbios, Gil Vicente fez uma pregação à Rainha D. Leonor, esposa de D. João II, em que,

⁴¹ KAMEN, Henri. *Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain*, p. 20.

⁴² SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, p. 135 e também em MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821). A Esfera dos Livros*. 1ª edição. Lisboa, 2013. Pp. 51-52.

⁴³ GOIS, Damião de. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel composta per Damiam de Gois, Diuidida em quatro partes....* - Em Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566-1567. Pp. 228-229. Disponível em <<http://purl.pt/14704/>>. Acessado em 19/12/2014.

⁴⁴ C.f. PAIVA, José Pedro. Católico sou, não luterano: o processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In: SERRÃO, José Vicente. *Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo*. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 2002. Pp. 20-42.

entre outras coisas, defendeu a conversão pacífica dos judeus e condenou o uso da força na cristianização:

Es por demás, édir al judio
Que sea Cristiano em su corazó...
Es por demás, buscar perfection
adonde, el amor de dios está frio.

También está llano,
que es por demás, al que es mas Cristiano,
doctrina de Cristo, por fuerza, ni ruego...
Es por demás, la candela al ciego,
y consejo al loco, y don al villano⁴⁵.

É uma fala de Gil Vicente que mostra um lado complexo da condução dos cristãos-novos em Portugal no início do século XVI. Por um lado, havia um discurso de grande ódio, como o manifesto no massacre de 1506. Por outro lado, ainda que quase sempre se chegasse à necessidade de conversão, em falas condenatórias ao uso da força para a conversão ou à desumanidade do tratamento com os cristãos novos, notam-se alguns espaços onde se dava a defesa de alguma forma de tolerância.

Também é notória a crítica à Inquisição como “fábrica de judeus”, já que a vigilância extremada aos cristãos novos fazia com que verdadeiros católicos fossem condenados por “judaizar”, além de Portugal tornar-se uma “nação de judeus” aos olhos do resto da Europa. Juntamente com esse argumento, existe uma associação da decadência econômica portuguesa à evasão dos cristãos novos (e seus cabedais), forçada pelas duras perseguições. Esse argumento ganhou fama no processo contra o padre Antônio Vieira e será retomado no XVIII por pensadores como Luís Antônio Verney e Antônio Nunes Ribeiro Sanches⁴⁶. A historiografia mostra que, em vários textos, Vieira propõe um novo tratamento aos cristãos novos, alegando a necessidade de cooptar seu capital financeiro para dinamizar a economia portuguesa. Tal consideração poderia indicar uma primazia do econômico sobre o religioso em seu pensamento, apresentando-nos um Vieira oportunista, mas como evidencia Adriana Romeiro, nos textos do referido jesuíta relativos ao Quinto Império, os judeus têm um papel de destaque, sendo o argumento essencialmente religioso, remetendo à própria origem da nação portuguesa. Trata-se de uma espécie de sentimento filosemítico, que perpassaria o pensamento luso-brasileiro ao longo do século XVII, com impacto direto nas discussões sobre

⁴⁵ VICENTE, Gil. Sermão feito à cristianíssima rainha dona Leonor e pregado em Abrantes ao muito nobre rei dom Manuel, o primeiro do nome, na noite do nascimento do ilustríssimo infante Dom Luís. Disponível em: <http://www.gilvicente.eu/autos/texto.html?fs=textos/sermao_de_abrantes.html>. Acessado em 19/12/2014

⁴⁶ C.f. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição Portuguesa, pp. 196-209; RÊGO, Raul. Prefácio. In: RIBEIRO SANCHES, Antônio Nunes. Christãos velhos e christãos novos em Portugal: origem da denominação. Herdeiros de Raul Rêgo e Editora Sá da Costa. Lisboa, 2010. P. 10.

a tolerância religiosa, bem como nas críticas ao Santo Ofício, suspenso entre 1675 e 1681⁴⁷. Essa suspensão, segundo a historiografia, não se dissocia de uma campanha que tomou notoriedade na Europa. Em livro publicado em 1677, *Relation de L’Inquisition de Goa*, Charles Dellon denunciou a dureza desse tribunal, além dos horrores vividos por ele em seus precários cárceres. Essa obra teve uma expressiva circulação nos meios cultos europeus do século XVIII, servindo como aporte para o desenvolvimento e difusão de muitas críticas aos tribunais de fé⁴⁸.

Optou-se, nesta pesquisa, por examinar a tolerância religiosa não em termos de delimitação de um conceito, mas objetivando-se encontrar, no contexto luso-brasileiro da segunda metade do século XVIII e princípio do XIX, que corresponde ao período do Reformismo Ilustrado, ideias, vozes e representações sobre a tolerância religiosa, levando-se em conta essa diversidade de entrecruzamentos de informações. Para tanto, recorrer-se-á à análise qualitativa de processos inquisitoriais do período mencionado. Notamos, ao se examinar a historiografia acerca da tolerância religiosa na Península Ibérica e as fontes inquisitoriais, um constante entrelaçamento de ideias, vozes e representações. Os pressupostos teóricos sob os quais essa análise será norteada serão retomados mais à frente. Antes, prosseguiremos a abordagem da tolerância religiosa como tema histórico, agora no século das Luzes, dentro do recorte temporal desta pesquisa.

1.2 Tolerância religiosa e as Luzes

A partir da segunda metade do século XVII, a tópica da tolerância religiosa toma novo fôlego e, seu debate, rumos distintos. A princípio, tomando a definição de Jürgen Habermas, ela parte de uma conotação de ato jurídico unilateral e “autoritário”, pelo qual o Estado impõe uma transigência religiosa por força de lei. Mas, nesse período, pouco a pouco se consolidava outro princípio, que repousava em um fundamento filosófico de um direito ao livre exercício da religião e pensamento, mutuamente reconhecido⁴⁹. Consolidava-se, aos poucos, uma noção da tolerância religiosa como um bem em si. Não era uma discussão despolitizada – muito pelo contrário. Só que a tolerância tende nesse momento a ultrapassar definitivamente o significado de mero instrumento político, nos moldes antevistos no Édito de Nantes, de 1599.

⁴⁷ ROMEIRO, Adriana. Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. Pp. 132-134.

⁴⁸ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição Portuguesa, pp. 235.

⁴⁹ HABERMAS, Jürgen. Entre o naturalismo e religião: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2007. P. 280.

No período das Luzes, ela perpassa críticas à religião revelada, ao fanatismo religioso, à participação das instituições religiosas na vida pública, entre outros pontos amplamente abordados pela historiografia sobre as Luzes.

A Ilustração, segundo Rogelio Blanco Martinez, é um movimento que impregna todo o continente europeu, que abarca todo o século XVIII e finais do XVII, e que não representa uma filosofia única, em que todos são devedores dos filósofos precedentes ou próximos. Trata-se de um movimento que está longe de ser um todo absoluto, ou puro e iminentemente científico, compreendendo um processo de transformações que abrangem todos os âmbitos da vida coletiva. O pensamento ilustrado, ainda segundo o autor, tende a valorizar as explicações imanentes do mundo a partir de todas as formas válidas de conhecimento e da construção de uma ordenação racional da vida, a serviço de fins práticos e de validade geral⁵⁰. O mesmo autor destaca que, entre os grandes pensadores iluministas, predominou um ambiente de debates, e não de consensos. Disto são exemplos as diferenças sobre a religião existentes entre Diderot, Rousseau e Voltaire, ou mesmo a posição desses mesmos autores em relação à monarquia. Há claras e significativas divergências entre os pensadores ilustrados. No entanto, Blanco Martinez acredita que, em maior ou menor medida, a defesa da liberdade, da tolerância religiosa, bem como a condenação à intolerância, ao fanatismo, aos dogmatismos e às injustiças são aspectos do pensamento que aproximam esses grandes pensadores, embora a forma de se defender tais valores tenha entre eles determinadas disparidades⁵¹. Para boa parte da historiografia sobre as Luzes, no que diz respeito ao tema da tolerância religiosa, os aspectos elencados acima são essenciais: a tolerância, ao mesmo tempo, é abordada como sendo parte do que tradicionalmente se denomina Projeto Iluminista, que inclui desde a crítica aos dogmas e à religião revelada, ao fanatismo, ao providencialismo e mesmo às crenças nos castigos ou benefícios no além-túmulo. Ela também aparece quando se abordam formas de pensar próprias do período das Luzes pelas quais se exaltavam valores como os da liberdade de consciência e da escolha da fé a ser professada. É perceptível também na busca de religiões de validade universal, ou ainda quando se aborda a secularização da sociedade e de suas instituições. Esse processo, segundo alguns autores, foi acelerado ao longo do período das Luzes, quando ficaram patentes críticas enérgicas à atuação das instituições religiosas na vida pública ou à coação religiosa institucional e sistemática feita pelas Inquisições e órgãos de censura, entre outros.

⁵⁰ BLANCO MARTINEZ, Rogelio. *La Ilustración em Europa y em España*. Ensayo Ediciones Endymion. Madrid, 1999. Pp. 23-25.

⁵¹ _____. *La Ilustración em Europa y em España*, p. 16.

O recorte temporal para a Ilustração que serão adotadas nesta pesquisa convergem com as adotadas por uma historiografia recente, datada das décadas de 1970 e 1980, em que vários historiadores que se dedicaram ao estudo social das ideias, procurando analisar a forma como os conhecimentos de cunho iluminista foram difundidos e acolhidos pela sociedade, em uma perspectiva mais plural. Tais pesquisadores passaram a analisar o impacto desses saberes nas várias regiões do globo, assim como nas várias camadas sociais. Assim, surgiram para a historiografia sobre as Luzes uma série de questões que extrapolaram uma visão mais tradicional, centrada na França e no século XVIII, tributária de modelos interpretativos de autores como Paul Hazard e Ernst Cassirer, sobre os quais falaremos mais à frente. A respeito da tolerância religiosa, Margareth Jacob observou que entre as décadas de 1680 e 1720, surgiu na *República das Letras* europeia um conjunto considerável de ideias, atitudes e textos, em vários pontos da Europa como Inglaterra, França e Alemanha, mais ou menos radicais em matéria religiosa, em resposta à revogação do Édito de Nantes, em 1685. Segundo a autora, tratam-se de um conjunto de debates em que se atacavam pontos como a superstição e o fanatismo, além das perseguições religiosas, além de muitas vezes tocarem de maneira mais ou menos radical na defesa da tolerância religiosa⁵². Nas obras de pensadores das Luzes, tais como Espinosa e Pierre Bayle, a tolerância religiosa aparece como uma virtude moral. Todas as religiões seriam válidas, já que pela razão natural não seria possível determinar qual delas é portadora da verdade única⁵³. Esses pensadores retomaram alguns pontos que remetem a discussões religiosas já existentes na Renascença, nas obras de pensadores como Nicolau de Cusa, Tomas Morus, e outros: uma ideia relativista que confere validade a todas as formas de religião, por uma via dupla. Por um lado, todas as formas de religião seriam igualmente distantes da essência absoluta da divindade; por outro, mesmo as que se colocam como portadoras universais da verdade não o são, dada essa distância com o absoluto⁵⁴. Esse quadro sofreu algumas mudanças no século XVIII, quando essa discussão se tornou importante para a compreensão de um processo maior de mudanças das formas de viver a religiosidade.

Boa parte da historiografia sobre as Luzes analisa a tolerância religiosa como inserida em um conjunto mais amplo de mudanças no pensamento político e religioso. Paul Hazard discute o tópico da tolerância religiosa dentro das vicissitudes que marcaram a “crise no pensamento europeu”, característica das Luzes. Para esse autor, o “processo do cristianismo”, datado do início do século XVIII, mas com raízes nas duas últimas décadas do XVII, tem como marca uma série de redefinições de valores com implicações importantes na vida coletiva e no pensamento religioso. A partir da análise de obras como *Essay of man* (1732) de

⁵² JACOB, Margareth. The Nature of Early-Eighteenth-Century Religious Radicalism. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1, no. 1 (May 1, 2009): <<http://rofl.stanford.edu/node/42>>.

⁵³ AMARAL, Catarina Costa d'. A invenção da tolerância, p. 27-30.

⁵⁴ CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. 2ª ed. Campinas. SP. Editora Unicamp. 1994. Pp. 193-195.

Alexander Pope, o autor parte para a busca de uma definição do conceito de felicidade no pensamento ilustrado e observa uma espécie de inversão. Ao contrário de uma concepção providencialista, em que se entendia a felicidade como provida pela vontade divina, surgiu nas Luzes uma ideia de felicidade como produto da ação humana. Essa felicidade racionalista é oposta à aceitação de uma felicidade ou infelicidade resultante de alguma conspiração universal, cuja crença remete à ignorância e à superstição. A razão manda que se busquem condições para se conquistar a felicidade do gênero humano, e não aceitar condições dadas. Todas as artes, toda a filosofia, todas as ciências devem ter como função a felicidade humana. Dessa forma, a felicidade iluminista não tem nada em comum com a defendida pelos místicos e religiosos, fundada na obediência e na esperança por benefícios além-vida, mediante o sacrifício da felicidade terrena⁵⁵. Essa felicidade se define contrária ao temor de um deus punitivo ou a qualquer ideia que remeta ao absoluto – fusão com a divindade, a salvação, ou seu contrário, a crença no Inferno, na punição eterna⁵⁶. Na concepção iluminista, segundo Hazard, a busca pela felicidade deveria acontecer em vida e, mais ainda, ser vivida e realizada no espaço público. Dessa forma, segundo o autor, todo dogmatismo e o providencialismo tornam-se cada vez mais objetos de crítica. Hazard considera que, até o século XVIII, o cristianismo se confundia com a própria identidade da Europa. Foi um traço central de toda a vida social, pública e privada do europeu. Na virada para o XVIII, o conflito do pensamento com o cristianismo tomou novos rumos, não se restringindo a heresias, cismas, ou disputas teológicas, mas em uma proporção maior e mais generalizada nos campos de ideias e atitudes⁵⁷. Em princípio, o pensamento das Luzes não se opõe ao cristianismo. Porém, se opõe com veemência ao que o autor chama de “fariseus”, ou seja, uma vivência religiosa de forma exterior e teatral, contraditória com alguns princípios do cristianismo, como a caridade. Essa vivência religiosa foi caracterizada pelos seus críticos como uma fé absurda e supersticiosa, aliada muitas vezes aos governos. Essa forma de vivência religiosa também daria respaldo aos abusos eclesiásticos e das autoridades. O pensamento das Luzes, dessa maneira, se opunha ao uso da fé como forma de enganar as pessoas e perpetuar arbitrariedades⁵⁸. A discussão sobre a tolerância religiosa, em Hazard, aparece de maneira implícita na medida em que o autor discute a oposição do pensamento ilustrado aos abusos eclesiásticos, aos dogmas, à revelação divina e crenças, como a dos castigos e benefícios eternos.

⁵⁵ HAZARD, Paul. O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing. Editorial Presença. Livraria Martins Fontes. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa, 1974. Pp. 35-36.

⁵⁶ _____. O pensamento europeu no século XVIII, pp. 39-40.

⁵⁷ _____. O pensamento europeu no século XVIII, pp. 65-67.

⁵⁸ _____. O pensamento europeu no século XVIII, pp. 67-72.

Já Ernst Cassirer discute a tolerância de forma mais direta. O autor parte do princípio de que a tolerância no Iluminismo difere do sentido puramente negativo que lhe é muitas vezes atribuído. A tolerância religiosa no pensamento das Luzes é de tendência inversa ao indiferentismo puro e simples, que se atribui ao pensamento ilustrado em matérias de religião. Segundo ele, no século das Luzes, o princípio de liberdade de consciência é a expressão de uma nova força religiosa positiva que é realmente determinante e característica⁵⁹. De acordo com o autor, o pensamento das Luzes marca uma virada importante nas concepções sobre tolerância religiosa. Nesse sentido:

Essa mudança decisiva (tolerância negativa, indiferentista dando lugar à afirmação da tolerância e liberdade de consciência) produz-se no momento em que, no lugar do *pathos* religioso que agitava os séculos precedentes, os séculos das guerras de religião, surge um puro *ethos* religioso. A religião não deve ser algo a que se está submetido. Ela deve brotar da própria ação e suas determinações essenciais. O homem não deve ser mais dominado pela religião como por uma força estranha; deve assumi-la e criá-la ele próprio na sua liberdade interior⁶⁰.

O *pathos* religioso que marcou a Europa com as guerras de religião gerou discussões e a busca de alternativas para se contorná-las. Daí surgiram novas formas de pensar a religião, mais abrangentes. Os princípios iluministas buscaram, segundo o autor, dissociar a fé do dogma. Para Cassirer, de acordo com os mesmos princípios, encerrar a fé no dogma seria matá-la. Faria da religião algo vazio e opressivo, em relação ao que se deveria estar submetido, privando-a de sua virtude própria, que é prática e moral. E essas últimas vão muito além das práticas externas e sociais difundidas pelas religiões reveladas. Tais práticas religiosas são apenas a parte exterior daquilo que se reveste a certeza em matéria de fé, sinais sensíveis da fé que escondem sinais suprassensíveis. O Iluminismo, então, se apropria do princípio de Nicolau de Cusa, do século XVI, segundo o qual existe uma única religião dissimulada sob a diversidade dos ritos e conflitos de representação e de opinião⁶¹.

Além disso, Cassirer considera a tolerância religiosa iluminista como parte de certo ceticismo próprio do pensamento ilustrado em relação a matérias de religião, mas que não se ergue contra a fé em si, ou mesmo a religião ou Deus, mas contra o dogma, a fé revelada e os males que ela mesma traz, quais sejam, a superstição e o fanatismo. Nessa concepção, a religião verdadeira, assim como a ciência e o conhecimento têm um inimigo em comum, o dogma, “que não é a ignorância em si, mas a ignorância que devora a verdade, que quer se

⁵⁹ CASSIRER, Ernst. A Filosofia do Iluminismo. Pp. 224-225.

⁶⁰ _____. A Filosofia do Iluminismo, p. 225.

⁶¹ _____. A Filosofia do Iluminismo, p. 226.

impor sobre a verdade”⁶². Voltaire, segundo Cassirer, considera que aquilo que os fanáticos denunciam como um erro perigoso e uma exigência monstruosa, no caso a tolerância religiosa, seria, na verdade, um “apanágio da razão”. Não se trata de uma exigência especial que seria apresentada pela filosofia, mas de algo que exprime o próprio princípio da filosofia, e que contém sua essência e a sua justificação. Ele considera como obra da filosofia, por exemplo, o triunfo perante as guerras de religião. Os judeus, os católicos, os luteranos, gregos ou calvinistas poderiam viver fraternalmente e servirem ao bem comum, dentro dessa concepção. Assim, na análise de Cassirer, Voltaire considera a filosofia como uma espécie de irmã da religião; e, sob a égide do iluminismo, desarmada do fanatismo e também da superstição, deixando a razão agir, a humanidade poderia encontrar formas mais suaves de convivência. Para ele, a tolerância aniquila a discórdia, reforça a virtude e torna amável a obediência às leis, em vez fazê-lo pela coação. Já em Diderot, segundo o mesmo Cassirer, a tolerância religiosa se dá na defesa que o enciclopedista faz da superioridade da religião natural sobre as religiões históricas, em sua defesa de que não se deve esperar qualquer decisão em matéria de tolerância partindo das religiões instituídas, cuja competição pela posse da verdade absoluta, de acordo com seus dogmas, leva cada uma a reivindicá-la para si, o que as conduz a se rejeitarem mutuamente. O limite dessa rejeição está na impossibilidade delas romperem com a religião natural, espécie de ponto de partida de todas as religiões. Diderot sustenta que somente a religião natural seria universalmente válida, já que, ao contrário das demais, ela não teria início, meio e fim. É onde, segundo ele, reside a eternidade, enquanto as demais são datadas e, conseqüentemente, terão um fim. Um ponto em comum, na defesa da religião natural, que Cassirer identifica em Lessing e Diderot, se encontra na questão da prova da veracidade das religiões, discutida em ambos. Para eles, a religião natural, sendo verdadeira, apresenta-se de forma mais sustentável racionalmente que as demais. Ao contrário das religiões reveladas, a religião natural registra suas verdades na natureza humana e em elementos universais que aproximam todo o gênero humano, seja o cristão, o maometano ou o judeu, o infiel, o pagão, o civilizado e o bárbaro, e assim por diante. Já as demais gravam suas verdades em pergaminhos, escrituras, mármore, entre outros e, ainda assim, afirmam, sem provas sustentáveis, que teriam sido feitas pela própria ação da divindade. Enquanto uma se conhece pela experiência pessoal, a outra se conhece por meio da revelação por outrem, que por alguma razão se afirma como portador da verdade⁶³.

⁶² _____. A Filosofia do Iluminismo, p. 220-221.

⁶³ _____. A Filosofia do Iluminismo, p.228-234.

Uma crítica possível às análises de Hazard e Cassirer é a de que elas se centram muito na figura dos filósofos, especialmente franceses, embora não somente eles. Por exemplo, se considerarmos a tolerância religiosa iluminista como parte de um processo de desmistificação do mundo, com a crítica às religiões reveladas e seus dogmas, devemos levar em conta a produção historiográfica que destaca as descobertas científicas do período como influências importantes. Alphonse Dupront, por exemplo, destaca esse papel das descobertas científicas no pensamento das Luzes. Segundo ele, descobertas, como as da eletricidade estática, e os avanços da astronomia, como o cálculo que permitiu prever a passagem do cometa Halley, em 1759, conduziram o pensamento europeu a uma espécie de movimento duplo de desmistificação da natureza, concomitantemente a um crescente destaque do protagonismo humano. A relação do homem com a natureza, quando passa a medir o universo e prever fenômenos por meio do cálculo, passou a ser intermediada pela ciência, não pela revelação ou pela superstição. Trata-se de um processo de desencantamento que conduz à crença humana no progresso contínuo e na potência do homem em controlar a natureza, libertando-o do pensamento mítico e conduzindo a uma autonomia com claras implicações, por exemplo, na vida religiosa e política⁶⁴. Se a matéria, as coisas ou a sociedade não são mais regidas por forças sobrenaturais, por uma ordem revelada ou mítica, o movimento natural do pensamento se altera. Já não é mais o de procurar por leis ou princípios que ordenem a realidade. A crença no progresso contínuo permite o desenvolvimento de certo otimismo em relação ao domínio da natureza pelo homem e da potência deste em relação à possibilidade de realizações concretas na vida coletiva⁶⁵. As descobertas científicas, e não os filósofos, foram o ponto de partida da emancipação humana da tutela das autoridades, religiosas ou não.

Jonathan Israel é outro exemplo de historiador em cuja análise da crise no pensamento europeu, conforme termo difundido pela obra de Paul Hazard, vê-se uma ligação com o surgimento de novos sistemas filosóficos mais ou menos enraizados nos avanços científicos do século XVII, em especial a visão mecanicista de Galileu. Essa nova filosofia divergia de forma fundamental de formas de pensamento tradicionais que eram subordinadas à teologia e à autoridade da Igreja. Essa crise intelectual, segundo Israel, subverteu a hierarquia dos estudos, com que a filosofia e demais ciências se emanciparam da teologia e tornaram-se poderosas, influenciando diversas áreas do saber e da vida pública. Entre as décadas de 1650 e

⁶⁴ DUPRONT, Alphonse. *Qu'est-ce que les Lumières?* Edition Infolio-Editura Gallimard- Paris, 1996. Pp. 50-51.

⁶⁵ _____. *Qu'est-ce que les Lumières?* pp. 53-55.

1680, segundo Israel, tem-se uma fase transitória entre as formas mais tradicionais do pensamento europeu e o “iluminismo primitivo”⁶⁶.

Rogelio Blanco Martinez concorda que a influência da ciência moderna no pensamento das Luzes teve peso considerável para o surgimento de posturas mais críticas e tolerantes em matéria religiosa. Para ele, a Ilustração se caracterizou em grande parte pela tentativa de uma “ilustração” das origens dos dogmas e leis religiosas e morais. Nas esferas, moral e religiosa, buscaram-se as origens e sentidos das verdades dogmáticas e, assim, se chegou a um deísmo que não negava a Deus, mas o relegava ao papel de um “primeiro motor da existência”. Essa concepção foi sintetizada na metáfora do “relojoeiro”, atribuída por Blanco Martinez a Isaac Newton, em que o papel de Deus seria o de criar as leis da natureza como peças de um relógio e somente zelar pelo seu funcionamento harmônico, sem as constantes interferências marcantes de um pensamento providencialista⁶⁷. A partir dessa concepção, desenvolveram-se perspectivas mais tolerantes em matéria religiosa. Segundo o autor, a crítica ao providencialismo e às religiões reveladas, advinda dessa concepção da divindade influenciada pela ciência natural, era acompanhada por críticas cada vez mais severas aos dogmas, preceitos obrigatórios da religião, entendidos como meras superstições ou fanatismos que oprimiam a racionalidade. Essas críticas acompanharam-se muitas vezes de ataques cada vez mais agudos à instituição papal, às Inquisições, à moral cristã, aos ritos cristãos e também à aceitação das religiões instituídas na vida pública⁶⁸. O autor conclui que, embora existam diversas perspectivas deístas ou ateístas no pensamento das Luzes, desde as que buscavam rechaçar de forma mais radical as religiões reveladas até as que procuraram estabelecer uma espécie de ponte entre essas últimas e a religião natural, todas convergiram na luta contra as diferentes formas de fanatismo e superstição, buscando racionalizar a religião. Dessa forma, o conceito de tolerância religiosa chega ao pensamento ilustrado com um caráter predominantemente positivo, em que se exalta uma atitude capaz de acolher as diversas manifestações de religião que deveriam coexistir, ao invés de excluírem-se⁶⁹.

Com base em todas essas análises, podemos traçar algumas linhas gerais de como o tema da tolerância religiosa, no pensamento das Luzes, é tratado pela historiografia. A maioria dos autores considera que o fio condutor das perspectivas mais tolerantes sobre a religião foi o combate ao fanatismo e à superstição, a busca de formas mais moderadas de

⁶⁶ ISRAEL, Jonathan. *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650-1750)*. Tradução: Cláudio Blanc. Ed. Masdras. 2009. Pp. 38-42.

⁶⁷ BLANCO MARTINEZ, Rogelio. *La Ilustración em Europa y em España*, p. 93.

⁶⁸ _____. *La Ilustración em Europa y em España*, p. 92.

⁶⁹ _____. *La Ilustración em Europa y em España*, pp. 94-96.

religiosidade e uma oposição cada vez mais forte a dogmas, como os dos castigos e benefícios do além-vida, ou do pensamento providencialista. Por sua vez, alguns autores, como o citado Rogelio Blanco Martinez e Jürgen Habermas, consideram que, nas Luzes, ocorreu uma “inversão de sinais” sobre a ideia da tolerância religiosa. Antes, como princípio jurídico, ela era entendida como uma transigência oficial, ainda que a contragosto ou mesmo temporária, da dissidência religiosa, um entendimento essencialmente negativo. Por sua vez, nas Luzes, ela se firmou como princípio moral, exaltação da liberdade de consciências e de credo⁷⁰.

A concepção de tolerância, contrária ao fanatismo, à superstição e ao providencialismo, crítica das religiões reveladas e dos dogmas, foi interpretada pelo historiador italiano e padre jesuíta Giacomo Martina⁷¹ como contraditória e produtora de novas formas de intolerância, isto é, um sistemático anticatolicismo. Ele constrói seu argumento a partir da explicação de uma série de características que atribui à Ilustração. Para o autor, as Luzes foram, em grande parte, fruto dos sistemas filosóficos que se difundiram no século XVII, quais sejam o empirismo e o racionalismo. O primeiro negaria toda a diferença substancial entre o conhecimento sensível e o inteligível, colocando os sentidos como fonte única do nosso conhecimento, rechaçando assim ideias inatas e promovendo o método experimental; já o segundo, atribui valor absoluto ao conhecimento racional que se desenvolve independentemente dos sentidos e entende a razão como sendo único critério de verdade. Ainda que sejam princípios aparentemente opostos, ambos guardam semelhanças ao situarem no sujeito o critério da verdade, que é definida seja a partir da razão, seja a partir dos sentidos do indivíduo. Dessa forma, conclui Martina, chega-se à afirmação central da Ilustração: a plena autossuficiência do homem ou, ao menos, a sua tendência para alcançar esse ideal⁷². E a partir desse ideal de autossuficiência, visto de maneira negativa, o autor desenvolve sua argumentação em torno de algumas características por ele consideradas fundamentais da Ilustração, a saber: “Fé na razão”, “Confiança na natureza humana”, “Desprezo pelo passado” e “Otimismo”. Em suma, na descrição de Martina sobre esses

⁷⁰ C.f. HABERMAS, Jürgen. Entre o naturalismo e religião, pp. 279-281.

⁷¹ Historiador italiano que desde os 15 anos de idade esteve ligado à Companhia de Jesus, Giacomo Martina também foi professor do Seminário Leoniano de Anagni (1956) e, depois, na Universidade Gregoriana (1964), na Faculdade de Teologia e na Faculdade de História Eclesiásticas (1974), todas em Roma. Foi autor de uma biografia em três volumes, publicados entre 1974 e 1990, do papa Pio IX, cujo pontificado durou de 1846 a 1878, bem como de um verbete sobre o mesmo pontífice. Pretende-se, aqui, ao mencionar sua tese sobre a tolerância no pensamento das Luzes, discutir interpretações negativas sobre o pensamento das Luzes, em contraponto com a historiografia clássica e as mais recentes sobre a Ilustração. Esse tema será retomado posteriormente. MARTINA, Giacomo. Pio IX, beato. Enciclopedia dei papi. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, vol. III, pp. 560–575; MARTINA, Giacomo. Pio IX. Volume I -1974; volume II-1986; volume-III; 1990. Gregorian Biblical BookShop. s/l.

⁷² MARTINA, Giacomo. La Iglesia, de Lutero a nuestros días, pp. 244-245.

valores, o pensamento ilustrado é oposto a qualquer forma de busca por verdades absolutas ou apriorísticas e, ainda, crítico de qualquer concepção negativa da natureza do homem, como as ideias de corrupção e de infelicidade inatas oriundas do *pecado original*. Nisso o autor concorda com a perspectiva já apresentada acima, de Cassirer, segundo a qual as Luzes são críticas aos dogmas e concepções apriorísticas, embora que, contrariamente a Martina, Cassirer apresente esse aspecto como positivo. Para ele, nas Luzes desenvolve-se uma perspectiva quase que maniqueísta sobre o tempo, em que se opõe futuro e presente ao passado, que é relegado à obscuridade e aos preconceitos impostos pelas religiões reveladas; já o presente e futuro são motivadores de um enorme entusiasmo em relação ao mundo, em que a tolerância e a razão venceriam quaisquer obstáculos⁷³. A respeito dessa relação do pensamento das Luzes com o tempo, o autor de aproxima da concepção apresentada por Koseleck, embora este apresente tal oposição de futuro e passado como positiva⁷⁴.

Segundo Martina, o pensamento iluminista é abertamente hostil às religiões reveladas e, em especial, à Igreja Católica. A ideia de tolerância do pensamento ilustrado se funda em um “minimalismo” dogmático, com raízes no Renascimento. Esse processo, segundo ele, tem princípio da Reforma protestante, quando ainda não estavam claras aos olhos dos pensadores católicos a gravidade e a profundidade da dissidência dogmática nos dois campos, católico e protestante. Nesse contexto, Erasmo de Roterdã e alguns outros pensadores mais ou menos próximos de suas ideias acreditaram que seria possível o restabelecimento da unidade religiosa mediante acordo em pontos substanciais, distintos daqueles outros que permaneceram abertos à livre discussão. Isso, na leitura de Martina, significou o processo de crítica sistemática aos dogmas e doutrinas, bem como um certo relativismo diante deles, que se fez mais evidente, uma geração depois, na obra de Sebastian Castellion. Em um de seus opúsculos, que escreveu a respeito da morte de Miguel Servet, *De haereticis an sint persecuendi y Contra libellu Calvini* (1554), Castellion recorreu a diversos autores protestantes e católicos em sua defesa da tolerância. Para Castellion, o cristianismo consiste mais na pureza de vida do que na exatidão da doutrina; Cristo se assemelha a um rei que, ausentando-se por certo tempo, adverte a seus súditos que, na sua volta, cujo momento não foi precisado, quer encontrá-los vestidos de branco; considera que os cristãos que se ocupam em discussões doutrinárias se parecem com súditos que, ao invés de prepararem para si uma roupa branca conforme o rei que se ausentou lhes pediu, perdem seu tempo em disputas ásperas sobre as incidências da viagem do rei ou o momento de sua volta. A heresia, segundo ele,

⁷³ _____. La Iglesia, de Lutero a nuestros días, pp.245-246.

⁷⁴ C.f. KOSELLECK, Reinhard. Futuro e Passado, pp. 61-76.

nada mais é que uma divergência de opiniões em assuntos sobre os quais não é possível chegar a qualquer certeza, posto que o mesmo senhor que revelou tudo que é necessário para a salvação deixou tais certezas na obscuridade⁷⁵. Contudo, a parte mais importante da obra de Castellion é a que contém duras críticas contra as interpretações bíblicas e patrísticas usadas pelos defensores da intolerância, demonstrando sua falta de fundamento e seu anacronismo dentro de uma nova perspectiva da cristandade, após as Reformas. Assim, segundo Martina, o pensamento das Luzes deu um passo que foi além de Erasmo, ao reduzir as exigências dogmáticas, aproximando a religião do deísmo e do racionalismo⁷⁶. Dessa forma, o pensamento das Luzes nega, por exemplo, qualquer legitimidade do Estado em agir contra a heresia ou a dissidência religiosa. E essa linha de argumentação, continua Martina, foi apropriada por Pierre Bayle no final do século XVII. O autor considera que Bayle leva ao limite a oposição entre razão e fé, vendo nos dogmas a negação das verdades mais evidentes para a razão. Posto que a maior parte de nossas afirmações esteja sujeita à dúvida, não há razão alguma para ser intolerante. O seu *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697), segundo Martina, é “uma luta ácida e irônica contra a verdade revelada e contra a Igreja católica”. Essa luta se ajusta a um crescente indiferentismo e a uma tolerância religiosa baseada na natureza humana e na hostilidade implacável contra o catolicismo, que triunfa de maneira decisiva com a Ilustração, como uma tolerância baseada no relativismo⁷⁷. Enfim, para Martina, a tolerância iluminista é ambígua e contraditória, por ser fundada no relativismo:

Em síntese, a tolerância ilustrada resulta teoricamente ambígua e praticamente contraditória ao basear-se no relativismo e identificar-se quase que por completo com ele, desembocando assim em uma nova espécie de intolerância. Este é o limite da Ilustração, que se teve o mérito de acabar com muitas superstições, de desqualificar procedimentos inumanos, de propiciar a melhora dos procedimentos penais (fim dos processos contra bruxas e fim da tortura) e soube abrir caminho para a tolerância diante dos judeus e as diversas seitas protestantes, manteve, contudo, uma dura aversão contra Igreja Católica que naturalmente se viu levada à intransigência. Somente outro caminho poderia conduzir a uma autêntica tolerância unindo o respeito à pessoa humana com o reconhecimento de uma verdade absoluta⁷⁸.

⁷⁵ _____ . La Iglesia, de Lutero a nuestros dias, pp. 148-149.

⁷⁶ _____ . La Iglesia, de Lutero a nuestros dias, p. 149.

⁷⁷ _____ . La Iglesia, de Lutero a nuestros dias, p.150.

⁷⁸ No original: “En definitiva, la tolerancia ilustrada resulta teóricamente ambigua y prácticamente contradictoria, al basarse en el relativismo e identificarse casi por completo con él, desembocando así en una nueva especie de intolerancia. Este es el límite de la Ilustración, que si bien tuvo el mérito de acabar con muchas supersticiones, de descalificar procedimientos penales (fin de los procesos contra las brujas y fin de la tortura) y supo abrir camino para la tolerancia hacia los judíos y las diversas sectas protestantes, mantuvo, sin embargo, una dura aversión contra la Iglesia católica que naturalmente se vio empujara hacia la intransigencia. Sólo otro

Giacomo Martina não deixa muito evidente sobre quais bases deveria fundar-se uma tolerância religiosa, diferentes das da Ilustração. Considerando sua argumentação de que ela deve unir o respeito à pessoa humana com o reconhecimento da verdade absoluta, percebe-se, na sua obra, uma inclinação ao ideal de tolerância erasmiano, baseado no pacifismo no trato com a dissidência, mas com objetivo, ainda que distante, de uma reconciliação entre esses dissidentes e a Igreja Católica. Dessa maneira, Martina adota uma postura prescritiva de como deve ser ou deveria ter sido, na Ilustração, a ideia de tolerância religiosa, e os limites dela são definidos conforme essa prescrição dada a *posteriori* pelo historiador. Não se trata de uma forma adequada de análise, contudo, não será estendida aqui a abordagem dessa questão. Nesta pesquisa, interessa a perspectiva adotada pelo autor de que a tolerância religiosa, difundida e formulada no pensamento das Luzes, seja, essencialmente, anticatólica.

As análises sobre as bases iluministas da tolerância religiosa feitas por Martina precisam ser mais bem problematizadas. Em seu argumento sobre os limites da tolerância religiosa no iluminismo, fica claro que o autor se alinha a uma corrente de críticas e rejeições às Luzes. Tal corrente identifica nos ideais de autonomia e tolerância um indiferentismo generalizado, que daria origem a processos violentos, como os totalitarismos, a colonização da Ásia e África por países europeus no século XIX, entre outros. Esses argumentos remontam ao ensaio de Max Horkheimer e Theodor Adorno, segundo os quais essa pretensa razão emancipada desembocou nessas citadas formas de violência, uma vez que a razão ilustrada se desenvolveu como uma razão instrumental, atrelada à lógica cientificista e a interesses do capital⁷⁹. Conforme Adorno e Horkheimer, a dominação da natureza, pensada no sentido de emancipar o homem do mito, rapidamente se converteu em meios de dominação. Tornou-se uma abstração, como o mercado, de uma onipotência que subjuga o homem convertido a mero elemento de uma natureza dominada. Assim, sociedades capitalistas, socialistas, fascistas, liberais ou quaisquer sociedades onde o princípio de controle da natureza se manifestasse, estariam sujeitas também a estender tal ímpeto de controle aos homens. Conforme apontam, “o esclarecimento sempre simpatizou, mesmo durante o período do liberalismo, com a coerção social, e a unidade da coletividade manipulada consiste na

camino podía conducir a una auténtica tolerancia uniendo el respeto a la persona humana con el reconocimiento de una verdad absoluta.” _____, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*, p. 152.

⁷⁹ SOUZA, Maurício Rodrigues. O conceito de Esclarecimento em Horkheimer, Adorno e Freud: apontamentos para um debate. *Psicologia & Sociedade*; 23 (3): 469-476, 2011. P. 475.

negação de cada indivíduo⁸⁰”. A ideia de tolerância, nesse caso, não tem espaço diante de uma lógica de coerção e supressão de diferenças, o que seria uma contradição inerente ao pensamento das Luzes, segundo esses pensadores.

Erich Auerbach, analisando as *Cartas Filosóficas* (1734) de Voltaire, observa também uma raiz de intolerância no indiferentismo religioso iluminista. Segundo Carlo Ginzburg, a leitura que Auerbach fez de Voltaire denota uma preocupação do filólogo alemão quanto ao estranhamento usado pelo pensador francês ao descrever as religiões, vendo nele uma “antecipação de uma sociedade de massa culturalmente homogênea, regida pelas leis racionais do mercado”⁸¹. Voltaire, ao descrever, na referida obra, a bolsa de Londres, exalta o fato de lá poder observar que “o judeu, o maometano e o cristão tratam um com o outro como se fossem da mesma religião e só chamam de infiel quem vai à bancarrota”. Existe ali, para Voltaire, uma tolerância, sob a razão do comércio, que é benéfica a todos, já que as negociações acontecem independentemente das diferenças confessionais e possibilitam que todos saiam delas contentes e satisfeitos em seus interesses⁸². Essa insignificância das diferenças religiosas diante das relações de comércio foi vista de forma marcadamente negativa por Auerbach, em *Mimesis* (1946). Analisando essa descrição de Voltaire, viu uma construção da realidade que considerou equiparável à propaganda nazista. De acordo com Auerbach, Voltaire construiu com essa descrição uma representação da realidade marcada por grande perda no plano cultural ao retirar as religiões de seus respectivos contextos, igualando-as em insignificância sob uma razão externa e superior. Dessa forma, a diversidade seria anulada sob a racionalidade que rege as negociações, que constitui um ideal de homogeneidade, o qual produz relações de intolerância⁸³. Nessa perspectiva compartilhada por Auerbach, Adorno e Horkheimer, o pensamento das Luzes, ao invés de exaltar a

⁸⁰ ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. (1985). *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. P. 13. Citado em: BORGES, Juliano. *A Dialética do Esclarecimento*, de Theodor Adorno e Max Horkheimer. *Revista Estudos Políticos*, Número 2 – 2011/01. P. 104.

⁸¹ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. pp. 124-126.

⁸² Original: “Entre dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là, le juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute; là, le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire; celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu, leur chapeau sur la tête, et tous sont contents. S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses.” Tradução minha. C.f. VOLTAIRE, François Maria Arouet. *Letres Philosophiques. Sixième lettre: sur les presbytériens*. 1734. s.l. Disponível em: <http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_philosophiques>. Acessado em 26/05/2014.

⁸³ AUERBACH, Erich. *A ceia interrompida*. In: *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Perspectiva, 1971. Pp.345-377.

liberdade e a diversidade, contribuiu na difusão de uma indiferença em relação a essa mesma diversidade, que de certa maneira a reduz a uma unidade, sob concepções como o mercado, a natureza ou a ciência. Trata-se de uma racionalidade impositiva, indiferente e intolerante. A indiferença, segundo essas análises, servia de base para se rechaçar as diferenças sob formas totalizantes de autoridade, que produziriam novas formas de intolerância. Com base nessa característica, os referidos autores constroem a sua rejeição ao projeto iluminista e à sua ideia de tolerância. Nesse ponto, suas análises se assemelham de certa forma com as de Martina.

Além disso o antitotalitarismo antevisto por Martina no pensamento das Luzes se assemelha bastante a algumas críticas ao projeto iluminista discutidas por Tzvetan Todorov, que foram produzidas por autores tão diversos como o poeta T. S. Eliot e o papa João Paulo II. Esse argumento, que também acusa as Luzes de terem produzido involuntariamente os totalitarismos do século XX, é formulado, grosso modo, nesses termos: os homens, tendo rejeitado Deus, escolheram por si mesmos os critérios do bem e do mal. Assim, acreditando na sua capacidade de mudar o mundo, tentaram remodelá-lo conforme seu ideal. E, para isso, não hesitaram em eliminar ou escravizar grandes porções das populações do globo⁸⁴. Esse tipo de crítica, segundo Todorov, aparece em vários pensadores cristãos. Eles consideram pernicioso a autonomia do ser humano e sua emancipação da tutela da religião revelada. Isso porque essa autonomia conduz à rejeição dos princípios cristãos como base moral e à sua substituição por uma moral subjetiva e dependente das vontades humanas, bem como suscetível às pressões de detentores do poder. A moral cristã, por sua vez, funda-se em princípios imutáveis de certo e errado, que impediriam a permissividade moral, característica das sociedades do século XX e que autoriza toda sorte de crimes⁸⁵. Todorov considera que essas críticas, de fato, correspondem a algumas características do pensamento das Luzes: a autonomia, o antropocentrismo, o fundamento puramente humano da política e da moral, bem como a preferência de argumentos de razão em detrimento dos de autoridade. Entretanto, questiona se tal rejeição aos princípios das Luzes é bem fundamentada⁸⁶. Critica essa posição em duas frentes. Primeiramente, em relação à objetividade dos princípios morais atribuídos à religião revelada, que se opõe à subjetividade da moral iluminista. Todorov critica se, de fato, a objetividade que esses críticos das Luzes atribuem à religião revelada pode ser sustentada. Afinal, os fiéis se reportam a instâncias puramente humanas, de profetas a teólogos, que

⁸⁴ TODOROV, Tzvetan. O espírito das Luzes. Tradução Mônica Cristina Corrêa. Editora Barcarolla. São Paulo, 2008. P. 38.

⁸⁵ _____. O espírito das Luzes, pp. 39-43.

⁸⁶ _____. O espírito das Luzes, p. 43.

dizem conhecer a intenção divina e estabelecem uma ortodoxia, criada, portanto, por um grupo de homens que lega a tradição às gerações posteriores. Em segundo lugar, uma moral estabelecida coletivamente e com argumentação racional não é, segundo o autor, subjetiva ou relativista, mas intersubjetiva. Não se funda em verdades absolutas, mas na busca por consensos⁸⁷.

Algumas das rejeições à ideia de tolerância construída no pensamento das Luzes partem de uma atribuição a ela de um indiferentismo e de um relativismo generalizados. Martina, como antevisto, adiciona a essas características mencionadas um generalizado anticatolicismo. Coloca-se aqui a questão a respeito do quanto essas rejeições, de fato, correspondem aos debates da Ilustração. Nas obras de diversos autores da Ilustração, nota-se, por exemplo, que a defesa da tolerância religiosa e o ataque ao fanatismo caminham lado a lado com a defesa de formas mais moderadas, segundo a razão iluminista, de religião, o que contradiz a tese desses autores de uma generalizada indiferença religiosa marcante na Ilustração. Martina desconsidera, por exemplo, pensadores que conciliaram a defesa do cristianismo ou das religiões com a defesa da tolerância religiosa. Um exemplo notável é Jean Jacques Rousseau, que diverge de Pierre Bayle quanto à sua caracterização do ateísmo e sua utilidade para a sociedade. Para Rousseau, o ateísmo seria mais pernicioso à sociedade que o fanatismo. Segundo Maria Cecília de Almeida, é possível identificar o argumento Rousseau a respeito da defesa da utilidade social da religião na *Profissão de fé do vigário Savoiانو*, presente no livro V do *Emílio*. Segundo a autora:

A nota final daquele texto afirma que Bayle provou de forma incontestável que o fanatismo é mais pernicioso que o ateísmo. No entanto, prossegue Rousseau, o fanatismo, ainda que “sanguinário e cruel”, é uma paixão grande e forte, que “eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte e lhe dá uma força prodigiosa”; ao passo que a irreligião, o ateísmo, o espírito argumentador e filosófico enfraquece, avilta as almas, concentra as paixões na baixeza do interesse particular e assim solapa “os verdadeiros alicerces de qualquer sociedade; porque o que os interesses particulares têm em comum é tão pouco que não compensará nunca o que eles têm de oposto”⁸⁸.

Na divergência entre Pierre Bayle e Rousseau, mais precisamente nas críticas do segundo ao ateísmo, Almeida identificou o indiferentismo tomado como pernicioso socialmente por produzir indivíduos que, segundo o mesmo pensador, não fariam o mal

⁸⁷ _____. O espírito das Luzes, pp. 43-44.

⁸⁸ ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. Vozes da virtude: moralidade, religião e sociedade em Bayle e Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Número 21. P. 226.

menos pelo amor à paz do que pela indiferença com a coletividade⁸⁹. A defesa da tolerância religiosa, baseada em um princípio similar ao de Bayle, do reconhecimento positivo da inocência de quem erra em matéria religiosa devido ao uso livre de sua consciência e liberdade, não impede que Rousseau defenda a religião. Mesmo Bayle, mais identificado pela historiografia mais recente das Luzes como radical⁹⁰, aproxima-se de Rousseau ao elogiar o “verdadeiro cristianismo”, oposto à religiosidade caracterizada pelo excesso, pelo fanatismo, pela interferência na vida política e pelos abusos do clero⁹¹. Na análise comparativa feita por Almeida, na obra de Rousseau, a defesa da tolerância religiosa e a defesa da religião revelada não são atitudes incompatíveis. Segundo Cassirer, não há, de fato, essa incompatibilidade no pensamento das Luzes. Para ele, a hostilidade à religião, por mais que seja uma espécie de “primeira impressão” possível do pensamento Ilustrado, funciona como uma armadilha que conduz a uma análise superficial do contexto das Luzes. Tal contra-imagem, construída quando se analisa o século XVIII a partir de obras de pensadores como o Baron d’Holbach e Diderot, esconde propósitos intelectuais das Luzes que não se caracterizam pela rejeição da fé, mas, sim, por um novo ideal de fé. Muitos dos problemas levantados pelos pensadores ilustrados se misturam intimamente com problemas religiosos e deles recebem grande impulso⁹².

Outra crítica a essa consideração geral sobre a ideia de tolerância no pensamento iluminista incide sobre o limite, amplamente debatido por uma historiografia recente, de generalizações acerca das Luzes. A possibilidade de se fazerem generalizações sobre o pensamento iluminista é refutada pela historiografia, que tende a questionar as balizas temporais e geográficas canônicas da ilustração, bem como sua pretensa unidade de ideias. Em seminário realizado em 1989, Emilia Viotti da Costa afirmou que o modelo interpretativo do Iluminismo ao ser contraposto às diversas realidades históricas por ele abrangidas, apresentou diversas contradições. Segundo a autora, “o estudo da Ilustração tem sido frequentemente nada mais do que um fútil exercício sobre as influências de uns autores sobre

⁸⁹ _____. Vozes da virtude, p.227.

⁹⁰ De acordo com Jonathan Israel, Pierre Bayle se identificou com aquilo que denomina Luzes Radicais, por defender, entre outras questões, o primado da filosofia sobre a teologia, a ampla tolerância estendida a todos os crentes e não-crentes e uma cisão mais profunda entre a religião e valores morais e sociais. Rousseau, dentro da dicotomia proposta pelo autor, se enquadraria nas Luzes Moderadas, em que a defesa da tolerância religiosa ampla não se confunde com rupturas mais drásticas com a religião. C.f.: ISRAEL, Jonathan. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650-1750). Tradução: Cláudio Blanc. Ed. Masdras. 2009.

⁹¹ ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. Vozes da virtude, p. 228.

⁹² CASSIRER, Ernst. Filosofia do Iluminismo, pp. 189-192.

os outros”⁹³. Ela discorre sobre uma série de incongruências do contexto intelectual do que geralmente chamamos de “Iluminismo”, advindas da repetição de uma tentativa da historiografia de sintetizar todo o complexo de ideias do século XVIII, concluindo que:

A única resposta possível é que o Iluminismo é uma invenção. Uma invenção de intelectuais, sobre intelectuais, para intelectuais, um conceito criado por intelectuais do século XVIII que é mantido vivo por sucessivas gerações de intelectuais⁹⁴.

Viotti da Costa, dessa maneira, defende que o que se chama de “Iluminismo” seja uma invenção, uma vez que designa uma gama bastante ampla de generalizações as quais não correspondem a uma realidade histórica do referido contexto intelectual, permeado por debates, discordâncias e dissensos. A autora tem razão em sua crítica somente se consideramos concepções tradicionais e modelos interpretativos mais generalizantes sobre a Ilustração. Uma historiografia mais recente, que ganhou força principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980, no entanto, em uma tentativa de revisão historiográfica crítica a esses modelos tradicionais, colocou novas questões aos historiadores sobre as Luzes. Em termos de ideias, bem como na difusão social, geográfica e cronológica da Ilustração, dentro de uma perspectiva de uma história social das ideias, pesquisas recentes chegaram a concepções de Ilustração caracterizadas por uma grande diversidade de debates, apropriações e difusão de ideias. Tratam-se de concepções que se afastam muito das criticadas por Viotti da Costa por não se basearem em buscas por homogeneidade.

Exemplo dessa concepção de Luzes em um sentido de maior diversidade, em detrimento da busca por homogeneidade, está no trabalho de Flávio Rey Carvalho, segundo o qual o conceito de Iluminismo presente no pensamento de alguns filósofos e outros pensadores do século XVIII é distinto do que aparece nas sínteses históricas sobre esse tema, produzidas ao longo do século XX. O autor recorre a obras recentes, como as de Dorinda Outram, a fim de sustentar a ideia de que as discussões em torno do significado do Iluminismo, iniciadas no século XVIII nas obras de pensadores como Mendelssohn e Kant, permanecem até hoje sem esmorecimento. Nesses autores, contemporâneos ao iluminismo, diferentemente do que aconteceu em algumas sínteses do século XX, o significado de “Iluminismo” associou-se mais fortemente à ideia de “processo” do que de “projeto

⁹³ COSTA, Emília Viotti da. A invenção do Iluminismo. In: COGGIOLA, Osvaldo (org.). A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina. São Paulo: Edusp, 1990. P. 33.

⁹⁴ _____. A invenção do Iluminismo, p. 34

acabado”⁹⁵. Dessa forma, conforme Carvalho, que segue os passos de Outram, ao invés de pensar o Iluminismo como projeto acabado – ideia dificilmente sustentável, vista a enormidade de contradições e incongruências existentes entre todos os agentes envolvidos nesse contexto intelectual –, deve-se pensar a questão sobre o Iluminismo como uma “série de problemas e debates, revestido sob formas e aspectos particulares, conforme os diferentes contextos nacional e cultural”. Isso tornaria a imagem desse contexto intelectual mais complexa, pois suas ideias não seriam mais mapeadas de cima, por um olhar distante, mas consideradas como encravadas nas sociedades, emolduradas por elas. Assim, o Iluminismo não seria um conceito que fracassou na tentativa de englobar várias realidades complexas e contraditórias entre si, mas “como uma cápsula contendo conjuntos de debates, tensões e preocupações”⁹⁶.

Dessa maneira, de acordo com essa historiografia recente sobre o Iluminismo, torna-se difícil a sustentação de generalizações sobre o movimento, pois isso implica simplificar e homogeneizar contextos culturais e intelectuais muito complexos, criando-se modelos que resultam na valorização de alguns contextos e exclusão de outros. Essa limitação, de acordo com Carvalho, resulta, por exemplo, na dificuldade em se aceitar, a existência de um Iluminismo português, à semelhança do de outros países europeus. Tal limitação, segundo ele, provem de modelos interpretativos uniformizadores que encobrem nuances mais particulares e locais do Iluminismo europeu⁹⁷. A partir de todas essas considerações, pode-se concluir que, apenas dentro de um modelo interpretativo mais generalizante e reducionista, são possíveis as afirmações de Giacomo Martina, de que Luzes são intrinsecamente anticatólicas e de que os debates iluministas sobre a tolerância religiosa têm como limite o anticatolicismo e um absoluto indiferentismo em matéria religiosa. Esse modelo desconsidera os processos de formação e desenvolvimento da ilustração na Itália e no mundo iberoamericano, por exemplo.

Um modelo interpretativo sobre as Luzes que se propôs a repensar a geografia e a cronologia do Iluminismo, bem como abarcar a diversidade dos diversos contextos culturais que compuseram as Luzes foi proposto pelo historiador italiano Franco Venturi, em *Utopia e Reforma no Iluminismo* (1971)⁹⁸. A obra é marcada, conforme assinala Modesto Florenzano na apresentação da edição brasileira, por uma análise em dupla abordagem do Iluminismo,

⁹⁵ C.f. CARVALHO, Flávio Rey. Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772). São Paulo: Editora Anablume, 2008, P. 32.

⁹⁶ C.f. OUTRAM, Dorinda. What’s the Enlightenment? In: OUTRAM, Dorinda. The Enlightenment: new approaches to european history. Cambridge University Press. 1995, pp. 1-13.

⁹⁷ CARVALHO, Flávio Rey. Um Iluminismo português? p. 33.

⁹⁸ A edição brasileira é de 2003. Essa data é da edição original.

entre seu sentido cosmopolita e sua contrapartida, o “patriotismo”, entendido aqui como os conjuntos de elementos locais e de particulares dos diversos contextos culturais das várias localidades inseridas, cada qual a seu modo, no mundo das Luzes⁹⁹. Destaco dois pontos centrais sobre as Luzes de sua tese, muito importantes para a consecução do objetivo aqui proposto, qual seja, o de se pensar o contexto de Portugal e da América portuguesa. O primeiro é a tese defendida no segundo capítulo, *Os republicanos ingleses*, segundo a qual o que desencadeou o Iluminismo foram as ideias nascidas na Inglaterra, na *Commonwealth*, como a exaltação da liberdade, da tolerância religiosa, o deísmo e o panteísmo ingleses, entre outras, que se espalharam na Europa entre o último quartel do século XVII e a primeira metade do XVIII, por meios como a maçonaria, as academias de ciências ou mesmo nos diversos contatos de autores ingleses com pensadores de França, Alemanha, Itália e outras regiões. Dessa forma, o pensamento republicano clássico inglês e as ideias dos *levellers* assumiram caráter cosmopolita, agindo como “fermento”, nos termos do autor, em outras partes da Europa para a produção de polêmicas filosóficas e ideias acerca da religião, política, entre outros pontos, dando princípio ao processo do Iluminismo¹⁰⁰. Além disso, Venturi confere centralidade às conjunturas econômicas, mais ou menos gerais na Europa e às suas relações com as Reformas político-sociais no setecentos. Dialogando com Labrousse e suas considerações sobre a economia francesa no XVIII, parte da hipótese de que, a despeito das diferenças locais, em um panorama geral, em toda a Europa, ocorrem movimentos de natureza econômica que são relativamente semelhantes aos da França¹⁰¹. A partir daí, Venturi apresenta diversos autores no período cujas produções visaram principalmente à resolução de problemas da vida pública, entre os quais os que se relacionavam ao quadro econômico, não somente na França, mas também na Península Ibérica, Itália, Europa Central, entre outros espaços. Assim, por mais que as obras que tentem discutir sobre problemas concretos das

⁹⁹ FLORENZANO, Modesto. Apresentação. In: VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP. EDUSC, 2003. Pp. 17-18.

¹⁰⁰ C.f. VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP. EDUSC, 2003. Pp. 99-138.

¹⁰¹ Trata-se do diálogo do autor com Labrousse. O autor traça um panorama geral sobre a economia francesa no século XVIII, concluindo que houve um quadro de crescimento no primeiro quartel do século XVIII, sucedido por uma depressão após a década de 1730; depois, uma retomada na década de 1740, seguida de uma expansão que durou até a década de 1770; e por fim, um período de altas e baixas até a Revolução de 1789. O problema colocado por Venturi é se as considerações de Labrousse sobre as “curvas da economia” francesa no século XVIII se aplicam ao restante do continente europeu e, em caso afirmativo, em que medida. Venturi considera que, em linhas gerais, o quadro francês pode ser aplicado ao restante da Europa, com alguns limites, mas que a realidade econômica serve como um elemento comum entre os diversos contextos locais no período das Luzes e que se relacionam com as diversas ideias que surgem no período no sentido de se reformar as sociedades, instituições e Estados. C.f. LABROUSSE, C. E. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII siècle*. Paris. 1932. Apud: VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, pp. 217-223.

realidades específicas dos diversos países divirjam entre si, dada a própria diversidade de contextos locais em que são produzidas, há algo em comum que as liga, que as entrelaça com uma situação geral, que é o quadro econômico europeu¹⁰². É nesse contexto que surgiu a *Encyclopédie*, entre o final da década de 1740 e a de 1750. E ela tem uma importância central na concepção de Venturi sobre a Ilustração. O ambiente intelectual formado em torno dela e a sua circulação na Europa serviram, segundo o autor, para espalhar ideias iluministas em toda o continente, com um sucesso bem maior do que o dos panfletos ou polêmicas sobre a religião ou política. A divulgação das artes e das ciências feita pela *Encyclopédie* espalhou, de acordo com Venturi, uma linguagem comum para se pensar os problemas concretos, com noções secularizadas de felicidade, utilidade, bem comum, entre outras, nos mais diversos contextos europeus. Criaram-se, assim, condições para o que ele chamou de uma “Primavera das Luzes”, contexto em que os filósofos formaram uma espécie de “partido” autônomo, cujo ideal era o de assumir a dianteira nas mudanças sociais. O “despotismo esclarecido”, as academias de ciências espalhadas pela Europa, bem como as lojas maçônicas, entre outros, foram, para Venturi, exemplos claros desse ideal que marcou a vida intelectual europeia, da segunda metade do século XVIII até a Revolução de 1789¹⁰³.

Dessa maneira, no modelo explicativo de Franco Venturi sobre as Luzes, incide um ponto fundamental para se pensar as Luzes na Europa católica e na América, especificamente em Portugal e no Brasil, sem o risco de cair no mesmo reducionismo generalizante de Giacomo Martina. Nota-se, primeiramente, um modelo que privilegia uma abordagem dupla, na perspectiva do geral e do particular e, ao mesmo tempo, que não coloca as diferentes realidades em qualquer escala hierárquica. As Luzes, dessa maneira, podem ser abordadas como problemas e discussões que dizem respeito somente a contextos bastante específicos, sobre os quais se desenvolveram reflexões que, ao mesmo tempo, dialogaram com realidades mais gerais e abrangentes e, ademais, que tocaram conjunturas que diziam respeito a todo o continente europeu. É uma forma de pensar que não incompatibiliza as discussões iluministas,

¹⁰² _____. Utopia e Reforma no Iluminismo, pp. 221-222.

¹⁰³ Paradoxalmente, dessa “Primavera das Luzes” estaria excluída a Inglaterra, berço dos valores que, ao se tornarem cosmopolitas, deram origem às Luzes. Isso porque nesse período, embora o autor ressalte a importância de alguns autores como Richardson, Thomas Paine, entre outros, não se forma em terras inglesas um “partido dos filósofos”, entendido aqui como pensadores (filósofos ou não) engajados em ações e mudanças na sociedade, da mesma maneira que se formou em França ou nas monarquias em que houve processos que entendemos como “despotismo esclarecido”. Digo paradoxalmente, por se considerar que o “não engajamento” dos pensadores ingleses nesse período se deve ao fato de a Revolução Inglesa já ter acontecido no final do século XVII. Assim, por mais que o discurso republicano inglês tenha influenciado a formação de ideais caros ao iluminismo, como os de liberdade, igualdade, tolerância, utilidade, entre outros, na Inglaterra, não era mais um grande problema se alcançar tais ideais, que já tinham sido conquistados na Revolução e com a monarquia constitucional. _____. Utopia e Reforma no Iluminismo, p. 226-246.

por exemplo, com uma forte tradição católica, própria do contexto luso-brasileiro. Ela permite, conseqüentemente, que se analise a questão da tolerância religiosa, levando-se em consideração, ao mesmo tempo, a mencionada tradição católica luso-brasileira e os temas, polêmicas e discussões religiosas do contexto mais amplo das Luzes. Passemos, então, ao contexto do Reformismo ilustrado português e, a partir daí, à discussão sobre a tolerância religiosa e as Luzes nesse mesmo contexto.

1.3 Tolerância religiosa e Luzes no mundo luso-brasileiro

A tolerância religiosa foi um ponto discutido por alguns autores importantes das Luzes no mundo luso-brasileiro. Entretanto, as defesas mais contundentes não vieram de suas obras. Elas vinham, na maior parte das vezes, de libertinos, “livres pensadores”, maçons e toda sorte de heterodoxos que caíram nas malhas da Inquisição. Tais heterodoxos, muitas vezes, tiveram acesso à literatura proibida pelas autoridades, entre filósofos dos Além-Pirineus, romances, obras clandestinas, entre outras obras que traziam ideias da Ilustração. Mas não eram meramente reprodutores e difusores dessas ideias: eles as reelaboravam e formularam críticas muito particulares que conjugavam ideias das Luzes com elementos tradicionais da cultura luso-brasileira. As proposições desses heterodoxos também, muitas vezes, dialogavam com o contexto de diversas mudanças sociais que marcaram o período do Reformismo Ilustrado. As reformas empreendidas nesse período, visando modernizar o Reino e seus domínios, indiretamente criaram condições para que ideias heterodoxas, como as críticas à Igreja católica, ao clero, ao papa, aos dogmas católicos e aos costumes tradicionais, florescessem e fossem formuladas e difundidas mais amplamente. Isso se deu dentro de um processo amplo, em que pontos caros à Ilustração, como o racionalismo, o saber científico e o empirismo foram valorizados dentro de um projeto reformista no universo cultural luso-brasileiro, sem de fato determinar uma defesa mais ampla ou uma maior resistência às autoridades como a do Santo Ofício. O projeto reformista visou fortalecer a unidade trono e altar, e a valorização de diversos aspectos do ideário iluminista visava, na visão desses reformadores, reabilitar Portugal e suas colônias de um longo período de obscurantismo e atraso, modernizando-os. Os libertinos, na hipótese desta pesquisa, foram muito além dos limites impostos pelos projetos reformistas oficiais da Coroa nos períodos pombalino e pós pombalino. Eles defenderam, muitas vezes, ideias mais radicais e contrárias ao absolutismo, veementemente críticas à religião e a premência da Igreja católica na vida pública, nas instituições sociais e na vida pública e privada, e tinham na defesa da tolerância religiosa um elemento chave de

crítica a todo o *status quo* do Antigo regime. Todo o processo reformista que tocou em diversas instituições, na educação formal e nas mentalidades do mundo luso-brasileiro no Reformismo Ilustrado não incentivou, muito menos determinou a difusão e a formulação de uma crítica mais radical às bases desse Antigo Regime, ancorados na unidade trono e altar. Ocorreu que, ao se valorizarem elementos do contexto cultural e intelectual das Luzes, que foram apropriados por diversos setores da sociedade no referido contexto reformista, dialogando com um substrato cultural que remete aos tempos anteriores à fundação do Santo Ofício, abriu-se um espaço onde tais ideias mais radicais e críticas à religião alcançaram uma amplitude maior. Para se entender como se deu tal processo, apresentamos aqui um panorama geral das ditas reformas que marcaram o Reformismo Ilustrado¹⁰⁴.

O Reformismo Ilustrado corresponde ao período que abrange os reinados de D. José I (1750-1777), D. Maria I (1777-1816) e D. João VI (1816-1826), nesse último caso, desde o período em que governou como regente de fato, isto é, a partir de 1792. Trata-se de um conjunto reformas que conjugavam o discurso de modernizar o reino à preservação da ordem monárquica, da religião e da moral católicas¹⁰⁵. Sobre o Reformismo Ilustrado, Francisco Calazans Falcon afirma que esse processo histórico teve suas origens no final do reinado de D. João V (1706-1750), em reação ao enfraquecimento da monarquia absolutista. Esse enfraquecimento, para o autor, foi fato indubitável, variando, na historiografia, somente os motivos pelos quais ele se deu¹⁰⁶. A reversão dessa tendência de enfraquecer a Coroa foi a motivação de grande parte dos esforços empreendidos na governança de Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, que se iniciou em 1750. Em síntese, à época da nomeação de Pombal, as alternativas política que se colocavam para Portugal eram as de resistir às crises de poder do Estado e da atividade exportadora, ou a de permitir o

¹⁰⁴ Nosso recorte toma como ponto de partida os trabalhos recentes de Luiz Carlos Villalta a respeito dos libertinos no mundo luso-brasileiro, no contexto das Luzes. Nos referidos trabalhos, o autor sustenta que o Reformismo Ilustrado em Portugal trouxe impactos fundamentais em diversos estratos das sociedades brasileiras, impactando nas condições de circulação, formulação e disseminação de ideias mais radicais da Ilustração no mundo luso-brasileiro. As referidas ideias radicais tocam em pontos como a crítica à monarquia absolutista, à posição do clero e da Igreja Católica na vida social e nas esferas cultural e política e, no limite, contribuíram para o desgaste das instituições do Antigo Regime português. Sublinho que, dentro desse referido campo de ideias radicais, o recorte desta pesquisa visa aprofundar a discussão a respeito de uma das ideias desse campo, qual seja, a tolerância religiosa. C.f. VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no mundo luso-brasileiro (c. 1750-1812). *Escritos*: Fundação Casa Rui Barbosa. Ano 4, n.4, 2010. Pp. 117-168.

_____. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: MEGIANI, Ana Paula Torres; ALGRANTI, Leila Mezan (Orgs.). *O Império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Alameda/FAPESP/Cátedra Jaime Cortesão, 2009, p. 511-550

¹⁰⁵ _____. As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no mundo luso-brasileiro, pp. 119-120.

¹⁰⁶ No geral, atribui-se tal enfraquecimento à doença do monarca e à ascensão dos padres. C.f. FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993. Pp. 371-372.

prosseguimento das tendências desagregadoras, vindas de setores do clero regular e de partes da nobiliarquia e do Santo Ofício. Para modificar esse quadro, a primeira década de governança pombalina foi marcada por uma política de progressiva eliminação dos opositores do poder absoluto e do Marquês de Pombal, acompanhada de uma “correção de abusos” e de uma modernização a partir da centralização das decisões estatais, crescente em todas as instâncias¹⁰⁷. Segundo Falcon ainda esse reformismo, ainda, realizou mudanças que incidiram na economia, que ficou caracterizada por uma opção mercantilista clássica, que significava, na prática, favorecer-se uma pequena quantidade de grandes comerciantes e contratadores, além da instituição de formas monopolistas e privilegiadas no comércio e indústria, em estreita associação com o aparelho do Estado¹⁰⁸. De acordo com Fernando Novais, promoveram-se ainda reformas na política imperial, manufatureira e mercantil, favorecendo, através da interferência estatal, os setores sociais que pudessem impulsionar o comércio ultramarino e o desenvolvimento das manufaturas, fomentando a acumulação e a retenção de capital em Portugal¹⁰⁹.

Outra característica do Reformismo Ilustrado em Portugal foi seu “ímpeto secularizador”, regalista¹¹⁰ e centralista do Estado. Esse “ímpeto secularizador” não teve como alvo efetivo a Igreja, tomada no sentido de instituição religiosa, mas, sim, “a dominância do aparelho religioso” sobre “os demais aparelhos ideológicos”, somada à presença direta do clero na política. Não se propunha a supressão pura e simples da hegemonia eclesiástica, o que, segundo Falcon, “demandaria não apenas simples reformas”, mas “uma revolução”. O que se objetivou foi “uma reorientação (...) da hegemonia da Igreja, capaz de abrir espaço às novas formas de pensamento”, o que implicou, na prática, “uma profunda mudança na própria organização institucional da cultura e seus aparelhos”¹¹¹. Caio César Boschi, sobre essa questão da secularização em Portugal no Reformismo Ilustrado, afirma que a Ilustração portuguesa jamais se incompatibilizou com o catolicismo ou com a Igreja, mas apenas com uma ordem religiosa específica, os jesuítas. Muitas das propostas

¹⁰⁷ _____. A Época Pombalina, pp. 219-221 e 374-375.

¹⁰⁸ _____. A Época Pombalina, p. 375.

¹⁰⁹ NOVAIS, Fernando Antônio. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1981. P. 203.

¹¹⁰ Segundo Cabral de Moncada, o regalismo português se caracterizou por um projeto centralizador e reformista, em que as reformas seriam empreendidas verticalmente: uma modernização vinda de “cima”, em que o Estado foi agente. Segundo ele, “foi uma astúcia do Estado para se poder tornar, ele próprio, divino no domínio político, acabando por prescindir do religioso, e se separar dele quando já dele não precisava”. A concepção político-religiosa de uma Igreja *instrumentum regni* (o Regalismo) não foi outra coisa senão o primeiro passo de uma tentativa no sentido da emancipação do “político” em frente do “religioso”. C.f. MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um “iluminista” português do século XVIII: Luis Antônio Verney, pp. 65-95.

¹¹¹ FALCON, Francisco Calazans. A Época Pombalina, pp. 424-425.

pombalinas têm sua origem e devem o seu êxito à estreita colaboração recebida pelo Marquês de Pombal de personalidades do clero e de congregações religiosas, o que explica o caráter cristão e católico de que, opostamente à francesa, se revestiu parte da Ilustração Portuguesa¹¹². Sobre esse aspecto nas Luzes portuguesas, no caso, sua proximidade com o catolicismo, Lúcia Bastos Pereira Neves, ao analisar o conceito de revolução no vocabulário político do mundo luso-brasileiro entre a Revolução Francesa, de 1789, até a Independência do Brasil, em 1822, concluiu que o mencionado conceito foi largamente utilizado, nas Luzes portuguesas, com sentido que remetia à ideia de “restauração” e não como “ruptura”. Para a autora, foi somente uma minoria, formada por uma intelectualidade portuguesa, que procurou superar essa “visão litúrgica” do conceito de revolução, “reconhecendo o potencial dos homens para a intensificar a vida pública em seu próprio proveito” sem, no entanto, conseguir desprender-se de uma perspectiva iminentemente reformista, refratária a mudanças mais radicais. Essa perspectiva reformista, de acordo com a autora, se deve às marcas do caráter conservador e religioso das “envergonhadas Luzes portuguesas”, termo este que Neves toma de Evaldo Cabral de Melo para se referir a Luzes conservadoras, católicas e compromissadas com estruturas do Antigo Regime, que seriam, nessa perspectiva, as de Portugal. A isso, a autora ainda atribui uma grande dificuldade posterior, nos oitocentos, de se lidar com a ideia de revolução no mundo luso brasileiro¹¹³. Tal como Falcon e Boschi, a perspectiva de Ilustração portuguesa adotada por Neves é tributária de uma historiografia que adjetiva como esmaecidas e conservadoras devido à permanência, no contexto luso-brasileiro de diversas estruturas do Antigo Regime, além da estreita relação de parte da intelectualidade com o catolicismo, Igreja e com os cleros regular e secular. Trata-se de uma perspectiva bastante distinta da que adotamos nesta pesquisa, a qual mais à frente retomaremos.

Nessas reformas, de acordo com os propósitos desta pesquisa, destacamos alguns pontos que remetem à relativa secularização institucional de Portugal e seus domínios. Trata-se de um processo de secularização incompleto, descontínuo e que não prescindiu, por exemplo, dos órgãos de censura e dos tribunais do Santo Ofício, que foram instrumentalizados para a modernização pretendida. Sobre as mudanças que incidiram diretamente na Inquisição, destacam-se a retirada da atribuição de censura de livros do Santo

¹¹² BOSCHI, Caio César. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. In: *Achegas à história de Minas Gerais*. Porto, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1994. P. 107.

¹¹³ NEVES, Lucia Bastos Pereira. *Revolução: em busca de um conceito no Império luso-brasileiro (1789-1822)*. In: JUNIOR, João Ferez, JASMIN, Marcelo (orgs.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ, Ed. Loyola. IUPERJ, 2007. Pp. 129-140.

Ofício, em 1768, com a criação da Real Mesa Censória¹¹⁴, a vedação dos autos de fé públicos e da impressão das listas de penitenciados, além de um aumento do controle da Coroa sobre a Inquisição. Também se destacam diversas mudanças que incidiram nos processos, nas investigações e nas penas aplicadas pela Inquisição, como o fim do segredo processual, a ampliação do direito da defesa, restrição das torturas e das penas capitais (que, a partir do Regimento de 1774, só poderiam acontecer com autorização direta da Coroa, algo que não se deu até a supressão definitiva dos tribunais, em 1821). Além disso, houve a supressão de alguns delitos, tais como os relacionados a “possessões demoníacas” e similares, tratados, nesse contexto, como mera superstição e produto de ignorância¹¹⁵. A mudança que incidiu de forma mais aguda no funcionamento do Santo Ofício português foi o fim da diferenciação entre cristãos velhos e cristãos novos, que fez com que muitos dos procedimentos desses tribunais perdessem a sua razão de ser¹¹⁶. A partir das reformas pombalinas, a repressão inquisitorial foi direcionada principalmente aos ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores que, com suas ideias e práticas heterodoxas, abalariam os alicerces da sociedade portuguesa do Antigo Regime. Esse contexto também marcou um relativo declínio na perseguição inquisitorial. Partindo do pressuposto de que os tribunais do Santo Ofício existiam em função de se preservar a “pureza” da fé católica entre os súditos do rei de Portugal, as vertentes mais radicais das defesas da tolerância religiosa estariam relegadas ao plano da heterodoxia. Nesta pesquisa, notamos uma relação entre o declínio da repressão inquisitorial e o surgimento e a difusão de várias formas de defesa da tolerância religiosa, assunto do qual trataremos mais detidamente no Capítulo 2. Por isso, a documentação inquisitorial torna-se preciosa para a historiografia sobre esse tema, ao oferecer a possibilidade de contato, mediado pela pena do inquisidor, dos comissários e escrivães do Santo Ofício, com as ideias dos vários indivíduos que concebiam a possibilidade de convívio com grupos e indivíduos que professassem uma fé distinta da ortodoxa católica.

¹¹⁴ Criou-se, em 5 de abril de 1768, a Real Mesa Censória, que passou a ter jurisdição exclusiva sobre a censura e circulação de livros, visando ao domínio do poder secular nesse campo, acabando com o antigo sistema de censura trina, que envolvia o Santo Ofício, Desembargo do Paço e bispos locais. Não eliminava totalmente o poder da Inquisição na censura de livros, visto que era formada por um presidente e sete deputados, sendo um deles o inquisidor geral. Além disso, cabia ao Santo Ofício a inspeção dos navios estrangeiros. C.f. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, pp. 346-347.

¹¹⁵ Uma síntese dessas mudanças processuais e penais, o diálogo delas com debates iluministas sobre legitimidade de torturas, penas capitais, entre outros, que culminaram no Regimento de 1774, C.f. _____. História da Inquisição portuguesa, pp. Pp.333-357, especialmente a partir da p. 349 e pp. 359-361.

¹¹⁶ Acerca do processo de mudanças no Santo Ofício português, ao longo das reformas pombalinas, que culminaram com o fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos: C.f. SARAIVA, Antônio José. Inquisição e Cristãos Novos. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 6ª edição. Pp.197-210.

Embora, no âmbito das reformas institucionais, econômicas e políticas concordemos com as análises Falcon, Novais e Boschi, nossa análise sobre as ideias ilustradas no contexto luso-brasileiro vai de encontro às suas concepções das Luzes portuguesas, vistas como uma unidade. Ainda que as diversas reformas institucionais, políticas, sociais e econômicas tenham incidido de maneira geral na realidade de Portugal e seus domínios, no campo das ideias, observamos uma diversidade maior, o que nos remete aos modelos explicativos sobre a Ilustração, analisados anteriormente, de Dorinda Outram e Franco Venturi¹¹⁷. Nos modelos explicativos adotados por Falcon, Novais e Boschi, notamos a tendência de se conceber as Luzes portuguesas e luso-brasileiras, em linhas gerais, como “eccléticas”, ou mesmo “estrangeiradas” ou “de compromisso”. O termo “ecclético”, por exemplo, que Falcon utiliza como uma característica marcante Ilustração portuguesa, remete a esse tipo de interpretação. O ecletismo se caracteriza como uma conciliação entre moderno e arcaico, em que as reformas empreendidas dividem espaço com estruturas tradicionais¹¹⁸. Diante dos modelos interpretativos das Luzes adotados nesta pesquisa, essa concepção se torna problemática por dois motivos. O primeiro é o de se conceber a Ilustração como única, e não múltipla. Dessa maneira, as contradições inerentes ao contexto das Luzes são, ou desconsideradas para serem encaixadas nos modelos explicativos mais gerais, ou então são interpretadas como sinais de atraso. O segundo é a própria ideia de ecletismo, que é teleológica, por partir do pressuposto de haver um ponto a se atingir em um processo de modernização que teria sido alcançado pelos Estados além-pirenaicos. As Luzes portuguesas, nessa perspectiva, são analisadas em relação à sua proximidade ou distância de um *telos* de modernidade, previamente concebido. O atraso, o arcaísmo, ou o convívio de antigo e moderno acabam, dessa maneira, sendo colocados como limites de uma modernização plena, construída a partir de modelos galocêntricos. Flávio Rey Carvalho afirma que tal concepção das Luzes portuguesas remete à argumentação comum à chamada “geração de 1870” do romantismo português, que influenciou a várias gerações de historiadores. A “ausência das Luzes”, “luzes envergonhadas”, “luzes eccléticas” e “luzes católicas” fizeram parte do vocabulário de diversos

¹¹⁷ Um exemplo de uma concepção de Luzes mais diversas, aplicadas ao contexto luso-brasileiro: C.f. VILLALTA, Luiz Carlos. Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa. São Paulo: FFLCH-USP, 1999 (Tese de doutoramento em História), USP- 1999.

¹¹⁸ Falcon utiliza o termo “ecletismo” ao se referir às Luzes portuguesas, mas em especial à orientação secularizante do reformismo pombalino. O autor afirma que, no âmbito geral, as reformas pombalinas foram secularizadoras, mas seus meios foram cautelosos, “eccléticos”. Para ele, o que predominou foi o “meio termo, a cautela diante das motivações excessivas, o receio do desconhecido que o seja em demasia”. E além das reformas que incidiram no campo político, econômico e social, essa tendência ecclética se evidenciou em todos terrenos: no das ideias, no dos livros e, “em última análise, quanto à análise filosófica que se deveria imprimir ao processo secularizador como um todo”. FALCON, Francisco Calazans. A Época Pombalina, p. 431.

autores brasileiros e portugueses que tentavam buscar as razões pelo “atraso” luso-brasileiro ou ibérico em relação à “Europa civilizada”¹¹⁹. Nesta pesquisa, entendemos haver no período do Reformismo Ilustrado pelo menos dois contextos específicos de produção e circulação de ideias das Luzes: um “oficial”, composto por pensadores, alguns dos quais ligados ao clero e Coroa, cujo conteúdo das obras era, muitas vezes, limitado, devido a seu caráter oficial ou pela necessidade de passarem pela forte censura; e outro “clandestino”, composto por heterodoxos, que raramente publicaram obras, estando suas ideias registradas na documentação inquisitorial. Esses últimos, os heterodoxos, caíram nas malhas do Santo Ofício, defendiam ideias mais ilustradas mais radicais, em que a defesa da tolerância religiosa se dava de forma mais clara e direta.

A tendência de uma defesa da tolerância religiosa indireta e com algumas contradições já foi analisada pela historiografia sobre a obra dos autores “oficiais” da Ilustração portuguesa. Trata-se de trabalhos que tangenciam a tolerância religiosa, mas têm como tema principal as trajetórias e as obras de alguns dos colaboradores de Sebastião José de Carvalho e Melo. Dentre elas, é fundamental se destacar a obra clássica *Um “iluminista” português do século XVIII: Luís Antônio Verney* (1950), em que Luiz Cabral de Moncada discute a obra de Verney, autor, dentre outras obras, de o *Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à República, e à Igreja* (1746). Para Moncada, a obra de Verney é uma espécie de apelo à modernização do Estado português, especialmente para se retirar Portugal do atraso diante das “nações cultas” da Europa. Tal atraso somente seria superado com uma promoção contínua de valores e dos progressos realizados pelas ditas nações cultas por meio da instrução pública, com a qual toda a nação seria “iluminada” em todos os seus âmbitos, e assim os indivíduos tornar-se-iam úteis à república¹²⁰. Seriam úteis à república no sentido de que, bem instruídos, “civilizariam” toda a nação, acelerando o presente rumo a um progresso contínuo¹²¹. De acordo com Moncada, “iluminar” a cultura lusitana era, para Verney, “superar todos os preconceitos nacionais, dentre eles os excessos eclesiásticos, tais como o ultramontanismo e o

¹¹⁹ Segundo Flávio Rey Carvalho, em concordância com hipóteses sugeridas por alguns intelectuais portugueses e brasileiros recentes, algumas obras elaboradas no âmbito do movimento romântico luso, em especial as produzidas na chamada “Geração de 1870”, teriam legado à historiografia impressões de isolamento, obscurantismo cultural e atraso, oriundas de uma contraposição exacerbada entre um Portugal arcaico e uma Europa moderna e modelar. Um dos expoentes nessa produção foi o poeta e filósofo Antero de Quental (1842-1891), especialmente em *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos* (1871). E de acordo com Eduardo Lourenço, Quental e sua geração, sob a influência de historiadores como Jules Michellet (1789-1874), reduziram o sentido da história da humanidade à europeia. Afastar-se do modelo da Europa “civilizada” era estar à parte do curso teleológico natural do gênero humano. Uma perspectiva cujo norte seria a “europeização” de Portugal, inadiável e retificadora. C.f. CARVALHO, Flávio Rey. *Um Iluminismo português?* pp. 25-28.

¹²⁰ ARAÚJO, Ana Cristina. *Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa, 2003. Pp.51-55.

¹²¹ KOSELECK, Reinhart. *Futuro e Passado*, pp.69-70.

clericalismo, além da pouca difusão da filosofia das Luzes” e também “o fim dos diversos privilégios de classe”. Afinado com o projeto de modernização do Reino empreendido pelo Marquês de Pombal, Verney, conforme Moncada, identificava nos jesuítas, especialmente nos seus modelos de educação, a “origem de todos os males da pátria”¹²². Na obra de Verney há uma pedagogia de forte teor político, que tinha como fundamento para a construção da ética o direito natural de Hugo Grotius, longe da metafísica e baseado no próprio comportamento humano¹²³. Tem se clara a presença da tolerância religiosa nesse projeto de modernização da nação em Portugal na obra de Verney, segundo Moncada. Conforme sua análise, ao contrário de um negativismo, indiferentismo ou hostilidade à religião, presentes em obras de filósofos franceses, como Voltaire, em Verney predomina uma tolerância religiosa baseada nos princípios da liberdade de consciência, da laicização do direito natural e no racionalismo¹²⁴. Isso não indica uma ruptura desse pensador ilustrado português com o catolicismo romano. Muito pelo contrário, constrói-se a ideia de uma espécie de “cristianismo moderado”, surgido da união entre religião, história e ética.

Outro ponto que tangencia a discussão sobre tolerância religiosa está nas discussões de Verney sobre o Santo Ofício, também analisadas por Moncada. Baseado nas cartas de Verney que Moncada descobriu e acreditou terem sido enviadas ao ministro Francisco de Almada e Mendonça, mas o foram a Aires de Sá¹²⁵, o autor viu no iluminista português uma condenação incondicional da Inquisição, instituição que era para ele um obstáculo formidável a todo progresso político, econômico e científico. Verney afirma, por um lado, que as Inquisições foram “inventadas pelo fanatismo dos séculos bárbaros”, além de “contrárias aos ensinamentos de Cristo ou mesmo dos Concílios comandados pelos pontífices, não sendo mais admissíveis em um século iluminado”¹²⁶. Por outro lado, ele defendia não o fim do Santo Ofício, mas a sua reforma. Propunha atenuar e humanizar o processo inquisitorial, incluindo nele diferentes elementos, tais como uma transparência maior na sua tramitação, ampliação do direito de defesa e a supressão de práticas como as da tortura e do segredo

¹²² MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um ‘iluminista’ português do século XVIII, p. 95.

¹²³ SALGADO JÚNIOR, Antônio. Prefácio. In: VERNEY, Luiz Antônio. Verdadeiro Método de Estudar. V. I. Lisboa: Lisboa, 1949. Pp. XVI/XVII. Apud. ATALLAH, Claudia Cristina Azeredo. Luis Antônio Verney e as reformas culturais portuguesas: uma questão pedagógica. *Revista Vertices*, v.8, n. 1/3, jan./dez. 2006. P.61.

¹²⁴ MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um ‘iluminista’ português do século XVIII, p.65.

¹²⁵ FERREIRA, Breno Ferraz Leal. Contra todos os inimigos: Luís Antônio Verney e o método crítico (1736-1750). Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da FFLCH-USP. 2009. P.82.

¹²⁶ VERNEY, Luís Antônio. Cartas de Verney a Francisco de Almada e Mendonça. In: MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um ‘iluminista’ português do século XVIII... Carta 2 (25/12/1765). Apêndice III. P.339.

processual¹²⁷, a extinção dos autos de fé públicos e a publicação das listas dos relaxados ao braço secular, além da melhoria das condições nos cárceres¹²⁸. Verney ainda sugeriu que a Inquisição tivesse um novo regimento, que fosse aprovado pelo papado e que o Santo Ofício contasse com “seculares”, ligados à Coroa em seu corpo de oficiais¹²⁹. Dessa maneira, o poder do Tribunal seria limitado, de forma que ele não fizesse qualquer mal à população¹³⁰. O motivo de se preservar o Santo Ofício, nas palavras de Moncada, “era utilizar a intolerância como instrumento para o projeto da tolerância”¹³¹. Isso, na prática, representaria valer-se do aparato repressivo e de vigilância do Santo Ofício para se controlar e eliminar aspectos nocivos à modernização do Estado português. Não se prescindia, assim, da Inquisição, considerada coluna indispensável para a manutenção de uma ordem social estabelecida na unidade entre altar e trono, em Portugal¹³².

Na obra de Ana Cristina Araújo, encontramos semelhanças em relação à abordagem de Moncada sobre o tema da tolerância religiosa nas Luzes, em Portugal. Também analisando Verney, a autora afirma que existe, implícita em suas discussões sobre o ensino e sobre a religião, ainda que sutilmente, uma defesa da tolerância religiosa. Verney, segundo Araújo, compartilha do entendimento, muito difundido a partir da década de 1750, de que a instrução pública era inseparável do bem comum, assim como a necessidade de uma ruptura com a educação jesuítica. Para Verney, a educação seria um mecanismo primordial para a civilização. A obra *O Verdadeiro método de estudar* tornou-se um primeiro apelo pela modernização de Portugal¹³³. Trata-se de uma modernização que partia de um entendimento otimista, bem alinhado à ideia iluminista de progresso, aliada a uma perspectiva reformista da realidade, que nortearia uma educação pública, cujo objetivo seria o de extirpar “preconceitos, superstições e fanatismos que eram causa do atraso português”. Na obra de Verney, em termos religiosos, isso significa, segundo Araújo:

A ideia é de preparar um terreno intelectual comum entre a filosofia e a religião. Conciliar a fé com a razão, “sem bulir com o primado da razão”.

¹²⁷ No caso, o segredo judicial dos processos inquisitoriais, duramente criticado ao longo de toda a história do Santo Ofício, em razão de, por exemplo, não permitir que um réu ou acusado saiba quem são seus acusadores. Esse assunto será tratado com mais detalhes no segundo capítulo. Sobre esse assunto, ver em: PIERONI, Geraldo. Profanadores do segredo: a Inquisição e os degredados para o Brasil-colônia. *Revista Varia História*. Departamento de História UFMG. N°22. Belo Horizonte, 2000. Pp. 42-55

¹²⁸ _____, *Cartas de Verney a Francisco de Almada e Mendonça...* Carta 2 (25/12/1765), pp. 338-339.

¹²⁹ _____, *Cartas de Verney a Francisco de Almada e Mendonça...* Carta 2 (25/12/1765), p. 334

¹³⁰ _____, *Cartas de Verney a Francisco de Almada e Mendonça...* Carta 2 (25/12/1765), p. 334

¹³¹ MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um ‘iluminista’ português do século XVIII, p.74.

¹³² C.f. AZEVEDO, Lúcio de. História dos cristãos novos portugueses. Lisboa, 1922. Apud. RAMOS, Luiz Antônio de Oliveira. Sob o signo das luzes. Temas Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 1988. P.42

¹³³ ARAÚJO, Ana Cristina. Cultura das Luzes em Portugal, p.55.

“Boa razão”, em Verney, [que] consiste na religião relevada aliada à ética e à história, constituindo o que seria um cristianismo moderno¹³⁴.

Dessa forma, na obra de Verney, a tolerância religiosa esteve em consonância com seu entendimento de conciliar a razão iluminista com a religião revelada, cuja ética, para a utilidade da república e para a Igreja, tinha suas bases fixadas no entendimento de uma razão universal e não somente na revelação divina. Isso porque, distinta da teologia nos termos escolásticos, “a ética remetida para o campo da filosofia racional serve ao teólogo ‘porque lhe prepara a estrutura, confirma as suas conclusões com a autoridade dos filósofos e dispõe o homem para receber a religião’”¹³⁵. Araújo chega a conclusões similares sobre a obra de Antônio Nunes Ribeiro Sanches, ao analisar a relação existente na obra deste entre lei, a religião natural e o ideal de bem público. Na obra de Sanches, o jusnaturalismo e o deísmo convergem em um modelo específico de funcionamento da República. O autor se alinha a um espectro bastante amplo de outros autores ilustrados na tendência de separar a religião da moral, entendendo que a virtude pública não se assenta somente na religião ou na educação, mas também nas boas ou más leis civis e na sua observância nos modos de viver e pensar. Seu modelo de educação, presente em *Carta sobre a educação da mocidade* (1760), inclusive, tinha entre outras discussões o combate da intolerância religiosa, dialogando com as concepções de Locke, Hume e de Voltaire. A boa educação era apresentada, na referida obra, como incompatível com leis que não respeitassem a liberdade de consciência dos indivíduos nem a livre manifestação da opinião. Sanches era contra o domínio plurissecular da Igreja na educação e, além de defender sua nacionalização, propunha também o ensino de um “catecismo da vida civil”, delimitando, assim, de forma laica, o ensino de saberes uteis à república¹³⁶.

As análises das duas obras apresentadas acima indicam que o tema da tolerância religiosa se fez presente no contexto intelectual luso-brasileiro na segunda metade do setecentos, sem ser, porém, central. Em Verney e Ribeiro Sanches, o que se nota é uma discussão sobre a tolerância religiosa vinculada aos projetos de modernização de Portugal. Por sua vez, encontramos em publicações de pensadores que caíram nas malhas do Santo Ofício ataques mais veementes ao Santo Ofício e, neles, alguma defesa da tolerância religiosa. Por exemplo, na famosa *Narrativa de Perseguição* (1811) de Hipólito José da Costa, o autor critica as injustiças cometidas pelo Santo Ofício, ressaltando, entre outros aspectos, a

¹³⁴ _____ . Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas, pp.57-58.

¹³⁵ _____ . Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas, p.58.

¹³⁶ _____ . Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas, p.60-64.

incompatibilidade das perseguições empreendidas por esses tribunais com os princípios da fé cristã. Os inquisidores que o acusavam de heresia por ser franco-maçom, segundo Costa, estariam completamente afastados dos princípios dos evangelhos ao perseguirem a franco-maçonaria com base na suposição, dos mesmos inquisidores, de sua pureza de fé e domínio. Costa salientou ainda que a franco-maçonaria estava mais próxima dos referidos princípios que os inquisidores, pois defendia pontos como os da liberdade, caridade e tolerância, ao passo que os inquisidores, tal como grande parte da clerezia, partiam da presunção de conhecerem e serem portadores da verdade absoluta sobre a fé, enquanto viviam completamente afastados de seus votos e de qualquer outro princípio de justiça¹³⁷.

Francisco de Melo Franco, que fora processado e preso em 1779 pela Inquisição de Coimbra, também atacou o Santo Ofício em seu poema *Reino da Estupidez*, de 1785. Nesse poema, que circulou na Universidade de Coimbra sem que se soubesse seu autor¹³⁸, o reitor e a própria universidade são colocados em ridículo ao receberem de forma pomposa a deusa Estupidez e seu séquito. A Inquisição se insere no cenário do poema como marca do atraso, do fanatismo, da intolerância e da superstição presentes na mentalidade portuguesa, compartilhada, segundo Franco, por estudantes e professores da Universidade de Coimbra¹³⁹.

Há uma tendência geral das defesas veementes da tolerância religiosa virem de pessoas que, em algum momento, tiveram problemas com os tribunais de fé em autores cujas obras circularam de maneira ou clandestina ou fora dos domínios da monarquia portuguesa. As duas obras supracitadas, de Melo e Franco e Costa, são bons exemplos. A obra de Melo Franco, publicada em 1785, circulou em forma de manuscrito, enquanto a de Costa fora publicada na Inglaterra. Primeiramente, à colaboração de alguns setores da intelectualidade, no período do Reformismo Ilustrado, com a monarquia portuguesa e com suas reformas. Em segundo lugar, ao próprio fato óbvio de que o Santo Ofício e os órgãos de censura impunham diversos limites, tornando as defesas mais explícitas e radicais da tolerância religiosa e ataques à repressão inquisitoriais mais comuns nos meios heterodoxos, que incluíam as publicações clandestinas, que circularam em locais como lojas maçônicas ou universidades, entre outros onde se havia relativa liberdade de debates e circulação de ideias em defesas de pontos considerados heterodoxos e ou heréticos. A partir dessa constatação, nesta pesquisa,

¹³⁷ COSTA, Hipólito José da. Narrativa da perseguição. Brasília, DF: Fundação Assis Chateaubriand, 2001.

¹³⁸ Como confirma Teófilo Braga, em sua História da Universidade de Coimbra. Acrescentou ainda que Melo Franco fora ajudado por José Bonifácio de Andrada para manter essa circulação no anonimato: C.f. BRAGA, Teófilo. História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução portuguesa, vol. III (1700-1800). Lisboa: Academia Real de Sciencias, 1898. Pp. 675 a 697.

¹³⁹ FRANCO, Francisco de Melo. Reino da Estupidez. Apresentação: Antônio Calado. São Paulo: editora Giordano, 1995. Coleção Memória.

conduzimos nossas análises primordialmente a partir da documentação inquisitorial, embora obras publicadas no período também tenham servido como fonte complementar. Nas proposições registradas nas fontes inquisitoriais, encontramos, defesas contundentes da tolerância religiosa, que muitas vezes revelam leituras e apropriações de ideias que remetem a vertentes mais radicais das Luzes, assim como um intenso diálogo com aspectos preexistentes da mentalidade luso-brasileira¹⁴⁰.

Existe uma historiografia relativamente ampla em que se investiga a questão da tolerância religiosa a partir dos indícios presentes na documentação inquisitorial. Dentre esses trabalhos, há de se destacar alguns produzidos sobre a o marranismo e os cristãos-novos em Portugal e na América portuguesa. Um deles é a coletânea de ensaios organizada por Lina Gorenstein e Maria Luiza Tucci Carneiro, intitulada *Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Antissemitismo* (2005), em homenagem à Anita Novinsky. Os temas são diversos, impossibilitando uma análise mais geral acerca do conjunto dos artigos. Dentre os que convergem com nosso objeto de pesquisa, destacamos o trabalho de Lina Gorenstein e Carlos Eduardo Calaça, a respeito dos cristãos-novos no Rio de Janeiro, entre o final do século XVII e primeiros decênios do XVIII. Nesse trabalho, é destacado o papel do Santo Ofício como desarticulador de sociabilidades já enraizadas e reproduzidas por algumas gerações. Mostra-se que a assimilação desses cristãos-novos no contexto fluminense só foi abalada após as perseguições pela Inquisição de Lisboa, que, dividindo identidades, núcleos familiares e marcando com infâmia súditos reconhecidos anteriormente como pessoas “ilustres”, deixou marcas importantes no imaginário fluminense. Várias das perseguições tornaram-se famosas, sendo lembradas por autores como Joaquim Manoel de Macedo e Machado de Assis, no século XIX¹⁴¹.

As fontes inquisitoriais também foram objeto de análise em alguns trabalhos sobre a religiosidade colonial. Um que destaca a questão da tolerância religiosa é o de Adriana Romeiro, *Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do século XVI* (1991). A autora parte de críticas a uma série de trabalhos que destacam a relação entre a religiosidade popular e a religião “oficial”, que remete ao discurso mais erudito de teólogos. De acordo com a autora, vários estudos sobre esse tema insistiram

¹⁴⁰ Sobre isso, destacamos os trabalhos de Anita Novinsky e Stuart B. Schwartz, nos quais nos deteremos mais a frente, ao longo deste trabalho.

¹⁴¹ GORENSTEIN, Lina e CALAÇA, Carlos Eduardo. Na cidade e nos Estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). In: *Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo* (homenagem à Anita Novinsky). GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (organizadoras). 2ª edição. Associação Ed. Humanitas, 2005. Pp. 101-134.

em uma concepção de religiosidade popular marcada pela superficialidade, incapaz de ir além das aparências e caracterizada por sua ingenuidade e mediocridade. Romeiro critica esses trabalhos insistindo na necessidade de se romper com tal concepção, que caracteriza a cultura popular como uma cultura *naïf* e infantilizada, contraposta à superioridade da cultura das elites. Analisando uma documentação que abrange um recorte que vai da chegada dos primeiros jesuítas à América portuguesa, em 1549, até o final da Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil¹⁴², em 1595, Romeiro concluiu que o “exteriorismo”, que parte da historiografia sobre a religiosidade colonial tende a considerar como um sinal de “vazio espiritual”, era, na verdade, uma das características mais ricas da espiritualidade na Colônia. A autora observou na religiosidade colonial um certo “materialismo”, fundamentado na valorização do corpo e expresso em proposições que indicavam concepções corporificadas de Paraíso, do Inferno e mesmo dos milagres, de Deus e dos santos. Muitas vezes, tais concepções estavam identificadas com as necessidades, desejos e temores dos colonos quanto à vida material cotidiana. Trata-se do que Romeiro denominou “materialismo popular”, conceito que exprime a “tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto”. Segundo ela, isto podia significar tanto a negação de outro mundo, como também um maior acento nas conquistas da vida terrena, de forma que a adesão a esse princípio não implicava uma descrença. Esse materialismo fundamentava diversos pontos presentes nas proposições heréticas dos colonos em discussões a respeito de dogmas, como o da misericórdia divina. E várias dessas proposições tendiam a exprimir um desejo popular de uma religiosidade mais tolerante e branda, questionando-se, por exemplo, a pertinência, em relação à bondade divina, a existência de nações inteiras condenadas ao Inferno, como a dos mouros, a dos judeus, dos indígenas e demais não conversos à lei de Cristo¹⁴³. Trabalhos como os de Calaça, Gorenstein e Romeiro nos indicam que há um substrato na religiosidade luso-brasileira, bem anterior à Ilustração, que remete a formas de tolerância religiosa. Dentro de um contexto em que a intolerância é institucionalizada, especialmente nos tribunais do Santo Ofício, muitos fragmentos desse substrato se encontram na documentação inquisitorial. É fundamental, a fim de se explorar de forma mais abrangente as proposições em defesa da tolerância religiosa no século XVIII, levarmos em conta as possibilidades de confluência entre

¹⁴² A visitação mencionada aconteceu entre 1591 e 1595, e teve à frente o licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Foi a primeira visitação do Santo Ofício feita na América portuguesa e abrangeu espacialmente as capitanias da Bahia, Itamaracá, Pernambuco e Paraíba. C.f. ABREU, Capistrano de. Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, Rio de Janeiro, Editora F. Briguiet, 1935. Reedição de VAINFAS, Ronaldo. Confissões da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

¹⁴³ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do séc. XVI. Dissertação (Mestrado). UNICAMP, 1991.

as ideias das Luzes e elementos já existentes anteriormente na cultura e religiosidade luso-brasileiras. Para tanto, recorremos a alguns estudos em que essas possibilidades foram exploradas.

Vários trabalhos importantes tiveram como tema principal a análise das ideias ilustradas a partir da documentação inquisitorial. Neles, muitas vezes, encontramos a questão da tolerância religiosa nas proposições heréticas, havendo espaço para se pensar a relação entre tolerância religiosa, ilustração e possíveis particularidades do pensamento luso-brasileiro. Um bom exemplo disso é o trabalho de Anita Novinsky que, apesar de ter seu foro de pesquisa mais amplamente focado nos marranos e cristãos-novos, apresenta elementos importantes para se pensar a tolerância religiosa nas Luzes. A autora defende que os cristãos-novos e marranos foram marcadamente pessoas de identidade marcada pelo estigma de descender de judeus dentro de um contexto católico, em que desconheciam o judaísmo e não eram aceitos plenamente pela Igreja católica. Formou-se, assim, de acordo com Novinsky, uma “mentalidade subterrânea”, comum ao contexto luso-brasileiro, marcada por um conflito entre o estigma judaico e a fé cristã, acentuado pela perseguição inquisitorial ao longo de gerações. Em decorrência desse conflito, os cristãos novos puseram em dúvida os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe. Internamente, para, Novinsky, o cristão-novo é um “homem dividido”, pois, ele encontra-se em um mundo ao qual não pertence. A tolerância religiosa aparece muitas vezes, segundo a autora, nos questionamentos heréticos dela decorrentes desse conflito¹⁴⁴.

Novinsky observou sinais dessa mentalidade subterrânea e da identidade dividida nos estudantes da Universidade de Coimbra que caíram nas malhas da Inquisição, no ano de 1779. Segundo a autora, nos processos contra estudantes, como o dicionarista Antônio de Moraes e Silva, os ataques ao Santo Ofício, a defesa da tolerância religiosa, entre outros vários questionamentos presentes nas proposições desses estudantes, não eram meras reproduções das leituras de autores como Rousseau e Voltaire. A fonte desses questionamentos e críticas, segundo a autora, foi a mencionada mentalidade subterrânea, fenômeno de “descristianização interior”, constituído ao longo de várias gerações, remontando o final da Idade Média, e que foi somente reforçado pela leitura dos autores das Luzes. As proposições, bem como a defesa da tolerância religiosa, foram, segundo a autora, fruto da apropriação de ideias ilustradas entrecruzadas às dúvidas heréticas já existentes na mentalidade luso-brasileira. Embora

¹⁴⁴ NOVINSKY, Anita. Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654. São Paulo, Perspectiva, Ed da Universidade de São Paulo, 1972. Pp. 141-162.

Novinsky parta da perspectiva já criticada anteriormente sobre as Luzes portuguesas, considerando que “a visão de mundo dos ilustrados europeus se refletiu palidamente em Portugal e no Brasil” devido ao “forte contexto de repressão religiosa e perseguição inquisitorial”, seu estudo demonstra os múltiplos entrelaçamentos de informações nos processos inquisitoriais¹⁴⁵.

Outro trabalho de importância fundamental sobre a temática da tolerância religiosa no contexto da Ilustração é o Stuart Schwartz. Em *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico* (2009), o autor se propõe a discutir e demonstrar a existência de um fundamento residual de tolerância religiosa que sobreviveu no meio católico ibero-americano ao longo de toda a Idade Moderna. O autor demonstra que, a despeito do quadro institucional ibérico ser fortemente marcado pela intolerância, dada a presença dos tribunais do Santo Ofício de Portugal e Espanha, foram numerosos os casos em que indivíduos mostraram alguma propensão à tolerância religiosa ou inter-étnica. Chegando ao século XVIII, a tolerância religiosa no mundo atlântico ibérico formou-se a partir de duas fontes principais, de acordo com Schwartz: a primeira, os filósofos, cuja tradição remonta a autores da Ilustração, como Bayle e Spinoza; e uma segunda derivada de uma tradição popular que tendia à tolerância, arraigada nas sociedades ibéricas. Segundo o autor, essas duas fontes se entrelaçaram ao longo do século XVIII, de forma que o discurso de tolerância religiosa se formou e se difundiu, servindo para colocar em xeque as diversas instituições sociais e religiosas do Antigo Regime¹⁴⁶. Schwartz mostra que a relação entre tradição e religiosidade populares e as formulações dos filósofos, letrados e teólogos sobre a religião não eram, na Idade Moderna, determinantes um do outro, mas constantemente se complementaram. Assim, o problema da tolerância religiosa nas fontes inquisitoriais é percebido pelo autor dentro de um campo de relações complexas, conforme representações da realidade, vida individual e coletiva, e dos horizontes de expectativa dos indivíduos, levando-se em conta a grande diversidade informações contidas em suas proposições. Dessa maneira, Schwartz evita a incursão no erro de, ao analisar documentos inquisitoriais cujas proposições rementem, de alguma forma, a autores como Voltaire, Rousseau, Baron D’Holbach e outros ilustrados, ler as proposições como nada além de mera reprodução mecânica das ideias contidas nas obras dos referidos autores. Torna-se possível, pelo caminho adotado por

¹⁴⁵ NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros “afrancesados” na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes e Silva. In: *A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. COGGIOLA, Osvaldo (org.). Edusp, São Paulo. 1990. Pp. 357-371, especialmente, em relação aos pontos destacados, pp. 357-359 e pp. 365-366.

¹⁴⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*, pp. 315-384.

Schwartz, cotejar as informações contidas nas proposições com ideias ilustradas e elementos da mentalidade ibérica.

Luís Antônio de Oliveira Ramos não tomou esse mesmo cuidado ao analisar processos inquisitoriais da segunda metade do século XVIII. Em artigo publicado no final dos anos 1980, Ramos tenta exemplificar as sociabilidades ilustradas na região de Valença do Minho, através de processos inquisitoriais datados das últimas décadas do século XVIII. O autor se ocupa em analisar processos referentes a pessoas que “pertencem à pequena e média burguesia e à nobreza provinciana”, que se “sobressaíram por interpretarem, com maior e menor nitidez, uma tendência crítica de vanguarda no mundo ensimesmado que os cercava ainda por configurarem uma atitude de irrecusável significação política ao afirmarem-se (...) contestatários, tolerantes e racionalistas, sob a égide de ‘filósofos’¹⁴⁷”. Ramos procurou detectar uma série de ideias heterodoxas, defendidas, discutidas e apresentadas em diversos núcleos de estudantes, soldados, entre outros, nesse mencionado contexto. São proposições que, segundo ele:

(...) traduzem de forma grosseira pensamentos ou observações pontuais de ‘filósofos’, ímpios ou simples ‘desabusados’, isto para usar o vocabulário de Pina Manique, os depoimentos e os testemunhos acerca de outrem exprimem rebeldia e insubmissão, capacidade de livre exame ou de tolerância, como ainda, em certos casos, pendor racionalista. Ora a rebeldia intelectual pode preludiar a rebeldia política e a assunção da racionalidade pelos revolucionários contrapõe-se ao acatamento da tradição própria das monarquias tradicionais (...)

E continua, ainda sobre essa questão, dizendo que:

(...) nos fins de setecentos, os casos mais salientes de insubmissão de pensamento face à ortodoxia derivam, em regra, menos da criatividade pessoal e mais de contatos com a literatura das ‘luzes’, cuja mensagem corrói nuns casos, enfraquece noutros, as concepções dominantes acerca do absolutismo católico, ou seja, acerca do trono aliado à religião dogmática implementada. Conhecemos, assim, casos de leitores individuais das fontes de ilustração e conhecemos o caso de indivíduos integrados em cenáculos e tertúlias que funcionaram em diversos pontos do país. Mas há ainda os que através de panfletos, ou então por via oral, adquirem um pequeno corpo de opiniões claramente heterodoxas¹⁴⁸. (Grifos meus)

O problema que observamos aqui é a perspectiva adotada pelo autor de conceber uma relação entre a leitura de livros de autores proibidos pelas autoridades no final do século XVIII e a formulação, por parte dos leitores que caíram nas malhas do Santo Ofício, das

¹⁴⁷ RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988.P. 181.

¹⁴⁸ _____. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII, p. 175.

proposições heréticas. A dimensão inventiva ou a possibilidade de que tais proposições dialoguem com outras matrizes discursivas sobre tolerância ou insubmissão aos dogmas ou à monarquia são, quando não desconsiderados, ao menos, subdimensionados. Dessa forma, as dúvidas heréticas, a insubmissão à ortodoxia católica e suas possíveis colorações políticas nada mais são do que fruto do contato com obras e autores ilustrados. Existe pouco ou nenhum espaço para se analisar, por exemplo, a defesa da tolerância religiosa nas proposições contidas na documentação inquisitorial, em diálogo com tradições ibéricas anteriores às Luzes. Além do mais, volta-se aqui ao problema de se recorrer a modelos explicativos sobre as Luzes excessivamente centralizadores.

Luiz Carlos Villalta, ao contrário de Ramos, observou haver um grande espaço para a inventividade nas proposições heréticas. O autor evidencia, ao analisar as práticas de leitura na América portuguesa no século XVIII, dificuldades de se discernir o peso da Ilustração e o das várias dúvidas heréticas, preexistentes no contexto luso-brasileiro desde o século XVI, na definição das heterodoxias expostas por leitores dos autores das Luzes perseguidos pelo Santo Ofício. De acordo com o autor, os pontos de confluência entre a Ilustração e o substrato cultural anterior podem ser um fator explicativo para a receptividade que ideias ilustradas tiveram no mundo luso-brasileiro. Os leitores, nesse contexto, identificavam nas obras proibidas verdades com as quais já tinham afinidade e que, até mesmo, que os faziam procurá-las¹⁴⁹. Villalta mostra que não há uma mera tradução grosseira de ideias de pensadores franceses. Pelo contrário, nas falas dos libertinos documentadas pela documentação inquisitorial e da Intendência Geral de Polícia, notam-se indícios de uma leitura inventiva, marcada pela aproximação da mentalidade tradicional com as ideias ilustradas. Abrimos aqui um parêntese sobre o significado do termo “libertino” no final do século XVIII. O termo, utilizado na linguagem comum e em disputas teológicas, antes e depois do século XVIII, possuía três acepções, não necessariamente excludentes entre si, seja na realidade ou visão dos críticos do libertinismo: o primeiro, no sentido de depravado; em segundo lugar, de diletante mundano e incrédulo, e, por fim, de filósofo cético. Muitas vezes esses três significados encontravam-se interligados, estando a licenciosidade sexual associada à incredulidade e ao ceticismo. Esses súditos, acusados de “libertinagem” e que foram alvo de perseguição inquisitorial, indicam que houve algum espaço para a defesa de ideias mais radicais da Ilustração europeia no contexto luso-brasileiro¹⁵⁰. Ao longo desta pesquisa, notamos a defesa da tolerância religiosa nas proposições heréticas de vários acusados de

¹⁴⁹ VILLALTA, Luiz Carlos. Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura, pp. 441-442.

¹⁵⁰ _____, Libertinagem e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802), pp. 511-550.

libertinagem, bem como, em vários processos, a mesma interligação de comportamentos e posturas frente à religião.

Novinsky, Schwartz e Villalta, mesmo com objetos de análise bastante distintos, indicam caminhos para se analisar as críticas à religião instituída e aos dogmas católicos, presentes nas proposições, de forma mais complexa do que como meras reproduções de ideias de pensadores das Luzes. Ainda que esses autores indiquem alguma influência dos pensadores ilustrados, muitas vezes as proposições trazem elementos críticos ao catolicismo anteriores à Ilustração, compondo uma originalidade do contexto luso-brasileiro. Nós nos ocuparemos, nesta pesquisa, de forma mais detida, com o que Schwartz e Villalta destacam em seus trabalhos, no caso, a percepção, existente na segunda metade do século XVIII, do potencial corrosivo da heterodoxia em relação às instituições sociais do Antigo Regime. Essa percepção indica que a defesa da tolerância religiosa pode assumir alguma coloração política, o que se faz visível ao longo da análise dos processos e também do Regimento de 1774. As críticas à religião, muitas vezes, vinham acompanhadas de outras críticas, que incidiam nas várias instituições sociais, especialmente, a monarquia, o Santo Ofício, o clero e a Igreja. Boa parte de nossa análise se ocupou dessa percepção das autoridades quanto a tolerância religiosa.

Em suma, discutir as diversas problematizações possíveis do tema da tolerância religiosa tem como função, nesta pesquisa, evitar que se trate esse tema como um dado, algo óbvio. Trata-se de um tema complexo, historicamente datado e construído, repleto de desenvolvimentos tão múltiplos quanto os diversos contextos em que eles se dão. Pensá-lo na Idade Moderna torna fundamental, via de regra, discutir-se também as diversas implicações da religião, das formas de religiosidade e da relação da Igreja com o poder secular. Sobre esse tema no contexto das Luzes, há de se ressaltar que a historiografia recente tende a rever a centralidade do papel dos filósofos, bem como os modelos interpretativos mais generalizantes sobre ele. Levando-se em consideração as discussões sobre os referidos modelos, optamos por analisar a tolerância religiosa nesse contexto a partir de dois eixos principais. O primeiro é o de se conferir um papel menos central às ideias dos tratados filosóficos e tentar abarcar também diversas outras possibilidades, origens, matrizes e discussões sobre o tema, que remetem à ciência moderna e às tradições, religiosidade ou a aspectos tradicionais da mentalidade luso-brasileira. Para tanto, é necessário se recorrer às análises sobre a tolerância religiosa a partir das fontes inquisitoriais, em que se registram discussões de aspectos da religiosidade luso-brasileira, que muitas vezes remetem às formas de tolerância religiosa. Elas, não raro, sobreviveram até o século XVIII e fizeram parte do horizonte de crenças de

pessoas que se apropriaram de ideias das Luzes ao formularem proposições em defesa da tolerância religiosa. O segundo eixo é o de conduzir a análise de maneira que não se coloque o contexto luso-brasileiro como “atrasado” em relação à Europa “civilizada”, no que toca o pensamento ilustrado. Essa oposição é contraproducente na medida em que conduz a procurar, no contexto luso-brasileiro, somente aproximações ou distanciamentos em relação ao universo intelectual além-pirenaico. Conduzir a pesquisa dessa maneira nos foi possível através do recurso a modelos explicativos que consideram as Luzes na sua multiplicidade. Assim, articulamos algumas questões gerais, como as reformas pombalinas e seus impactos sociais e institucionais com questões mais pontuais, tais como, por exemplo, as possibilidades historicamente determinadas de formulações, apropriações e construções de significados dentro do contexto luso-brasileiro.

Torna-se possível, dessa maneira, analisar a influência indireta das referidas reformas na ampliação dos debates em defesa da tolerância religiosa. Eles se deram de forma mais veemente em meios clandestinos, entre heterodoxos, registrados nos processos inquisitoriais. Assim, justifica-se o recurso aos documentos inquisitoriais, entre sumários, processos, apresentações e denúncias, nos quais existe a possibilidade de se ter acesso às ideias de tolerância religiosa de pessoas comuns desse período. Nessa documentação, encontramos o diálogo entre um substrato de tolerância religiosa tradicional, presente na mentalidade luso-brasileira, e muitas ideias mais radicais das Luzes, apropriadas e reelaboradas e que, muitas vezes, faziam parte de uma defesa ampla do tolerantismo, que assumia, em alguns aspectos, um tom político, ao se estender o posicionamento crítico a toda uma estrutura social de Antigo Regime.

Capítulo 2: Reformismo Ilustrado, Inquisição e tolerância

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

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

No ano de 1779, Diogo de Moraes Calado e Francisco José de Almeida, presos nos cárceres do Santo Ofício de Lisboa², se apresentaram em mesa do Santo Ofício a fim de testemunharem contra Luiz Mourão, que na documentação também aparece chamado como “o abade”, que era estudante no 3º ano de leis na França, além de formado em teologia. Diogo Calado e Francisco Almeida conviveram com o abade Mourão na França antes de caírem nas malhas do Santo Ofício. Nas culpas remetidas ao Tribunal de Lisboa, contidas nos testemunhos contra Mourão, consta que esse grupo falava abertamente sobre questões como a tolerância religiosa, questionava a existência do Santo Ofício, praticara leituras de obras proibidas e debatia sobre autores e obras iluministas.

Francisco Almeida disse em seu testemunho que Mourão recebia muitas visitas em sua casa, na França, citando os nomes dos estudantes Diogo José e Antônio Caetano de Freitas. Nas visitas, todos comiam livremente carne em dias de jejum católico. No entanto, Mourão os advertia para o fazerem com cautela, já que poderiam ter problemas com o Santo Ofício, ainda que dissesse que tal tribunal já não era tão terrível quanto no passado. Nessas visitas, continuava Almeida, Mourão mostrava grande erudição em relação aos “livros heréticos”, e nas discussões:

(...) e conversações, nunca lhe notou sentimentos de Irreligião, pois propondo ele Réu vários argumentos, e referindo-lhe [a]o que sobre muitos pontos da Religião Católica diziam os hereges, e ele mesmo lhe dava solução e dizia que tinha lido muito heréticos quando estivera em França, onde se formou em Teologia³.

¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13436.

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

³ (...) e converçassoens, nunca lhe notou sentimentos de Irreligião, pois propondo a elle Reo varios argumentos, e refirindolhe o que sobre muntos pontos da Religiaõ Catholica dizião os hereges, e elle mesmo lhe dava solução, e dezia, que tinha lido muntos hereticos, quando estivera em França, onde se formou em Teologia. Instituto dos

À margem desse trecho, o escrivão do Santo Ofício reforçou que o denunciado costumava dar soluções aos argumentos heréticos que ele próprio propunha⁴.

Já no depoimento do outro estudante preso nos cárceres inquisitoriais, Diogo de Moraes Calado, aparece a informação de que o medo do Santo Ofício teria levado os pais de Mourão, assim como ele, a se ausentarem para a França, por essa família ter “alguma ascendência judaica”⁵. Segundo Moraes, “o abade” Mourão conviveu em solo francês com os estudantes Diogo José e Antônio Caetano de Freitas, conforme citado no depoimento anterior. Novamente foi mencionado que comiam carne em dias proibidos e que leram diversos livros heréticos, os quais, no depoimento de outro estudante, Vicente Júlio Fernandes, foram especificados: as cartas do Marquês D’Argens, as *Cartas Persas* (1721), de Montesquieu e o *Emílio*, de Rousseau⁶. Voltando ao depoimento de Diogo de Moraes, o estudante contou ainda que, em uma conversa com seu colega, que também se apresentou em mesa no mesmo processo, Francisco José de Almeida, sobre pontos de religião, o igualmente estudante Francisco Cândido teria dito que sua “maior teima” seria sobre a “existência de Deus”, enquanto Mourão dizia não ter sentimentos contrários à religião católica, exceto em relação à severidade dos procedimentos do Santo Ofício⁷.

Casos como os do abade Mourão nos informam sobre uma defesa da liberdade religiosa no último quartel do século XVIII, entre estudantes portugueses que caíram nas malhas da Inquisição, presente em falas em que se percebe uma mistura de pontos tão diversos quanto críticas à ação inquisitorial, debates sobre autores “heréticos”, dúvidas e questionamentos relacionados ao dogma católico, bem como uma percepção e memória a respeito das ações desses mesmos tribunais de fé. Trata-se de falas documentadas nos processos de tribunais que tinham como objetivo zelar pela pureza da fé entre os súditos do rei de Portugal e seus domínios. Sabemos que na Península Ibérica houve um grande impedimento para que ideias de tolerância religiosa fossem mais amplamente difundidas e que isto derivou da política de unidade entre o catolicismo romano e as coroas das monarquias absolutas, que teve sua grande expressão nos Tribunais do Santo Ofício. Diante disso, o caso

Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Processo: 05636. Processo de Luiz Mourão. Fl. 1v. Daqui em diante, será usada a abreviatura IAN/TT, seguida do nome do tribunal no qual consta o processo e do número do processo e título conforme foi catalogado no fundo documental, na primeira citação referente a cada processo.

⁴ “dava solução aos argumentos dos hereges que elle mesmo dellato propunha”. _____. Fl. 1v, margem esquerda.

⁵ _____. Fls. 3 e 3v.

⁶ _____. Fls. 1, 5v-6v.

⁷ _____. Fl. 3.

acima mencionado nos traz certos questionamentos, que se multiplicam quando observamos os diversos documentos inquisitoriais existentes sobre “brasileiros” e portugueses que caíram nas malhas da Inquisição portuguesa acusados de “libertinagem”. Por exemplo, sobre como foi possível que pessoas que corriam risco de cair nas malhas dos referidos tribunais de fé manifestassem, com alguma publicidade, fosse em seus círculos sociais mais próximos, fosse ainda nas suas comunidades, em vilas de Portugal e Brasil, questionamentos diversos que envolviam pontos importantes da religião católica e sua ortodoxia. A partir dessa primeira indagação, devemos refletir sobre qual era a ameaça que o Santo Ofício representava a essas pessoas dentro desse recorte espacial e temporal, no caso, Portugal e Brasil durante o período do Reformismo Ilustrado, e como essas pessoas a percebiam. E além disso, se a ameaça que percebiam influenciava de alguma forma esse clima de questionamentos e, em caso afirmativo, como e em qual medida. Abre-se espaço também para se questionar se existia algum vínculo, em termos de ideias ou circulação das mesmas, que unissem pessoas separadas por espaços amplos, como os de Portugal e seus domínios no ultramar, no que tocava à formulação de críticas ao papel da religião na vida cotidiana e nos espaços públicos e sobre a tolerância com as diferentes religiões e dissidências do catolicismo romano. Devemos, ainda, voltando ao processo do abade Mourão, investigar que diálogo houve entre esses questionamentos, considerados heréticos, e o contexto da ilustração europeia, suas ideias, tópicos, discussões e debates. Procuraremos levar também em conta a possibilidade de existência, no contexto luso-brasileiro, de outras origens que não a Ilustração, para esses questionamentos, que muitas vezes tendem à tolerância religiosa.

A partir dos questionamentos surgidos de uma análise rápida, que será retomada neste capítulo, analisamos diversas fontes contemporâneas ao Reformismo Ilustrado português, período que marca o definitivo declínio, em termos de repressão, da Inquisição de Portugal, buscando-se a relação das diversas reformas institucionais, políticas e sociais que marcaram o mundo luso-brasileiro com o crescimento dos espaços em que uma maior liberdade em relação à religião e formas mais brandas e tolerantes da prática religiosa eram objeto de debate. Os tribunais do Santo Ofício, em sua defesa da ortodoxia na fé católica, funcionaram como formidáveis barreiras à difusão da tolerância e liberdade religiosas, e relegavam a defesa desses pontos aos meios heterodoxos.

Pretendemos, por isso, buscar e discutir as ideias de tolerância religiosa, além de diversos outros pontos implicados direta ou indiretamente com esta, na documentação inquisitorial, contidos nas proposições denunciadas, confessadas ou testemunhadas nessa

documentação. Para tanto, primeiramente, vamos apresentar uma breve contextualização histórica sobre a implantação do Santo Ofício e também sobre a consolidação dos ideais de pureza de fé e pureza social no mundo luso-brasileiro. Em seguida, vamos analisar o Santo Ofício no século XVIII, especialmente tendo em vista as modificações e seu impacto no funcionamento do tribunal ao longo das reformas pombalinas, com destaque para o “ímpeto secularizador”, marcante das políticas pombalinas. As diversas modificações que incidiram na Inquisição e em outras instituições do mundo luso-brasileiro influenciaram de maneira indireta na formulação, na difusão e nos debates sobre a tolerância religiosa e indicaram ainda uma secularização pela qual passou a sociedade e instituições em Portugal e seus domínios ao longo das referidas reformas.

2.1 Implantação do Santo Ofício e o ideal de pureza de fé

A primeira Inquisição Ibérica foi instaurada em Aragão, em 1236, no contexto em que esses tribunais haviam sido instituídos também na França e no Sacro Império Romano Germânico a fim de combater grupos como os cátaros e os albigenses. Fizeram parte das Inquisições medievais que, diferentemente das modernas, funcionaram como “inquisições pastorais”, submetidas mais diretamente ao papa e aos bispados locais⁸. Na Idade Moderna, após as guerras de Reconquista da Península Ibérica e a intensificação das hostilidades entre católicos e minorias religiosas que ali permaneceram, os tribunais do Santo Ofício foram reintroduzidos em 1478, em Castela. Foram o desdobramento mais agudo de um longo processo de violência que sucedeu a um longo período de convivência relativamente tolerante entre cristãos, muçulmanos e judeus⁹.

Bartolomé Bennassar atribuiu a tolerância anterior à Reconquista ao equilíbrio político e militar existente entre muçulmanos e cristãos, que durou até o século XIII. Tal equilíbrio mudou completamente após a batalha de Navas, em 1212¹⁰, da qual o lado cristão saiu amplamente fortalecido. Associado às crises na Europa no final da Idade Média, os judeus foram progressivamente relegados ao papel de bode expiatório, intensificando o processo de

⁸ FERNÁNDEZ, Luis Suárez. Los antecedentes medievales de la institución. In: BONET, Bartolomé Escandall; VILLANUEVA, Joaquín Pérez. Historia de la Inquisición en España y América. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Vol. I El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución. 1984. Pp. 249-266.

⁹ Sobre esse assunto, ver a primeira parte da obra: KAMEN, Henry. La Inquisición Española: una revisión histórica. Barcelona: Editorial Crítica, 1999; PEDRERO-SÁNCHEZ, María Guadalupe. Os judeus na Espanha. Editora Giordano, 1994.

¹⁰ Batalha em que o rei Afonso VIII de Castela, em uma coligação com Sancho II de Navarra, Pedro II de Aragão e Afonso II de Portugal, derrotou o califado Almóada, marcando decisivamente o processo da Reconquista pelos cristãos da Península Ibérica.

hostilidades contra esse grupo nos domínios cristãos que se ampliavam na Península Ibérica. Essas hostilidades foram materializadas em leis de conversão e batismo forçados, desacompanhados da instrução na nova fé, o que criou multidões de pessoas vistas como católicas externamente, mas que mantinham, em foro íntimo, práticas judaicas¹¹. Criou-se um ideal de pureza de fé pelo qual esses indivíduos deveriam ser extirpados do reino.

Como já foi dito no primeiro capítulo, o surgimento dos éditos e dos tratados de tolerância religiosa, entre meados do século XVI e início do XVII, assinalaram a formação dos Estados modernos, dentro de um conjunto de medidas tomadas pelas monarquias nacionais para se contornar as guerras de religião, decorrentes das Reformas. Essas guerras marcaram o princípio de uma revisão geral do papel do monarca e também da autoridade do Estado quanto às funções de proteção da Igreja e salvação dos súditos, iniciando um processo lento e descontínuo de secularização¹². Podemos, a princípio, observar que as monarquias ibéricas responderam de outra forma às vicissitudes do quinhentos, reafirmando a unidade entre monarquia e Igreja e os ideais de pureza da fé católica.

Essa busca da idealizada pureza religiosa foi instrumentalizada pela instauração da Inquisição em 1478, na Espanha, e em 1536, em Portugal. Sobre a Inquisição portuguesa, Francisco Bethencourt afirma que ela foi uma instituição híbrida, já que ainda que tenha contado com tribunais eclesiásticos, nunca deixou de se afirmar como régia. A Inquisição foi *eclesiástica* por funcionar com poderes delegados pelo papa, além de ter por objetivo a perseguição das diversas formas de heresia, ter clérigos como seus juízes, comissários e deputados. As tipologias de desvios de fé perseguidas pela Inquisição, como heresia, judaísmo, islamismo, sodomia, bigamia, blasfêmias, luteranismo, entre outros, encontraram cobertura no direito canônico. A Inquisição foi também *tribunal da coroa ou régio* pelo fato de o Inquisidor geral ser nomeado pelo rei e, posteriormente, nomear os membros do Conselho Geral, após consulta ao monarca. Além disso, a Coroa deveria ser informada

¹¹ O mesmo autor sugere a existência de uma política de extirpação dos judeus da Península Ibérica, em especial da Espanha, iniciada nas guerras de Reconquista e tendo a Inquisição, instaurada em Castela em 1478, como o resultado desse processo. Nesse período, também observou que as leis de conversão, que criaram o *judeoconverso*, o *marrano* ou *judaizante*, fizeram parte de um processo em que se estigmatizaram as minorias religiosas na medida em que *ethos* da Cavalaria e nobreza medievais penetraram nas diversas camadas sociais. A busca pela pureza religiosa, a estigmatização de minorias religiosas e a política de extirpação dos judeus, instrumentalizada pela fundação da Inquisição, formaram o cenário em que esses tribunais surgiram na Espanha. C.f. BENNASSAR, Bartolomé. *L'Inquisition Espagnole: XV^e-XIX^e siècle*. Collection Marabout Université Paris: Hachette, 1979. Pp. 143-151.

¹² Destacamos, conforme citado no capítulo 1: KOSELLECK, Reinhard. *Futuro e Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC-Rio, 2006; SKINNER, Quentin. *O contexto da revolução huguenote*. In: *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Pp. 513-572. Além de KAMEN, Henry. *O amanhecer da tolerância*. Tradução: Alexandre Pinheiro Torres. World University Library. Porto: Editorial Inova Ltda, 1968.

regularmente sobre as atividades do Santo Ofício, interferindo nas suas decisões e atribuindo explicitamente ao Conselho Geral o estatuto de conselho régio¹³. Henry Charles Lea fez uma afirmação semelhante sobre a Inquisição Espanhola, assinalando sua dupla natureza, civil e eclesiástica. A Inquisição Espanhola foi fundada em 1478, mediante bula papal, dada em resposta às petições dos Reis Católicos e que concedeu aos referidos monarcas plenos poderes de nomeação de inquisidores, sobrepondo-se à jurisdição dos bispos, fato inédito até então. De acordo com Lea, a Inquisição espanhola funcionou como um tribunal eclesiástico com poderes delegados pelo papa, mas com uma ligação formal com a jurisdição civil na forma dos mecanismos de interferência direta do príncipe, o que alterou as relações de fidelidade entre os agentes inquisitoriais, a Coroa e a Igreja¹⁴.

É necessário aqui revisitar a historiografia sobre as fundações e o enraizamento desses tribunais nos países ibéricos para que alguns aspectos, relativamente contínuos, do funcionamento e dos propósitos dos tribunais do Santo Ofício possam ser melhor explicados, observando-se a formação dos ideais de unidade trono e altar, além das diferenças na implantação desses tribunais nos casos português e espanhol. Dois aspectos principais, que analisaremos separadamente, devem ser ressaltados aqui: em primeiro lugar, a localização da implantação do Santo Ofício no contexto de crises do século XVI e sua relação com o pensamento desse período; em segundo lugar, a diferença existente entre os processos que culminaram na implantação desses tribunais em Portugal e Espanha, fato que influenciou o funcionamento deles até o século XVIII.

A implantação da Inquisição se deu no seio do Renascimento em Portugal e Espanha, e parte da historiografia a relaciona com a busca por estabilidade interna das monarquias ibéricas em meio a tal contexto, marcado por instabilidade na Europa. Para Sônia Siqueira, o surgimento das Inquisições Ibéricas, em particular a portuguesa, ocorreu dentro no contexto de rupturas que marcou o momento da passagem do Renascimento para o Barroco. A autora problematiza as conexões possíveis entre o surgimento desses tribunais com sua época, nos séculos da modernidade e suas estruturas mentais. Começa por caracterizá-las, ressaltando as diversas vicissitudes que marcaram o Ocidente europeu ao longo do século XVI e que colocaram em xeque os ideais de unidades de pensamento:

¹³ C.f. BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder. In: MATTOSO, José (dir.) História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. Pp. 160-161. Ver também em: _____. A Inquisição. In: Yvette Kace Centeno (coord.). Portugal: mitos revisitados. Lisboa: Edições Salamandra, 1993. Pp.99-138.

¹⁴ LEA, Henry Charles. Historia de la Inquisición Española. Traducción: Angel Alcalá y Jesús Tobio. Edición y Prólogo: Angel Alcalá. Vol. III. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1993.

O descortínio de novos mundos e de outros povos fora convite para repensar a realidade da condição humana. Implicara na renovação das inteligências, dos costumes, das ideias, dos sentimentos e do pensamento. Abrigara desafios à inteligência, o tratamento racionalista dos dados. Fixara uma ideia de progresso: superar a Idade Média. Na ordem político-social, o Estado procurava substituir a Cristandade. Ruía, aos poucos, o mundo teocêntrico, garantido pela autoridade da Santa Sé, do clero, da tradição.¹⁵

Segundo Siqueira, a fundação dos tribunais do Santo Ofício fez parte de uma tentativa de restabelecer a estabilidade, profundamente abalada em um quadro geral de grandes e dramáticas rupturas, como forma de recuperar a ordem frente às cisões do tempo. Na mentalidade portuguesa da época em que se fundou a Inquisição, pensava-se em articular o “espírito novo” das novas ideias e visões de mundo, que marcaram o contexto quinhentista, com o ideal de recuperação da integridade da crença católica. O que as autoridades buscavam eram modificações que haviam de ser endereçadas à cristianização da vida, e não ao enfraquecimento da Igreja. Segundo Siqueira, trata-se de traços da mentalidade barroca, forma cultural que marcou o contexto no qual a Inquisição foi instalada em Portugal. Essa forma cultural abarcava todas as contradições possíveis porque era presidida por grande inquietação espiritual, que se caracterizou por aproveitar elementos medievais, procurando elaborar sínteses que fossem respostas às perplexidades e inquietudes reinantes nos diversos âmbitos institucionais, culturais e sociais, sendo uma reação ao Renascimento. Assim, Siqueira concluiu que essa forma cultural barroca:

À liberdade humanista respondeu com a nova disciplina Escolástica Restaurada. No campo socioeconômico, definiu uma nova aristocracia infiltrada de burgueses, aristocracia palaciana, domesticada pelo trono, com novos comportamentos e nova mentalidade. No campo político, o Estado absoluto disciplinou um Estado sem forma final. Seu rei passou a ser o chefe administrativo da Igreja nacional. No campo religioso, a disciplina foi reestabelecida por uma nova dogmática: Trento¹⁶.

No processo de desenvolvimento dessa cultura barroca portuguesa, continua Siqueira, evoluiu-se para uma mentalidade, no reinado de D. João III e de sua corte, marcada pela acolhida do erasmismo e irenismo, até a plena aceitação da renovação tridentina. Essa evolução significou um novo impulso da monarquia portuguesa por fundir os horizontes de interesses do trono com os da sua fé cristã-católica. O absolutismo político de D. João III, dentro dessa nova mentalidade, conforme a autora, foi cimentado na busca pela unidade intrafronteiras, que implicava, sobretudo, a harmonia entre a vida cristã e a filosofia de vida.

¹⁵ SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. Pp. Pp.497-592. 1996. P. 499.

¹⁶ _____. A disciplina na vida colonial, pp. 500-501.

A Inquisição, dessa forma, institucionalizou o desejo do monarca D. João III de conseguir a unidade pretendida no Reino entre a política e a religião, dentro dos ideais tridentinos de restauração da cristandade¹⁷.

Para Marcocci & Paiva, a implantação dos tribunais do Santo Ofício em Portugal se deu em resposta às transformações no pensamento europeu vividas em Portugal no século XVI. Tal como Siqueira, eles afirmam que a Inquisição portuguesa surgiu exatamente quando se buscavam mudanças no Reino, a fim de harmonizá-lo internamente, diante das vicissitudes do período:

No contexto das transformações vividas no reino, em boa parte decorrentes da construção do império ultramarino e das turbulências intensificadas pela emergência da Reforma protestante, [o Santo Ofício] procurou, igualmente, vigiar e conformar a religião, a cultura e a sociedade. Mudar o reino, arrancando-lhe os pecados e sintonizando-o com os cânones da verdade da fé, tal como preceituada pela Igreja católica romana.¹⁸

Ronaldo Vainfas, em sua análise sobre a moral sexual no Brasil colônia, também afirma que os tribunais do Santo Ofício serviram como um instrumento para se universalizar os princípios definidos no Concílio de Trento (1545-1563). Dessa maneira, esses tribunais foram concebidos com a função de manter a vigilância de unidade na fé e moral católicas, de forma a reestabelecer a harmonia no Reino e na cristandade dentro de um contexto de grande turbulência¹⁹.

Os tribunais inquisitoriais seguiram rumos bastante distintos em Portugal e na Espanha, e alguns historiadores consideram essa diferença fundamental para se entender o funcionamento posterior de ambas Inquisições. No caso espanhol, como já foi mencionado acima, a forte hostilidade que foi intensificada contra judeus e conversos desde o século XIII teve seu desdobramento mais grave com a fundação do tribunal de Castela, sob o discurso de eliminação completa da dissidência religiosa. Por sua vez, no caso de Portugal, a Inquisição foi implantada como desdobramento de uma série de políticas que tentavam assimilar as comunidades judaicas e conversas à cristandade. Várias obras clássicas e trabalhos recentes discutiram as implicações dessa diferença.

Novamente recorremos à Henry Charles Lea, já que o autor é um dos que defendem que a busca pela eliminação completa da apostasia dos judeus, forçados a se converter ao catolicismo (grupo conhecido no limiar da Idade Moderna na Espanha como *conversos*), foi a

¹⁷ _____. A disciplina na vida colonial, p. 502.

¹⁸ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa: 1536-1821. 1ª edição. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013. P. 77.

¹⁹ VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1989. Pp. 7-38.

causa imediata do estabelecimento do Santo Ofício espanhol e seguiu como seu objeto, quase que exclusivo, até que ele passasse a se ocupar com os mouriscos. Depois da quase erradicação desses últimos, nos primeiros anos do século XVII, a atenção desses tribunais se voltou novamente aos judeus e cristãos-novos, quase que exclusivamente, durante mais, pelo menos, um século e meio. Lea afirma que, desde 1391, coagidos a se batizar como alternativa ao desterro ou à morte, muitos judeus se converteram ao catolicismo. No entanto, não houve grande preocupação, por parte dos monarcas católicos e do clero, na instrução na nova fé desses judeus, com objetivo de se lograr uma conversão efetiva. Até o édito de expulsão de 1492, predominou a ideia de que a expulsão, aliada ao temor da punição por parte dos tribunais do Santo Ofício, bastaria para persuadir essas minorias religiosas do dever de se instruir no catolicismo. Essa ideia indicava uma confiança generalizada na eficácia das engrenagens inquisitoriais. Conhecendo-se os ritos judaicos e incentivando-se as denúncias pelos cristãos velhos através dos Éditos de fé, as autoridades inquisitoriais acreditavam que a vigilância, identificação e supressão desses desvios se dava de maneira absolutamente eficaz²⁰. E tal quadro, conseqüentemente, indicava um sucesso da Inquisição espanhola no objetivo de extirpação do judaísmo, já que a comunidade judaica:

Submetida, assim, por uma parte, à constante espionagem de criados e vizinhos, e por outra ao implacável interesse dos tribunais, mesmo a heroica obstinação do judaísmo, que havia triunfado sobre os muitos horrores da Diáspora, foi sucumbindo gradualmente a esta omnímoda perseguição, sustentada de maneira tão permanente e incansável. Na medida em que as gerações se sucediam umas depois das outras, sem esperança de alívio, a pressão incessante pareceu ir conseguindo seu objetivo. Os processos de judaísmo começaram a diminuir sensivelmente²¹.

E comparando a implantação da Inquisição espanhola com a portuguesa, Lea afirmou que em Portugal se seguiu um caminho quase oposto ao dos tribunais espanhóis. Inicialmente, sob o reinado de D. João II e até a ascensão D. Manuel I, a partir de 1495, as multidões de judeus que saíram da Espanha, após as expulsões de 1492, receberam um tratamento relativamente tolerante em Portugal. Mesmo com a grande hostilidade de alguns setores da

²⁰ LEA, Henry Charles. *Historia de la Inquisición Española*, pp. 17-19.

²¹ Para exemplificar essa queda, Lea cita o caso do tribunal de Valência. Segundo ele, essa região, em que havia grande população de conversos, celebrou, em média, entre trinta e quarenta autos-de-fé por ano no primeiro quarto do século XVI, sendo o judaísmo o principal delito a ser condenado nos mesmos. Depois de 1540 houve uma queda progressiva, sendo que, entre 1550 e 1560, houve somente dois casos de judaísmo julgados por este tribunal. A citação original: “Sometida así por una parte al constante espionaje de criados y vecinos y por otra al implacable celo de los tribunales, incluso la heroica obstinación del judaísmo, que había triunfado sobre los innumerables horrores de la Diáspora, fue sucumbiendo gradualmente a esta omnímoda persecución, sostenida de manera tan permanente e incansable. A medida que las generaciones se sucedían una tras otra sin esperanza de alivio, la presión incesante pareció ir consiguiendo su objetivo. Los procesamientos por judaísmo comenzaron a disminuir sensiblemente”. C.f. _____. *La Inquisición Española*, p. 21

sociedade, que teve sua mais grave expressão no grande massacre de 1506²², a tolerância no trato com os conversos foi uma tendência que permaneceu. Porém, após contrair matrimônio com D. Isabel, filha dos monarcas Fernando e Isabel de Espanha, D. Manuel I assumiu o compromisso de expulsar todos os judeus de Portugal. Por isso, o monarca português promulgou o édito de expulsão de 1496, em que foram excetuados os menores de 14 anos, os quais foram separados de seus pais para serem educados como cristãos o que, segundo o autor, levou a situações dramáticas como a de pais judeus que matavam seus filhos antes que tivessem tal destino²³.

Mesmo assim, conforme Lea, até a morte de D. Manuel I, em 1521, os cristãos novos gozaram de tolerância em solo português e floresceram graças a ela. Os cristãos novos tornaram-se ricos e prósperos, muitos entraram a serviço da Igreja ou se inseriram nas casas mais nobres. Mas com D. João III, que segundo Lea era “um fanático de mente estreita e escassa inteligência”, essa tolerância manteve-se apenas por pouco tempo graças à influência de conselheiros de seu antecessor, devido à vontade do referido monarca de estabelecer um tratamento aos cristãos novos e judeus similar dado na Espanha. Nesse ponto, Lea dialoga com a tese de Alexandre Herculano, autor que atribuiu ao fanatismo e à beatice de D. João III a busca por uma unidade entre política e religião, que culminou na fundação do Santo Ofício. Esse autor foi um dos primeiros historiadores a atribuir à implantação desses tribunais de fé o atraso lusitano em relação às nações dos Além Pirineus²⁴. Lea também defendeu uma tese similar quanto à Inquisição espanhola e seus efeitos na Espanha, em relação ao progresso cultural e científico. O progresso pelo qual passou o pensamento na Europa, entre os séculos XVI e XVIII, não passou, de acordo com Lea, pelo pensamento espanhol, devido à vigilância

²² Trata-se de um episódio que foi, no século XVI, narrado por Damião de Gois e ficou conhecido também como “Pogrom de Lisboa” ou “Matança da Páscoa” de 1506, que teria tido sua origem no Convento de São Domingos, onde católicos rezavam uma missa em que pediam o fim da seca e da peste que assolavam Portugal nesse referido ano. Alguns presentes teriam visto o rosto de um Cristo iluminado no altar, fato que teria sido desmentido por um cristão-novo presente no local, desencadeando uma série de hostilidades, insufladas por alguns pregadores dominicanos, que foram condenados à morte por enforcamento. Essa condenação, em parte, explica-se pela firmeza em D. Manuel I, então fora de Lisboa, em responder ao desafio que tal acontecimento representou à sua autoridade, quanto à sua política de proteção e inclusão forçada dos cristãos novos em Portugal. C.f. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p.26; SARAIVA, Antônio José. Inquisição e Cristãos Novos. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 6ª edição. Pp. 40-41.

²³ A fim de mitigar tal situação, segundo Lea, D. Manuel I concedeu, em 1497, que durante vinte anos os judeus estariam isentos de perseguição e que, posteriormente, todas as acusações de judaísmo deveriam ser formuladas dentro dos vinte dias seguintes aos atos denunciados, com os processos se desenrolando sob as mesmas normas do procedimento civil ordinário. Além disso, os bens confiscados passariam aos herdeiros. Também prometeu legislar no futuro para eles como uma “raça distinta”. C.f. LEA, Henry Charles. Historia de la Inquisición Española, pp. 23-24.

²⁴ C.f. HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal, 8ª. ed. (ed. crítica preparada por David Lopes), Lisboa, Livraria Bertrand, s.d., 3v. Disponível no site da Biblioteca Nacional de Portugal em < <http://purl.pt/12110>>. Acessado em 09/09/2014.

inquisitorial que perseguia quaisquer tentativas de originalidade, oferecendo espaço seguro apenas a meros convencionalismos²⁵. Voltando à questão da fundação do Santo Ofício em Portugal, Lea concluiu que as hostilidades populares, juntamente com influência do clero regular, em especial da Companhia de Jesus, assim como a pressão espanhola sob reinado de Carlos V, levaram o monarca D. João III a fundar a Inquisição portuguesa. Isso se deu após um processo de negociação com a Santa Sé romana e com nobreza e clerezia locais, que durou, aproximadamente, 17 anos. Dessa maneira, a Inquisição portuguesa, para o autor, foi a interrupção de um longo período de transigência das autoridades com os judeus e conversos, estimulada pela vontade do monarca D. João III e por setores mais radicais e antisemitas dos cleros regular e secular e da nobreza²⁶.

Para Marcocci & Paiva, a implantação da Inquisição de Portugal aconteceu dentro de um quadro que os autores chamaram de “política de incorporação”. Essa política teve suas raízes quando D. Manuel I decretou a expulsão de judeus e muçulmanos em 1496, motivado, entre outras coisas, pelo interesse no casamento com a filha dos então monarcas espanhóis. Ao contrário do que fez em relação aos muçulmanos, D. Manuel I tomou medidas para que a saída dos judeus do Reino fosse entravada (restringiu-se sua partida ao porto de Lisboa, retiraram-lhes os filhos menores de quatorze anos, limitou-se a possibilidade de que eles vendessem bens imóveis, entre outras medidas). Em 1497, os mesmos judeus foram forçados ao batismo, ao que se seguiu uma série de políticas ambíguas, ora limitando-lhes a mobilidade geográfica e liberdades como as de casamento, ora contemplando-os com leis de proteção. Ao invés de extirpá-los do Reino, optou-se por tentativas de incorporá-los forçadamente à Igreja católica romana²⁷. No entanto, essa política fez com que os judeus e conversos fossem cada vez mais hostilizados e discriminados, em parte devido à ação do clero regular, mas também como reflexo da ambiguidade das políticas do Reino em relação às comunidades dos recém conversos. Os sinais externos da crença judaica haviam sido eliminados, mas os conversos foram progressivamente colocados sob suspeita e crescente estigmatização. Segundo Marcocci & Paiva, essa foi a raiz da “obsessão antijudaica” que marcou o Santo Ofício de forma constante, de sua fundação até meados do século XVIII²⁸.

Bartolomé Bennassar também contrapõe a política de eliminação judaica espanhola à de “tolerância” portuguesa, entendendo que, nesse contexto, “a tolerância nada mais é do que

²⁵ LEA, Henry Charles. *Historia de la Inquisición Española*, p. 531.

²⁶ _____. *Historia de la Inquisición Española*, pp. 24-41.

²⁷ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, pp. 25-26.

²⁸ C.f. _____. *História da Inquisição portuguesa*, pp. 49-76.

uma tentativa de incorporação forçada”²⁹. Essa política, conforme análise de Antônio José Saraiva, eliminou progressivamente o judaísmo de Portugal, mas não o antissemitismo, que foi transferido para o cristão novo. Segundo Saraiva, as isenções e proteções dadas aos judeus pela monarquia e pelo alto-clero em Portugal, anteriores a D. Manuel I, produziram um efeito contraditório: se, por um lado, os judeus recebiam toda a sorte de proteção social por parte dos monarcas portugueses, por outro, eles foram relegados a papéis pouco honrosos e estigmatizados socialmente, e a proteção social acabava por isolá-los. De acordo com Saraiva, os judeus portugueses:

Favorecidos ou não pelos magnates que recorriam aos seus serviços e utilidades, os Judeus constituíam uma classe de párias à margem da sociedade comum. Nas Partidas de D. Afonso X, o Sábio, lê-se que os Príncipes permitiam que os Judeus vivessem entre os Cristãos em cativeiro perpétuo para que se conservasse a lembrança de que descendiam da linhagem dos que crucificaram Nosso Senhor Jesus Cristo (...) Os Judeus não faziam parte do ‘povo’; não tinham, portanto, nem os direitos nem tão-pouco as obrigações do povo³⁰.

A esse isolamento, seguiram-se os decretos de conversão forçada, que criaram, segundo Saraiva, o “cristão-novo”, que mesmo que conservasse algumas práticas e a memória que remetesse ao passado judaico, já não possuía qualquer vínculo com a antiga fé. Para o autor, os cristãos novos estavam absolutamente absorvidos pelo cristianismo; já a natureza “oficial” do judaísmo como foi vivido em Portugal tornara improvável que a religião conseguisse sobreviver de maneira clandestina. Em termos religiosos, Saraiva considera que todo o contexto foi favorável à assimilação. No entanto, segundo o autor, transferiram-se a imagens e os estigmas e negativos do judeu ao cristão novo. Quando da fundação do Santo Ofício português, conclui Saraiva, Portugal, ainda que não contasse mais com uma população judaica numerosa e que os conversos já estivessem plenamente convertidos ao catolicismo, possuía-se um quadro de grande antissemitismo, fomentado por alguns setores da sociedade, especialmente o baixo clero regular. A vigilância constante da população de cristãos-novos se materializou na difusão da crença de um judaísmo secreto entre os conversos, tema de muitas denúncias que alimentaram o funcionamento da Inquisição portuguesa, ainda que não correspondessem a práticas judaicas de fato. Por isso, o Santo Ofício português, ao contrário do espanhol com seus “períodos de terror”, ficou marcado pela continuidade de sua ação contra os suspeitos de “judaizar”³¹. Entre a fundação da Inquisição de Portugal, em 1536, até a primeira metade do século XVIII, o poder e a autoridade inquisitoriais portugueses

²⁹ BENNASSAR, Bartolomé. *L’Inquisition Espagnole*, p. 155.

³⁰ SARAIVA Antônio José. *Inquisição e cristãos-novos*, p. 32.

³¹ _____. *Inquisição e cristãos-novos*, pp. 27-56.

estiveram de forma contínua empenhados contra o judaísmo, assim como discriminar em explorar os cristãos novos³². Francisco Bethencourt, ao referir a essa constância na repressão à “apostasia dos cristãos novos”, usa a expressão “regime de monocultura”³³. De acordo com seu levantamento estatístico, os “delitos” de judaísmo representam 83% de todos os processos do tribunal em Coimbra, 84% dos de Évora entre 1553 e 1629 e 69% dos de Lisboa entre a fundação até 1750. Robert Rowland, sobre esses mesmos três tribunais 1536 e 1750, chega a números bem parecidos com os de Bethencourt³⁴. Essa constância somente teve fim na segunda metade do século XVIII, em especial ao longo das reformas pombalinas, com as quais nos ocuparemos mais à frente.

A “obsessão antijudaica”, que marcou a maior parte da história do Santo Ofício português, explica muito da formação dos ideais de pureza de fé e pureza social, defendidos por esses tribunais e enraizados na sociedade e instituições no mundo luso-brasileiro. Esse enraizamento, em grande parte pode ser explicado pela consolidação da adoção dos “estatutos de sangue” no mundo luso-brasileiro. Entre meados do século XVII e início do XVIII, em Portugal e seus domínios, houve um alargamento desse procedimento, que passou a fazer parte das condições de acesso a diversas organizações civis e eclesiásticas, o que contribuiu fortemente para o fortalecimento de uma política “segregacionista” ue marcou a sociedade portuguesa na Idade Moderna³⁵. Segundo Fernanda Olival, esses estatutos têm como precursor o “Estatuto de Toledo”, de 1449, que impedia os recém conversos à fé católica, considerados “sangue infecto”, de ocuparem cargos municipais³⁶. Eles tiveram seu auge, em termos de importância quanto ao acesso a diversos cargos e privilégios em Portugal, entre a segunda metade do século XVII e as três primeiras décadas do XVIII³⁷.

Em grande parte, o crescimento da importância dos estatutos de sangue impactou fortemente no fortalecimento institucional da Inquisição portuguesa entre o final do século

³² SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa: salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009. P. 168. Ver também em: PAIVA, José Pedro. Revisitar o processo inquisitorial do padre Antônio Vieira. *Revista Lusitania Sacra*. 23 (Janeiro-Junho 2011)151-168. P. 157.

³³ BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição, p.104.

³⁴ Robert Rowland diverge um pouco sobre esses números em relação ao tribunal inquisitorial de Lisboa, chegando a 68%, ao contrário dos 69% de Bethencourt, sendo os demais números similares. C.f. ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. V. 11. N. 20, jan.-jun. 2010, Pp. 172-188. P.175.

³⁵ C.f. SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial, pp. 557-561; RODRIGUES, Aldair Carlos. Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Colonial. São Paulo: Alameda, 2011. Pp. 125-128.

³⁶ OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Universidade de Lisboa: nº 4, 2004, pp. 151-182. P. 154.

³⁷ _____. As Ordens Militares e os Estado Moderno: honra, mercê e venalidade. Lisboa: Estar, 2001. P. 283.

XVII e primeiras décadas do século XVIII. Trata-se do período que compreende o reestabelecimento da Inquisição de Portugal³⁸ e o final da gestão do Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo³⁹, em 1750. Tal época da Inquisição portuguesa foi denominada por Marcocci & Paiva de “Inquisição Barroca”, que teve como característica central um maior número dos autos-de-fé, maiores, mais teatralizados em relação ao que havia anteriormente, que objetivavam reafirmar a grandiosidade do Santo Ofício português recém restaurado, contando, para tanto, mais frequentemente, com a presença real, em especial durante do reinado de D. João V. De acordo com Marcocci & Paiva, a Inquisição Barroca também foi marcada pelo definitivo enraizamento institucional e social do Santo Ofício português e pelo deslocamento dos ideais de “pureza de fé” para o de “pureza social” e por um gradual declínio repressivo. Podemos dizer que o ideal de pureza defendido pelo Santo Ofício pode ser entendido a partir categoria jurídica da “ordem”, que segundo Antônio Manuel Hespanha constituiu uma moldura explicativa do modo de ser das estruturas institucionais da Idade Moderna. Essa categoria consistia no entendimento de que a sociedade seria um todo composto por partes desiguais e autônomas e, em virtude dessa desigualdade, hierarquizadas, o que se refletia tanto no ordenamento jurídico como nos ideais de formação da sociedade⁴⁰. A manutenção desse modelo de sociedade de Antigo Regime, que visava harmonizar em suas estruturas as várias partes desiguais e hierarquizadas, assentava-se em uma distribuição de benesses e privilégios centralizada na figura do monarca e em uma cadeia de negociações de redes pessoais e institucionais⁴¹. Dessa forma, o crescimento da importância dos estatutos de

³⁸ A Inquisição de Portugal teve seu funcionamento suspenso entre 1675 e 1681, por ordem do papa Clemente X, como desdobramento de uma forte campanha contra os tribunais do Santo Ofício, da qual participaram desde cristãos novos, que levaram à Roma relatos sobre possíveis abusos dos tribunais e a necessidade de um novo “perdão geral”, e também figuras importantes, como a do Padre Antônio Vieira. Houve uma suspensão dos julgamentos, o que não implicou a paralisia de outras atividades do Santo Ofício, tais como a divulgação de listas de livros proibidos, habilitação de familiares e atividades internas, como a admissão de novos ministros. C. f. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, pp. 205-209.

³⁹ D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo foi o mais longo inquisidor geral da história da Inquisição portuguesa, tendo sido confirmado por breve papal em 1707, vindo a falecer ainda ocupando o cargo em 1750. Depois de sua morte, o cargo de inquisidor geral ficou vacante até 1758. Ao longo de toda a sua gestão como inquisidor geral, a ação do Santo Ofício português ficou marcada pela grande suntuosidade dos autos de fé, pela frequente presença do monarca D. João V, juntamente com a retomada do volume repressivo do Santo Ofício após seu reestabelecimento, ocorrida em 1681, seguida por um declínio definitivo do mesmo, a partir da década de 1730. De acordo com a periodização proposta por Marcocci & Paiva para a Inquisição de Portugal, essas características marcaram a “Inquisição Barroca”. Foi o último inquisidor antes das reformas pombalinas. C.f. BRAGA, Maria Luíza Braga. A Inquisição na época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo (1707-1759). Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. 1982. Pp; 247-248 e 182-190; MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, pp 248-257 e 288-298.

⁴⁰ HESPANHA, Antônio Manuel. Imbecilistas: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Anablume, 2010. Pp. 47-67.

⁴¹ Cf.: GOUVÊA, Maria de Fátima S. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, J. et alli. (orgs.) O antigo regime nos trópicos. Rio de Janeiro: Civilização, 2001, p. 287.

sangue colocou o Santo Ofício em posição central dentro dessa estrutura de distribuição de privilégios, na medida em que ele participou ativamente dos processos de verificação de ascendência judaica dos que requeriam algum benefício da Coroa ou a entrada em alguma instituição que exigisse atestados de pureza sanguínea⁴². Com os estatutos de sangue enraizados na sociedade e nas estruturas institucionais luso-brasileiras, segundo Marcocci e Paiva, a Inquisição Barroca:

foi caracterizada pelo definitivo enraizamento institucional do Santo Ofício. Como se fosse resposta ao desafio da interrupção mais longa que a Inquisição já conheceu, a época barroca enquistou definitivamente a presença do Tribunal na sociedade. Era o resultado de século e meio de zelante impacto noutros âmbitos que iam dos equilíbrios internos a estrutura do corpo eclesiástico até as escolhas políticas – tanto no Reino, como no império –, da esfera econômica até a ordem social. Por outro lado, o respeito e a obediência, se não mesmo a consensual aceitação da autoridade do Santo Ofício, alimentavam-se da gradual afirmação do catolicismo pós-tridentino, com os seus valores, práticas devocionais, religiosidade, moral e emoções. Fé e poder entrelaçavam-se. Passados os difíceis anos da Restauração, superada a fase controversa da suspensão, que tinha implicado nova pressão diplomática em Roma, a Coroa estava ao lado da Inquisição, estimulando e até mesmo inspirando o modelo de harmonia e organização promovido pelo Tribunal e por outras instituições, como a Mesa de Consciência e Ordens, a qual, durante o século XVII, se tornara a instância detentora da última palavra sobre o delicado mecanismo dos benefícios eclesiásticos que eram do padroado da Coroa e das comendas das ordens militares⁴³.

Ainda assim, esse período “barroco” da Inquisição, de enraizamento institucional, amplo apoio do monarca e acirramento da exibição da grandiosidade dos tribunais pelo fausto dos autos-de-fé, conviveu com o que João Lúcio de Azevedo chamou de um “grande clima anti-inquisitorial”. Não se tratou, no entanto, de uma oposição aberta. Pelo contrário, aconteceu o que o autor chamou de “desrespeito secreto”, que circulou internamente em uma “roda de diplomatas e de outros portugueses que passaram os Pirineus, alguns contemporâneos ao padre Antônio Vieira, que foi notadamente uma das figuras centrais na promoção de ações contra o Santo Ofício diretamente na Santa Sé de Roma. Azevedo destacou nomes, como os do Marquês da Fronteira e D. Rodrigo de Meneses, que, entre outros pontos, atribuíam à Inquisição a fuga dos homens de negócio e seus cabedais de Portugal e ainda condenavam a prática dos confiscos inquisitoriais contra os cristãos novos⁴⁴. A essas críticas, seguiu-se outra geração de críticas anti-inquisitoriais, que envolveu alguns

⁴² RODRIGUES, Aldair Carlos. Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Colonial, pp. 125-128.

⁴³ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p. 243.

⁴⁴ C. f. AZEVEDO, João Lúcio de. História de Antônio Vieira: com factos e documentos novos. Tomo segundo. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1920. Pp.169-170.

nomes célebres, como o Cavaleiro de Oliveira, além de alguns que viriam a ser colaboradores do Marquês de Pombal⁴⁵.

Sobre o declínio gradual na repressão, Marcocci & Paiva afirmam que o ciclo de governo de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo foi de retomada do volume de repressão, que funcionou por picos (entre 1717 e 1727 em Coimbra, entre 1716 e 1741 em Évora, por exemplo), seguidos de anos de maior calmaria. Em média, houve 101 réus por ano nos tribunais do Reino (total de 4555 sentenciados), começando com uma queda a partir de 1732, principalmente a partir da década de 1740. As penas aplicadas moderaram-se e os relaxados diminuíram nitidamente, sendo em sua maior parte executados em Lisboa. Em Coimbra, a última execução foi em 1718 e, em Évora, não houve uma única, apesar de ter havido um aumento das sentenças com pena capital nas décadas de 1740 e 1750⁴⁶.

Em suma, antes das reformas pombalinas, a Inquisição chegou ao século XVIII enraizada institucionalmente na sociedade portuguesa e seus domínios, especialmente devido à ampliação dos estatutos de sangue como critério de acesso a diversos privilégios e cargos, e também devido ao ideal de pureza social se misturar ao ideal de pureza de fé, implicando assim em mudança do próprio sentido da vigilância inquisitorial. Após as referidas reformas, na segunda metade do século XVIII, o Santo Ofício deslocou tal ideal de pureza de seu foco tradicional, os cristãos novos.

2.2 As reformas pombalinas e o Santo Ofício

É um ponto pacífico na historiografia sobre a Inquisição de Portugal que, após a morte de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo, em 1750, juntamente com a ascensão do Marquês de Pombal como ministro de D. José I, esses tribunais de fé passaram por fortes mudanças. Marcocci & Paiva, sobre essas mudanças, chegam a afirmar que o incisivo controle do Santo Ofício por parte da Coroa de Portugal, alcançado durante o período pombalino, deu-se conforme fora idealizado por D. João III antes da implantação dos tribunais e jamais alcançado plenamente, em especial após a ascensão do cardeal D. Henrique ao posto de inquisidor geral, no século XVI. Desde então, a Inquisição portuguesa gozou de um grande

⁴⁵ C.f. BAIÃO, Antônio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II: Homens de letras e sciencias por ela condenados. O Cavaleiro de Oliveira (Outubro de 1756 a setembro de 1761). Rio de Janeiro: Varia. Edição do Anuario do Rio de Janeiro.1912. Pp. 48-53; SARAIVA, Antônio José. Inquisição e cristãos-novos, p. 199.

⁴⁶ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p.295.

poder e de relativa independência em relação ao soberano⁴⁷. Curiosamente, este argumento se aproxima muito dos utilizados na Introdução do Regimento de 1774, escrito pelo Cardeal da Cunha, fazendo com que o Santo Ofício reencontrasse os ideais de sua pré-fundação, posteriormente corrompidos. A diferença, no entanto, está no tom acusatório que o Cardeal da Cunha emprega contra os jesuítas pelo afastamento dos mencionados ideais e da natureza régia dos tribunais. O Cardeal da Cunha, nessa Introdução, se refere ao período que vai da fundação do Santo Ofício à confirmação do referido Regimento, no século XVIII, como um “funesto período dos dois ultimo [sic] séculos em que as ordenações destes Reinos, os estatutos da Universidade de Coimbra, e a moral Cristã, haviam padecido tantas e tão perniciosas alterações”, por efeito dos “mesmos estratagemas da terribilidade jesuítica”, que perverteram leis fundamentais da fundação dos tribunais, especialmente seu caráter régio. Ainda de acordo com o Cardeal, a Inquisição tornou-se, sob a tutela dos jesuítas, uma “congregação de eclesiásticos independentes, e despóticos, em um corpo acéfalo e absoluto no meio de uma Monarquia”, e também “um monstro tal e tão espantoso que causou tanto medo a Portugal e seus domínios e tanto horror à Europa inteira, como tem sido notório em todo o universo”⁴⁸.

Ainda na Introdução Regimento de 1774, que segundo Luiz Antônio de Oliveira Ramos foi o ápice das reformas pombalinas dos tribunais do Santo Ofício de Portugal⁴⁹, vemos outras duras críticas, dirigidas pelo Cardeal da Cunha também aos jesuítas e que sinalizam alguns pontos importantes das políticas pombalinas sobre a Inquisição. Primeiramente, destacamos que o cardeal acusou os jesuítas de, “com sua malícia, cometer um crime contra a religião cristã por subverter”, nos três regimentos anteriores ao de 1774 (respectivamente, o de 1546, o de 1613 e o de 1640), “todos os direitos Natural, Divino, e Positivo: todos os Princípios Morais, e toda a Caridade Cristão; e até os ditames da mesma humanidade”, ao estabelecer “Estilos” do Santo Ofício, que na verdade eram, segundo Cunha, nada mais que toda sorte de abusos encobertos com “o impenetrável véu de um supersticioso mistério, o qual persuadia que ninguém se podia atrever a perscrutar, sem cometer um crime

⁴⁷ _____. História da Inquisição portuguesa, pp. 333-334.

⁴⁸ DA CUNHA, D. João Cosme, cardeal. Introdução do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. 1996. Pp. 969-970.

⁴⁹ C.f. RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. A Inquisição Pombalina. In: Sob o signo das Luzes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Temas Portugueses). Pp. 41-64.

contra a Religião”⁵⁰. No caso, o Cardeal da Cunha acusa os jesuítas de revestir todo o processo inquisitorial com uma aura obscura e supersticiosa através do mecanismo do segredo, que servia, de acordo com sua crítica, para se cometer livremente todo tipo de crime, além de espalhar uma religião supersticiosa e fanática. Ressaltamos, aqui, que o mecanismo do segredo, que foi abolido no Regimento de 1774, foi, segundo Bennassar, o mecanismo central da “pedagogia do medo” exercida pelas Inquisições Ibéricas durante a Idade Moderna⁵¹. Além disso, o Cardeal da Cunha também acusou os jesuítas de, por meio da “distinção maliciosa de Cristãos Novos e Cristãos Velhos ilaquear todos os habitantes destes reinos uns com os outros (...) que os não deixou dali em diante gozar dos pacíficos frutos da sociedade civil, e da união Cristã”⁵². Logo, dessa maneira, na Introdução do Regimento de 1774, feita pelo Cardeal da Cunha, ficam muito claras algumas características centrais das reformas pombalinas em relação à Inquisição. A começar por uma forte oposição aos jesuítas, acusados de serem responsáveis por diversos abusos e mesmo por uma má fama de Portugal e seus domínios na Europa. Além disso, uma forte crítica aos Estilos do Santo Ofício, em especial o segredo e a distinção de cristãos velhos e cristãos novos. Sublinhamos a proximidade entre os argumentos defendidos na Introdução do Regimento de 1774 com os da *Dedução Cronológica e Analítica* (1767), de José Seabra da Silva, tanto no teor crítico contra o clero regular, sobretudo os jesuítas, mas também na defesa do ideal de uma religiosidade mais moderada, contrária ao fanatismo e também à irreligião. Trata-se de uma concepção que também norteou as reformas na censura sob o pombalismo, em 1768⁵³.

Mas antes do Regimento de 1774, algumas medidas que incidiram no Santo Ofício já indicavam algumas tendências das reformas pombalinas nesses tribunais. Um dos primeiros e decisivos passos de Pombal para afirmar seu poder sobre o Santo Ofício foi o de colocar pessoas de sua confiança ou diretamente subordinadas a ele em posições chave na hierarquia inquisitorial⁵⁴. Por exemplo, a de influenciar a escolha de D. José de Bragança, em 24 de setembro de 1756, à posição de inquisidor geral, sem que ele tivesse qualquer experiência ou histórico na Inquisição. Ao ele se seguiram, segundo Ramos, “várias individualidades

⁵⁰ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição, pp. 970-971.

⁵¹ BENNASSAR, Bartolomé. La pédagogie de la peur. In: L’Inquisition Espagnole: XV^e-XIX^e siècle. Collection Marabout Université.Paris: Hachete, 1979. Pp. 123-130.

⁵² Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição, p. 971.

⁵³ Não utilizamos a *Dedução Cronológica e Analítica* nesta pesquisa. A referência que tomamos foi o trabalho de João Paulo Martins sobre a obra. C.f. MARTINS, João Paulo, Política e história sob o Reformismo Ilustrado pombalino. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em História UFMG/FAFICH, 2008.

⁵⁴ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p. 334.

submissas à orientação de Sebastião de Carvalho e Melo”, como D. Paulo de Carvalho e Melo, irmão do Marquês de Pombal, o próprio Cardeal Cosme da Cunha, além de D. José de Bragança⁵⁵. De acordo com Marcocci & Paiva, o objetivo do Marquês de Pombal era reabilitar o Santo Ofício do declínio, acentuado após o terremoto de 1755, mas que acompanhava um contexto maior de crises econômicas e políticas de Portugal ao final do reinado de D. João V. Para isso, o Santo Ofício devia ser submetido ao Estado de maneira que ambos lucravam: o Santo Ofício se reabilitaria e o Estado o dominava, de forma a poder contar com seu aparato para usá-lo contra possíveis oposições. Dessa maneira, continuam Marcocci & Paiva, entre as primeiras medidas tomadas para reabilitar o Santo Ofício, no intuito de reforço de sua autoridade e constante submissão ao Estado, destaca-se o alvará de 20 de maio de 1769, que equiparou o Santo Ofício a qualquer outro tribunal régio. Além disso, foi retirado qualquer poder de polícia da Inquisição, função dada à Intendência Geral de Polícia, em 1768⁵⁶. Nesse alvará, ainda se acrescentava que o despacho inquisitorial deveria ser dado em nome do rei, como que a sua jurisdição emanasse do soberano, e não da delegação papal que o inquisidor-geral recebia. Ao alvará de maio de 1769, seguiu-se o alvará de 12 de dezembro do mesmo ano, proibindo a venda e circulação de livros de autores que denegrissem a imagem do Santo Ofício. Além disso, buscou-se reestabelecer as relações diplomáticas com a Santa Sé de Roma, mas vincando-se bem as posições de Portugal e da Santa Sé, isto é, reafirmando-se a soberania da Coroa. Indicativo disso foi o pedido feito ao papa de se modificar a redação da bula que se promovia o inquisidor geral a seu cargo, deixando clara a submissão deste à Coroa. O escolhido, nesse processo, foi D. João Cosme da Cunha⁵⁷. Com a criação da Real Mesa Censória, em 1768, substituindo-se a censura trina realizada pelo Santo Ofício, pelo Desembargo do Paço e pelos tribunais eclesiásticos existentes em cada um dos bispados, a Inquisição praticamente perdeu seu papel na censura de livros, já que os leitores de livros defesos que incorressem em algum delito de heresia ainda fossem alvo da vigilância inquisitorial. Mas a mudança que incidiu de maneira mais aguda no Santo Ofício foi a lei de maio 1773, que acabava com a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, complementada por outra, de 15 de dezembro do mesmo ano, que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e seus descendentes ficassem inábeis a receber ofícios e dignidades da Coroa. Há de se acrescentar que os

⁵⁵ RAMOS, Luís Antônio de Oliveira; *A Inquisição Pombalina*, p.43.

⁵⁶ MAXWELL, Keneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. P. 99.

⁵⁷ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, pp. 353-351.

processos contra cristãos novos e judaizantes se encerraram antes de 1773⁵⁸. Nota-se, ainda, uma queda nos requerimentos de familiatura, obviamente devido à perda de importância social do estatuto de sangue, que implicou uma queda da Inquisição como instituição central para acesso social, decorrente do fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos⁵⁹.

Outra característica marcante, como antevisto, foi a orientação antijesuítica das reformas pombalinas do Santo Ofício e seu direcionamento contra inimigos políticos do Marquês de Pombal. O atentado ao soberano D. José I, em 3 de setembro de 1758, levou a uma forte perseguição aos jesuítas. Isso porque a Junta de Inconfidência, com juízes indicados pelo Marquês de Pombal, concluiu, após diversos interrogatórios, que jesuítas foram instigadores morais do atentado. Além disso, foram presos alguns adversários políticos de Carvalho e Melo, como o marquês de Távora⁶⁰.

O plano do Marquês de Pombal para o Santo Ofício se ajustava ao seu projeto maior para Portugal e domínios. Pretendia-se ajustar o país às tendências externas, modernizando-o, além de reforçar a secularização do Estado, diminuindo o poder eclesiástico e os privilégios do clero, assim como se reafirmar a soberania da Coroa perante a Santa Sé. Tal projeto ajustava-se com um contexto de mudanças sociais e políticas da Europa e com as Luzes, em que o peso da Igreja Católica decaía, bem como formas religiosas mais reguladas substituíam a piedade barroca. Dentro do projeto reformista ilustrado, não se pretendia simplesmente liquidar a Inquisição, mas, sim, enfraquecer a Inquisição que existia até ali, fazendo-a instrumento de promoção dessas mudanças⁶¹. Conforme Sônia Siqueira, acentuou-se na mentalidade do século XVIII, a visão de que a Inquisição era obstáculo a todo o progresso. Ao mesmo tempo, surgia como problema a existência desses tribunais convivendo com o

⁵⁸ De acordo com Antônio José Saraiva, as reformas pombalinas no Santo Ofício se assentaram em dois eixos: o já referido eixo de que os tribunais inquisitoriais seriam régios, e não eclesiásticos, e um segundo eixo, que se ajustava com opiniões de ilustrados, tais como Ribeiro Sanches, Verney e D. Luís da Cunha, de que as leis inquisitoriais, especialmente a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, era a “causa de haver tantos judeus em Portugal”, não sua consequência. Isso, segundo o autor, levou Pombal a tomar medidas concretas para se eliminar essa distinção, além de suprimir a perseguição aos judeus e cristãos novos. Entre as medidas que Saraiva destaca para esse fim, estão o alvará de maio de 1768, em que se manda destruir e anular as listas de cristãos novos que teriam contribuído para pagar o preço da compra dos perdões gerais ou outros benefícios comprados diretamente da Coroa, e aquelas que visavam acabar com o grupo dos “puritanos”. Na prática, acompanhando essas medidas, entre 1764 e 1768, cessaram completamente, nos tribunais de Lisboa, Coimbra e Évora, as perseguições contra judeus e cristãos novos. Cf. SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos Novos*, pp. 204-205; _____. *História da Inquisição portuguesa*, p.359.

⁵⁹ Sobre a importância dos estatutos de sangue e das familiaturas para a formação de redes de sociabilidade nas elites locais, evidenciando-se a centralidade da prova de “limpeza de sangue” para se galgar cargos e posições de destaque no mundo luso-brasileiro: C.f. LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. *Vigilância, distinção e honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas setecentistas*. Curitiba: Editora Prismas, 2014. Pp. 95-149; RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue*, pp. 101-136.

⁶⁰ FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina*, pp. 377-378.

⁶¹ MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, p. 349.

desejo e projetos de muitas pessoas e círculos de letrados do período que desejavam alinhar Portugal ao clima cultural europeu, das Ilustração. Preocupava-se com o progresso, não somente o material, mas também com o bem estar coletivo, calcado na laicização das estruturas da sociedade, na atenuação de diferenças sociais e na superação de preconceitos. Assim, de acordo com Siqueira, desenvolveu-se em Portugal, especialmente a partir do reinado de D. José I, surgiu:

um reformismo mitigado, marcando a presença da Ilustração no seu modo humanitário, configurada pelo pensamento de Beccaria e de Filangieri. A tônica ficava no fortalecimento do Estado, protetor da Igreja, guarda fiel da crença coletiva. Aqui, o problema fundamental do século: as relações entre o Estado e a Igreja. O problema se configura e cresce de importância na medida direta do quanto foi complexa e contraditória a essência da mentalidade do Século XVIII em matéria religiosa⁶².

Emancipar o poder civil do eclesiástico foi um problema que marcou o reformismo pombalino e tocou em sua política relativa à Inquisição. Conforme afirma Moncada, instalou-se a preocupação de libertar o Estado, desteocratizando-o. Ao mesmo tempo, quis-se conter o poder eclesiástico, despolitizando-o. O primeiro passo para se conseguir tal feito foi a instauração de uma política religiosa em que a Igreja seria um *instrumentum regni*, permeada por um projeto de tolerância. Moncada conclui que, dentro dessa política, a Inquisição seria um “instrumento de intolerância”, um meio para se conseguir uma sociedade mais tolerante e moderada em matéria religiosa. Isso, segundo o autor, se deve à concepção que marcou a política regalista do Marquês de Pombal, compartilhada por autores como Verney e segundo a qual “só pela ação e intervenção diretas, mesmo que despóticas, dos soberanos, aconselhados por filósofos e não aduladores e apenas zelantes do bem público, essa ideia [a da tolerância] (...) e o império da boa razão poderiam um dia reinar”⁶³. Moncada defende que se optou, no século XVIII, por instrumentalizar o Santo Ofício a fim de se promover em Portugal e seus domínios mudanças que os alinhassem com o pensamento ilustrado, entre eles a promoção de uma tolerância religiosa, o que é uma afirmação que deve ser, ao menos, relativizada. Isso porque a Inquisição não deixou de ser guiada por ideais de pureza de fé e de unidade entre Trono e Altar, ideal que dificilmente pode ser articulado com um projeto de tolerância, ainda que promovido “de cima”. Ao invés de ser instrumentalizada para se conseguir uma tolerância religiosa, a Inquisição o foi para se conseguir uma fé regulada, “racionalizada” conforme os valores da Ilustração.

⁶² SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição, pp.561-562.

⁶³ MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um ‘iluminista’ português do século XVIII: Luís Antônio Verney. Coimbra, 1950. Pp. 65-71 e 93-94.

Esse direcionamento da ação inquisitorial se faz notar, no Regimento de 1774, em seu título sobre a feitiçaria. No título, adota-se a doutrina segundo a qual não se tem mais aplicação a este foro qualquer argumentação teológica de que é possível haver pacto com o demônio⁶⁴. Já no *caput* do Título XI, que se refere a feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos, isso fica claro quando se recorre a vários dos grandes teólogos da Igreja para se construir uma argumentação que sustenta que tal forma de pacto é impossível segundo a “sã Teologia”, concluindo-se que:

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

E completa:

[...] porque quem tal cresse incorreria em absurdos tais como seriam, um o de querer dar ao demônio os atributos que só pertencem ao Deus de Jacob; outro o de confundir os milagres da Onipotência Divina com as operações do Inferno; outro o de supor, com ofensa da Divina bondade, que esta poderia permitir a uma vil feiticeira, ou infame Astrólogo, que com figuras de tintas ou de carvão; com cozimentos de ervas; com blasfêmias, e outras semelhantes superstições; pudessem privar as gentes da fazenda, da saúde, e até da mesma vida: (...) Porquanto a tudo o referido acresce ter-se claramente visto, que de nenhum dos dois pactos a que se atribuem aqueles poderes houve até o dia de hoje prova alguma.⁶⁵

Nos subseqüentes capítulos, sobre os processos e penas, fica bem claro que, na maioria dos casos, a feitiçaria deveria ser tratada como produto de ignorância, sendo necessário “curá-la” por meio da instrução. No caso de obstinação e pertinácia, dever-se-ia observar se os réus acreditam ou não, de fato, na feitiçaria. Em caso afirmativo, e insistindo na crença, o réu deveria ser tratado como louco e levado ao Hospital Real de Todos os Santos. Punições como o degredo, cárceres ou mesmo a pena capital só seriam aplicadas no caso de comprovadamente se tratar de charlatanismo, em que o réu, embora ciente da falsidade da feitiçaria, lançaria mão dela para fins que causassem danos a outras pessoas ou à sociedade⁶⁶.

Apesar dessas mudanças processuais acontecerem a partir do Regimento de 1774, analisando o Livro da visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, ocorrida entre 1763 a 1769, portanto, em um período anterior, notamos, por vezes, posturas bastante ajustadas aos entendimentos sobre a feitiçaria que constam no referido regimento. Nos seis anos de visitação, quarenta e seis pessoas se apresentaram ou foram denunciadas em mesa, sendo

⁶⁴ SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição, p. 564.

⁶⁵ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XI, Caput. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial, p. 949.

⁶⁶ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XI, Cap. I e II. In: _____. A disciplina da vida colonial, pp. 951-954.

dezenove casos de feitiçaria, oito de curandeirismo, sete de blasfêmia e cinco de bigamia e sodomia. Essas denúncias e apresentações se concentram, basicamente, nos dois primeiros anos da visitação, havendo somente quatro casos entre 1767 e 1769⁶⁷. Deles, nove foram remetidas a Lisboa, como informa Yllan de Mattos. Mas, de acordo com o mesmo autor, a leitura das sentenças de feitiçaria mostra que havia uma tendência de se dar pouca importância às práticas dessas pessoas, desacreditando-as ou as creditando como ignorantes. Foi o caso do índio Joaquim Pedro, que mesmo confessando haver roubado hóstias e pedaços de pedras d'ara para realizar feitiços para conseguir conquistar mulheres e fechar seu corpo contra golpes de faca e flecha, foi somente repreendido e posto em liberdade, enquanto o Conselho Geral julgou que o fim que o índio havia dado para a pedra não fora supersticioso, que induzisse a pacto ou suspeita dele e que nem se poderia presumir apartamento da religião⁶⁸. Essa forma de agir em relação à feitiçaria, após as reformas pombalinas, exemplificam o modo com o qual a Inquisição também instrumentalizada dentro de um processo secularizador, marcante nas Reformas da coroa portuguesa. Sua atuação foi redirecionada nesse sentido.

De toda forma, dentre as reformas empreendidas pela Inquisição em Portugal a partir da segunda metade do século XVIII, destaca-se a mudança dos principais alvos de vigilância com vista à manutenção do ideal de pureza de fé, a qual envolvia também uma pureza, social, moral e política. Ocorreu que, com o fim da perseguição aos “inimigos tradicionais”, no caso, os cristãos novos, judaizantes e suspeitos de judaizar, a defesa da ortodoxia dirigiu-se a outros agentes, principalmente aos ímpios, heréticos, maçons, libertinos e livres pensadores que, entendia-se no período, com suas ideias e práticas heterodoxas, abalariam os alicerces da sociedade portuguesa do Antigo Regime⁶⁹. A respeito do termo *libertino*, vemos que o mesmo traz uma gama bem variada de significados. Na contemporaneidade, no dicionário Aurélio, o primeiro significado de “libertino” é o de “um indivíduo livre de qualquer peia moral”, além de “devasso, dissoluto, depravado, licencioso”. Ou seja, o termo caracteriza principalmente

⁶⁷ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, p. 407.

⁶⁸ O autor defende também a tese de que a pouca atenção dada aos delitos de feitiçaria nas denúncias e apresentações na visitação ao Grão Pará se devem ao foco da presença inquisitorial, no referido local, com foco na administração eclesiástica no norte do Brasil. MATTOS, Yllan de. Os mil braços de um polvo: Justiça Eclesiástica e Inquisição no Grão-Pará, ação e funcionamento na segunda metade do século XVIII. In: MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (Orgs.). Inquisição e Justiça Eclesiástica. Jundiaí: Paco Editorial, 2013. P. 305.

⁶⁹ RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. P. 176.

um indivíduo imoral e sexualmente dissoluto⁷⁰. Mas no final do Antigo Regime português, o mesmo termo tinha significado distinto e um tanto mais amplo. No segundo volume do dicionário de Antônio de Moraes e Silva, o termo designa “aquele que é licencioso na vida”, como também o indivíduo que “sacudiu o jugo da revelação” e que presume que “somente a razão pode guiar, com certeza, no que respeita a Deus e à vida futura”⁷¹. Moraes e Silva destaca tanto a característica da licenciosidade quanto a adoção, por parte das pessoas em relação às quais seria aplicável o referido termo, de valores iluministas, como a crítica universal aos dogmas. Segundo Luiz Carlos Villalta, na segunda metade do setecentos, *libertino* possuía uma acepção tripla. Em primeiro lugar, tinha a acepção de “livre pensador”, que remetia à pessoa que não se curva ao dogma, não obedece às autoridades e universaliza sua crítica, curvando-se somente aos ditames da razão ilustrada. Nesse aspecto, ressaltam-se diferentes características, tais como as da impiedade, irreligião, bem como as de deísta, ateu ou defensor do tolerantismo religioso. Um segundo significado era o de monarcômaco, no caso, de uma pessoa que se opõe a todo tipo de tirania e supressão de liberdades, que tinham sua representação mais notável no monarca absoluto. O caráter licencioso e imoral, em matéria de costumes e sexualidade, surge como um aspecto que dialoga com ambos, já que a crítica moral contida nessa forma de comportamento é, por vezes, associada, tanto à crítica das verdades religiosas e dogmas, como à dissolução moral que faria parte da corrupção espalhada pelos libertinos através de seus folhetos, livros, romances, entre outros, a fim de destruírem trono e altar⁷². “Libertino”, nesse contexto, também tinha uma coloração política, na medida em que se difundiu a ideia de uma “tríplice conspiração” urdida contra o altar, o trono e a sociedade civil, empreendida a partir de diferentes espaços de sociabilidade, como, por exemplo, as lojas maçônicas de Portugal e da América portuguesa⁷³. Nos processos contra esses novos alvos de vigilância, encontramos diversas defesas da tolerância religiosa.

⁷⁰ C.f. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário eletrônico Aurélio: com corretor ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1996]. 1CD-ROM.

⁷¹ SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário da língua portuguesa - recompilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. P. 221. Disponível em Brasileira USP: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/2>

⁷² Acerca dessa discussão, ver em: BARATA, Alexandre Mansur. Sociabilidade Ilustrada & Independência no Brasil. Editora UFJF. Juiz de Fora, 2006. Pp. 31-80, e VILLALTA, Luiz Carlos. Leituras Libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. Pp. 78-97.

⁷³ C.f. NEVES, Lúcia Bastos Pereira. Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822). In: História dos conceitos: diálogos transatlânticos. João Fereiz Junior, Marcelo Jasmin (organizadores). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Ed. Loyola, Iuperj, 2007. Pp. 131-132.

2.3 Secularização e tolerância religiosa

Do ponto de vista histórico, o conceito “secularização” remete a uma terminologia do Direito Canônico que se referia à passagem de um religioso regular ao estado de secular, a *saecularizatio*. O conceito também se vinculava à expropriação dos domínios e propriedades da Igreja Católica pelos príncipes dos Estados protestantes. Conforme Giacomo Marramao:

os neologismos *séculariser* (1586) e *sécularization* (1567) estiveram relacionados ao lento e tormentoso processo de afirmação de uma jurisdição secular – isto é laica, estatal – sobre amplos setores da vida social até então sob o controle da Igreja⁷⁴.

Além dessa conotação de perda de poder e controle social por parte da Igreja, “secularizar” também remete a certo declínio da religião em termos de importância na vida em comum. Conforme explica o sociólogo Peter Berger, a secularização é um processo “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”⁷⁵. É necessário mencionar que, em termos de conceito político, a secularização não é um sinônimo de “laicização”, já que enquanto o primeiro termo alude aos significados já mencionados, de perda de controle social e institucional por parte da Igreja, o segundo se refere à neutralização do Estado e das suas instituições em matéria religiosa⁷⁶.

Torna-se fundamental aqui fazer algumas considerações sobre a secularização e a laicização nas Luzes e em quais pontos esses temas tocam na questão da tolerância religiosa, para a partir daí as discutirmos no contexto luso-brasileiro. Também é de suma importância salientar seus limites e particularidades para nortearmos alguns elementos a serem abordados. Para tanto, voltamos à tese de Jonathan Israel, já apresentada no capítulo anterior, segundo a qual, a partir de meados do século XVII, houve uma “crise sem precedentes no pensamento europeu”, ligada ao surgimento de novos sistemas filosóficos, mais ou menos enraizados nos avanços científicos do século XVII. Tal crise, ainda segundo o referido autor, levou ao surgimento de novas formas de pensar que divergiram em pontos fundamentais das formas de pensamento tradicionais, essencialmente subordinadas à teologia e à autoridade da Igreja. E a partir da referida crise intelectual, a filosofia e as demais ciências se emanciparam da teologia, influenciando as diversas áreas do saber e da vida pública⁷⁷. Dentro desse quadro, surgiram várias discussões, mais ou menos radicais, sobre a tolerância religiosa, tocante aos temas da

⁷⁴ MARRAMAO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1995. P. 19.

⁷⁵ BERGER, Peter. O Dossel Sagrado. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003. P. 119.

⁷⁶ RANQUETAT JR, César. A laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Tempo da Ciência*, v.15, nº 30, 2008. Pp. 59-72.

⁷⁷ ISRAEL, Jonathan. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650-1750). Trad. Cláudio Blanc. São Paulo: Masdras. 2009. Pp. 38-42.

laicização e da secularização. Por um lado, estabelecem-se correntes de pensadores moderadas, que defendiam o ideal de se chegar à tolerância religiosa erradicando-se a ignorância e a superstição, além de revolucionar as ideias, a educação formal e as atitudes por meio de uma nova filosofia, mas sem deixar de se preservar alguns elementos essenciais das velhas estruturas, efetuando-se uma síntese viável do velho e do novo, da razão e da fé. E, por outro lado, havia uma corrente mais radical de pensadores, que defendia que um estado de maior tolerância seria alcançado somente por uma ruptura mais incisiva com as estruturas tradicionais. O maior exemplo dessa última corrente foi Pierre Bayle, pensador que considerava mais viável uma nação virtuosa de ateus a uma de supersticiosos e fanáticos religiosos⁷⁸. Para Israel, a secularização remetia a correntes mais moderadas das Luzes, enquanto a laicização às correntes mais radicais.

Observamos que, no século XVIII, a defesa da tolerância religiosa e a discussão sobre a atuação eclesiástica na vida coletiva oscilaram entre essas duas possibilidades, nos meios mais intelectualizados. Por um lado, houve quem defendesse uma laicização completa da sociedade, neutralizando o papel do Estado em matéria de religião. Por outro lado, houve posturas críticas quanto às estruturas eclesiásticas ou ao papel da religião na sociedade, embora sem ampla defesa de uma separação absoluta entre Igreja e Estado.

Essa mesma discussão, sobre a secularização e laicização das estruturas estatais nas Luzes, foi retomada por Jürgen Habermas. Da mesma maneira que Israel, para o historiador e filósofo alemão, essa mesma discussão teve um papel importante para a formação de um conceito de tolerância religiosa nas Luzes. Diferentemente de Israel, Habermas não objetivou separar as correntes mais moderadas das mais radicais. O que o autor almejou foi uma delimitação do conceito de tolerância religiosa na Ilustração, que, segundo ele, trazia em si elementos de um conceito jurídico e instrumento político misturados com princípios filosóficos e de sociabilidade. Para Habermas, o conceito de tolerância religiosa, inicialmente apropriado do latim e do francês após as Reformas católica e protestante, com um “significado mais restrito de uma transigência com outras confissões religiosas”, foi, no decorrer dos séculos XVI e XVII, um conceito do Direito. Os governos redigiram, com este significado, documentos de tolerância religiosa aos seus funcionários e a uma população ortodoxa sob sua autoridade, impondo um comportamento tolerante no trato com as minorias religiosas. Mas na Ilustração, continua Habermas, o significado que remetia a uma mera transigência unilateral sofreu uma profunda modificação. Para o autor, no pensamento das

⁷⁸ _____. Iluminismo Radical, pp. 36-39.

Luzes, o “agir tolerante” conjugou dois significados que se completaram. O primeiro significado, já mencionado, de transigência da autoridade, que carregou em si um direito negativo e outro positivo, em que o positivo garantia o livre exercício de religião, enquanto o negativo preservava o sujeito do constrangimento de ser obrigado pela autoridade de praticar uma fé estranha à sua. O segundo significado, de acordo com o autor, repousava na ideia da “reciprocidade”. Dentro dessa concepção, os indivíduos e grupos deveriam compartilhar uma concepção de tolerância recíproca, forjada a partir do entendimento de que seria melhor para o bem comum haver na sua comunidade o reconhecimento mútuo do direito de liberdade e livre exercício da fé, já garantido pela força da lei. Em síntese, afirma Habermas, surgiu nas Luzes um ideal de tolerância que conjugava um projeto de “neutralidade do Estado em matéria de religião”, com “o reconhecimento entre indivíduos, apesar de rejeições entre as confissões diversas, da validade da tolerância e liberdade garantidas pela autoridade vigente”⁷⁹. Dessa forma, conforme entendimento que se formou na Ilustração, para haver uma tolerância religiosa plena, era necessário haver um ponto de clivagem entre as ações das autoridades civis com um reconhecimento recíproco de liberdade entre todos os agentes envolvidos no processo de sua construção: caberia às pessoas e aos grupos formularem e reconhecerem direitos mútuos à liberdade e, ao poder da autoridade, sob força de leis ações, preservar a tolerância como princípio de convivência social. Assim, conclui que:

Porquanto os cidadãos só poderão especificar consensualmente a fronteira de uma tolerância exigida reciprocamente, se tomarem suas decisões à luz de um modo de deliberação que leva as partes, ao mesmo tempo atingidas e participantes, à assunção recíproca de perspectivas e à equitativa ponderação de interesses⁸⁰.

A questão que surge aqui é: houve tal “neutralidade” da Coroa portuguesa, em matéria de religião, no mundo luso-brasileiro setecentista, no contexto das Luzes? Ocorreu ainda algum mútuo reconhecimento difundido amplamente, na sociedade ou em parte dela, do direito de liberdade religiosa ou tolerância? A resposta óbvia à primeira questão é que não. Quanto à segunda, cabem algumas considerações a respeito, uma vez que nossa investigação se atém aos meios heterodoxos. Também não é a intenção desta pesquisa analisar qualquer possível neutralidade da Coroa portuguesa em matéria religiosa, muito menos um amplo e difundido socialmente sentimento de tolerância religiosa. Mas a tese de Habermas nos servirá de ponto de partida para a análise sobre a possível relação entre a difusão de defesas da

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. Entre o naturalismo e religião: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007. Pp. 279-298.

⁸⁰ _____. Entre o naturalismo e religião, p. 282.

tolerância religiosa e o processo secularizador que ocorreu em Portugal na segunda metade do século XVIII. Ainda que as reformas pombalinas jamais objetivassem uma neutralização do Reino de Portugal em termos religiosos, o “ímpeto secularizador” que marcou tais reformas impactou em diversas instituições do mundo luso-brasileiro, abrindo relativo espaço para a difusão de ideias heterodoxas, embora não as incentivassem. Tratou-se de um processo de secularização, e não de laicização, que não prescindiu, por exemplo, dos órgãos de censura e do Santo Ofício, instrumentalizados para a modernização pretendida. Tal processo contribuiu significativamente para a perda de importância da reverência disseminada ao dogma católico, à Inquisição e também a diversas outras instituições historicamente controladas, direta ou indiretamente, por eclesiásticos. Foi um período em que muitos tópicos importantes do pensamento das Luzes foram debatidos pelos acusados de práticas libertinas que caíram nas malhas inquisitoriais, entre eles o da tolerância religiosa. Ao mesmo tempo, as ideias de tolerância religiosa que encontramos nas proposições dos libertinos nos documentos da Inquisição remetem a um substrato de tolerância já existente na religiosidade popular e também numa tradição ibérica anterior às Luzes. Nas fontes inquisitoriais, nos processos, denúncias e outros documentos contra os libertinos, observamos que as ideias ilustradas que remetem à defesa da tolerância religiosa, que tiveram um espaço de circulação ampliado com a política reformista pombalina e sua característica secularizadora, estiveram lado a lado com uma religiosidade anterior, que tendia à tolerância religiosa e que, muitas vezes, buscou no pensamento ilustrado confirmar ou “sofisticar” ideias já tidas de antemão. Elas partiam desde problemas religiosos, como interpretação das Escrituras Sagradas, até de dúvidas heréticas baseadas na corporificação do sobrenatural que remontam a proposições encontradas no mundo-luso brasileiro desde o século XVI.

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

Retomaremos, inicialmente, o processo do abade Mourão. Como vimos, conforme as culpas apresentadas contra ele ao Santo Ofício, Mourão e sua família saíram de Portugal em direção à França por medo dos tribunais da Inquisição, já que possuíam ascendência judaica. Nessas mesmas culpas, afirmou-se que Mourão recebia vários amigos em sua casa, na França, e lá, livremente, discutia-se com grande liberdade pontos de religião, questionava-se a severidade dos tribunais inquisitoriais, comia-se carne nos dias proibidos, sendo abordados ainda diversos outros pontos de religião. Além disso, registrou-se que Mourão advertia seus

amigos para serem cautelosos nas referidas práticas e conversas, devido ao próprio Santo Ofício. Mas, ainda que demonstrasse cautela, Mourão dizia, conforme as mesmas culpas, que os tribunais do Santo Ofício não eram mais tão terríveis quanto foram no passado⁸¹. Por um lado, nota-se nesse documento indícios de haver um temor natural em relação aos tribunais inquisitoriais, que lhe demandava alguma cautela nas suas conversações. Por outro, há também indícios no processo, que é de 1779, de que havia a impressão de que os tribunais de fé já não eram tão terríveis quanto nos tempos anteriores. Ou seja, se as pessoas envolvidas no processo estariam cientes de possíveis problemas nos quais poderiam incorrer sendo imprudentes com suas práticas e proposições heterodoxas, entre elas inexistia um temor tão grande quanto o existente no passado, o que se explicava pela consciência de que esses tribunais já não eram mais tão terríveis. Mas a qual passado Mourão se referia? Podemos aqui inferir que seria um passado, com base na documentação, que corresponde à época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo, época do fausto e magnificência dos autos de fé da Inquisição Barroca. Sendo assim, podemos também inferir que a Inquisição do final da década de 1770 não passava a Mourão o mesmo que possivelmente ela passou aos seus pais, e as razões para o declínio desse temor e a sua relação com as proposições dos libertinos em defesa da liberdade e tolerância religiosas surgem como uma questão fundamental nesse momento.

Em outros documentos inquisitoriais referentes aos libertinos, também há indícios de haver, entre a segunda metade do século XVIII e início do século XIX, pessoas com impressões similares às indicadas nas referidas culpas apresentadas contra o abade Mourão. Acrescentamos que a defesa da tolerância religiosa, construída com base em críticas ao Santo Ofício, não foi uma novidade da Ilustração, havendo proposições nesse sentido que remontam ao século XVI ou mesmo a épocas anteriores. Uma referência bastante remota na Península Ibérica de uma postura crítica quanto ao uso da violência para conversões ao catolicismo pode ser encontrada no século VII, na obra de Isidoro de Sevilha. De acordo com Sérgio Alberto Feldman, Isidoro de Sevilha, na sua obra *Historiae*, dedicada ao monarca visigodo Sisebuto, apesar de não criticar o projeto de conversão dos judeus em si, censura a conversão forçada dos mesmos ao catolicismo, já que o uso da força para esse fim, segundo Isidoro, era, além de ineficaz, contrário ao que determinava a Igreja de Roma⁸². Dificilmente localizaremos alguma influência direta deste autor da Alta Idade Média na Idade Moderna e nem este é o nosso objetivo. Mas a existência da defesa desse tipo de ideia na Península Ibérica serve como

⁸¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 5636. Processo de Luís Mourão.

⁸² FELDMAN, Sérgio Alberto. Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto: a conversão dos judeus no Reino Visigótico. *Revista Brathair- Revista de Estudos Celtas e Germânicos*. 13 (2), 2013. P. 112.

indicativo de que o questionamento quanto a coação religiosa ter origens anteriores à modernidade.

Existem diversos trabalhos que demonstraram que houve, na Península Ibérica, uma relativa tolerância religiosa anterior à formação dos tribunais inquisitoriais. Por exemplo, conforme mencionamos, Maria Guadalupe Pedrero Sanches demonstra que houve, ao longo da ocupação muçulmana na Península Ibérica, entre o século VIII e as Guerras de Reconquista, uma relativa paz entre judeus, muçulmanos e cristãos sob domínio islâmico, ainda que a historiadora combata algumas idealizações sobre a tolerância reinante entre tais credos no referido contexto. Henry Kamen é outro historiador que ressalta, já sobre o período de estabelecimento dos tribunais do Santo Ofício na Espanha, dois pontos importantes. Primeiramente, o historiador discorda de maneira veemente de teses que atribuem o estabelecimento dos tribunais do Santo Ofício a um fanatismo religioso peculiar à Península Ibérica, articulando-o melhor com o pensamento renascentista e com o quadro político e social ibérico no limiar da modernidade⁸³. Outro ponto ressaltado por Kamen é que, mesmo nos períodos de maior recrudescimento das perseguições às minorias religiosas, nas discussões e polêmicas que circularam no século XVI a respeito do Santo Ofício espanhol, fez-se presente uma tradição de “resolução de conflitos” entre os grupos religiosos que remontava àquele passado de convívio das três religiões⁸⁴.

Existem ainda trabalhos que destacam matrizes populares de uma defesa da tolerância religiosa, diferentemente de Kamen, cuja análise dá mais destaque à cultura erudita. Yllan de Mattos, em estudo recente, observou que, entre os séculos XVI e XVIII, foi relativamente comum em proposições de populares haver demonstrações de ódio, escárnio, desprezo e injúrias diversas contra o Santo Ofício, colocando em xeque os mecanismos e procedimentos inquisitoriais sem, no entanto, haver objetivos coesos entre os questionadores de extinguir os tribunais de fé. Em suas falas, havia sinais de que esses populares estavam convictos dos “interesses pouco cristãos dos inquisidores, ávidos pelo dinheiro cristão-novo”, bem como [sobre] a desumanidade de seu processo. Tratava-se de críticas que remontavam a uma religiosidade materializada, que remetia às experiências cotidianas, que muitas vezes tendiam ao escárnio⁸⁵. Adriana Romeiro, em trabalho que já mencionamos no primeiro capítulo,

⁸³ KAMEN, Henri. *La Inquisición Española: una revisión histórica*. Barcelona: Ed. Crítica, 1999. P.12 e pp. 69-85.

⁸⁴ _____. *Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition*. *Sixteenth Century Journal*, vol.19, nº. 1. (Spring, 1888), pp. 3-23.

⁸⁵ MATTOS, Yllan. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. *A Expansão: quando o mundo foi português*. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. Pp. 132-151.

observou que o “exteriorismo” marcante na religiosidade colonial em nada lembra o estado de “vazio espiritual”, como parte da historiografia o analisa. Segundo Romeiro, esse traço remete a certo “materialismo”, fundamentado na valorização do corpo e expresso em proposições que indicavam concepções corporificadas de Paraíso, do Inferno e dos milagres, de Deus, do Cristo e dos santos que, muitas vezes, identificam-se com as necessidades, desejos e temores dos colonos quanto a vida material cotidiana. Trata-se do que Romeiro denominou “materialismo popular”, conceito que exprime a “tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto”, o que podia significar tanto a negação de outro mundo, como também um maior acento nas conquistas da vida terrena. Esse materialismo fundamentava diversos pontos presentes nas proposições heréticas dos colonos em discussões a respeito de dogmas. E em várias dessas proposições, exprimia-se um desejo popular de uma religiosidade mais tolerante e branda, questionando-se, por exemplo, a pertinência, em relação à bondade divina, da existência de nações inteiras condenadas ao Inferno, como a dos mouros, a dos judeus, dos indígenas e demais não conversos à lei de Cristo⁸⁶. Trata-se de uma atitude religiosa que remete à categoria da *carnevalização*, utilizada por Mikhail Bakhtin para estudar a linguagem e cultura populares à época de Rabelais. O *carneval*, para Bakhtin, extrapola os limites da festividade popular que precede a Quaresma, e o autor o associa ao que chama de realismo grotesco, que define como um “sistema de imagens da cultura cômica popular”, segundo o qual “o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica”. Em termos de religiosidade, trata-se de um elemento muito próprio da Idade Moderna, uma mistura do sagrado com o profano, do espiritual com o corpóreo, que permeia uma religiosidade popular distante das abstrações dos discursos eruditos dos teólogos⁸⁷.

Stuart Schwartz demonstrou o quão próximos estiveram, na cultura ibérica, os sentimentos de tolerância religiosa e as críticas ao Santo Ofício. De acordo com o autor, as discordâncias e mesmo as injúrias contra os tribunais que apareciam nas proposições heréticas colocavam lado a lado uma relação, presente na religiosidade popular, entre heterodoxia e espiritualidade, que constituíram uma feroz contestação às autoridades de Igreja, Coroa e Inquisição⁸⁸. Uma crítica recente que o trabalho de Schwartz recebeu incide na grande autonomia que o autor confere à religiosidade popular, quando afirma que, na Idade Moderna ibérica, “o caminho da crença de cada um parece ter sido determinado mais por decisões e

⁸⁶ ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do séc.XVI. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: UNICAMP, 1991.

⁸⁷ BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Brasília; São Paulo: Editora UnB; Hucitec, 1987. P. 17.

⁸⁸ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, p. 148-150.

convicções individuais do que por características sociais”⁸⁹. Giuseppe Marcocci, autor dessa crítica, argumenta que uma fragilidade da tese de Schwartz está em reivindicar a autonomia de uma tolerância religiosa de matriz popular ou, mais propriamente, não explicar a falta de relação dessa mesma com posições mais elaboradas por letrados e teólogos, humanistas e letrados em geral, que apoiaram, em certa medida, a tolerância religiosa e rejeitaram as autoridades eclesiástica e inquisitorial⁹⁰. Embora concordemos com a crítica no que se refere à formação do substrato de tolerância religiosa anterior ao período desta pesquisa, é preciso reconhecer que Stuart Schwartz defende haver alguma relação entre matrizes mais eruditas e populares de tolerância religiosa no século das Luzes. No século XVIII, segundo o autor, a tolerância religiosa ibérica formou-se a partir de duas fontes principais, sendo uma os filósofos, cuja tradição remete a autores da Ilustração, tais como Bayle e Spinoza; e uma segunda, derivada de uma tradição popular, que tendia à tolerância, arraigada nas sociedades ibéricas. Segundo o autor, essas duas fontes se entrelaçaram ao longo do século XVIII, de forma que o discurso de tolerância religiosa que se formou e se difundiu, servindo para colocar em xeque as diversas instituições sociais e religiosas do Antigo Regime⁹¹. O que se pretende nesta pesquisa é analisar precisamente esse diálogo, notado nas falas dos libertinos e que articula elementos dessa religiosidade analisada por Adriana Romeiro, Stuart Schwartz e Ylan Mattos, com argumentos presentes em obras dos filósofos da ilustração. As teses levantadas por esses autores nos servem para analisar um grupo importante de proposições heterodoxas que defendiam a tolerância religiosa e que partiam de críticas ao Santo Ofício e das perseguições religiosas, de um modo geral.

Voltando ao século XVI, vemos o exemplo do processo de Diogo de Teive, de João da Costa e do escocês George Buchanan, que foram presos em uma ofensiva do Santo Ofício português contra o Colégio de Artes de Coimbra, criado em 1547. As denúncias feitas por Diogo de Gouveia, o moço, sobrinho do teólogo e lente de Sorbonne, Diogo de Gouveia, continham muitas inconsistências que, segundo Marcocci & Paiva, em grande parte, decorriam de inimizades pessoais. O que se dizia dos três lentes era que eles se sentiriam “mal da fé”, comiam carne nos dias de preceito e nem sempre se confessavam. Costa, por exemplo, teria o costume de afirmar que “não se devia servir a Deus por temor, mas apenas por amor”, ensinando isso nas aulas, enquanto Teive desaconselhava os mais moços a entrar no clero regular. Durante as sessões de interrogatório, Buchanan admitiu as culpas, dizendo que

⁸⁹ _____. Cada um na sua lei, p.146.

⁹⁰ MARCOCCI, Giuseppe. Review of ‘All can be saved: religious tolerance and salvation in the iberian atlantic world (Stuart Schwartz)’. E-Journal of Portuguese History online. Vol. 8, n. 1, 2010. Pp. 76-78.

⁹¹ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, pp. 315-384.

duvidava da valia dos santos, do purgatório, da real presença do Cristo na Eucaristia, entre outros pontos. Mas Costa e Teive empenharam-se em provar-se inocentes, e Costa, mais ousado, adotou como tática de defesa reprovar veementemente as vias que o Santo Ofício seguia, dizendo que “era melhor converter os heréticos que torrá-los”, questionando toda a iniquidade do segredo processual, ao dizer que:

“(…) peço a vossas merces me queirão considerar em quanto perigo esta hum homem, por muito inocente que seja, comtra quem se recebe ocultamente todo o gênero de testemunha, omde os maos tem tanta licença de tomar vingança de seos odios sabemdo certo que não tam somente não am-de-receber nenhũa repreensão do mal que fizeram mas tambem nunca se a-de-saber o que disserem⁹².”

No caso supracitado, podemos encontrar elementos que remetem à tolerância religiosa na fala dos três mestres de Coimbra, mas, na do lente João da Costa, há um ponto importante: sua defesa da tolerância religiosa acompanha um ataque ao Santo Ofício quanto ao seu procedimento mais questionado ao longo de sua história: o segredo processual. O segredo, na fala de Costa, era um instrumento de injustiça, que ocultava os maus para que pudessem destilar, nos seus testemunhos, todos os seus ódios contra os inocentes. E, de fato, o segredo processual foi uma das práticas mais combatidas do Santo Ofício ao longo de sua existência, sendo abolido apenas com as Reformas pombalinas. Francisco Bethencourt, analisando as representações sobre as Inquisições da Idade Moderna que circularam na Europa protestante, constatou que, no centro dos debates sobre a arbitrariedade do julgamento do Santo Ofício, estavam dois elementos jurídicos: o segredo judicial, por impossibilitar aos acusados de saber os nomes de seus acusadores, denunciantes, testemunhas de acusação, entre outros, além do delito pelo qual eram presos, e também a prisão a partir de testemunhos singulares⁹³. Houve, entre portugueses cristãos novos e cristãos velhos, já nos anos 30 e 40 do século XVI, ações junto à Santa Sé e à Coroa e, a partir de 1583 junto à Castela, para se proibir o processo secreto e para possibilitar aos réus obter breves individuais que lhes permitisse sair da prisão ou serem julgados por outras instâncias, como os núncios e os bispos. Também alguns réus, como o mercador cristão novo Pero Álvares e o frade agostinho Valentim da Luz, ao longo de seus processos, questionaram os métodos iníquos da Inquisição, acusando-a de trair os preceitos evangélicos⁹⁴. Os mecanismos de defesa, devido ao segredo, eram reduzidos, e o réu

⁹² BRANDÃO, Mário (1948-1969), vol. 1, P. 380. Apud, MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, pp. 79-80.

⁹³ BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. P. 340.

⁹⁴ O frade Valetim da Luz foi relaxado ao braço secular em maio de 1562, condenado por “luterano”. Frade eremita da ordem de Santo Agostinho, fez parte de uma ala reformadora da ordem, que defendia que a Bíblia e

era envolvido em um sistema em que denunciava e confessava para se proteger de penas mais duras, o que foi duramente criticado no libelo *Notícias Recônditas do modo de proceder de Portugal com seus presos*, atribuído ao padre Antônio Vieira, em que se afirma:

Evidente he, que o sahirem tantos confessos não é realidade da culpa; mas culpa do processo. Isso he tão certo, que com os Christãos novos, se havião de ver nelles as mesmas Confissões, e se se inquiria na mesma fôrma da Lei de Mafoma, e das heresias de Calvino, e de Luthero, se havião de ver as mesmas Confissões destas seitas em Portugal, e em toda a parte do Mundo, e isto assim em Christãos velhos, como novos, e em todas as gentes, porque a forma, estilo e o seu rigor, e confusão, são causa de todas as falsidades, e que estão produzindo culpas em tudo sem as haver⁹⁵.

Um libelo posterior, de teor altamente crítico aos procedimentos do Santo Ofício, *A origem da denominação entre christãos-velhos e christãos-novos em Portugal* (1748), do ilustrado português Antônio Nunes Ribeiro Sanches, que circulou como manuscrito à época em que tinha saído de Portugal a fim de evitar cair nas malhas inquisitoriais. Sanches começa o libelo com uma espécie de histórico do estabelecimento dessa distinção entre os cristãos. Ele considera que a plebe, governada pelo ódio antijudaico, costumes e preconceitos, jamais age em nome da utilidade comum, não havendo qualquer projeto de perseguição aos adeptos do judaísmo que tenha sido pensado com interesse na utilidade do Reino ou da Igreja. Isso se deve ao fato de que essa perseguição apenas fez com que os mesmos erros – no caso, os desvios de fé e a sedição entre os súditos da Coroa, que levaram à distinção entre cristãos velhos e novos e à fundação do Santo Ofício – se multiplicassem e chegassem até à sua época, ao invés de se extirpá-los de vez. Uma das razões para isso, segundo Sanches, é a engrenagem do segredo, que ele critica por favorecer a punição dos verdadeiros cristãos, pois os induz a confessar práticas heterodoxas à Inquisição, ainda que inocentes. Contrariamente, pessoas ímpias, já em maior contato com os procedimentos inquisitoriais, por já terem sido presas ou

os principais ofícios católicos fossem traduzidos para o português, um cristianismo mais próximo do espírito evangélico e era absolutamente crítica em relação aos métodos inquisitoriais. Ele pregava publicamente essas ideias e foi denunciado por duvidar das Sagradas Escrituras, do purgatório, da veneração dos santos e do poder do papa, o que pesou na sua condenação como protestante. A repercussão de sua execução, bem como de outras pessoas de seu círculo, estimulou algumas críticas do humanista português Damião de Gois, processado posteriormente pelo Santo Ofício devido à sua postura favorável aos judeus na sua crônica sobre o rei D. Manuel I. Pero Álvares, da alcunha “o judeu grande”, apoiou com seus cabedais ações dos cristãos novos junto ao Papa Paulo III para que se impusessem limites à Inquisição, como a proibição do segredo judicial. Continuou esta campanha para que houvesse um “procedimento conforme a misericórdia e preceitos evangélicos” junto a D. Henrique, até que foi acusado de judaizar e, em 1541, preso. Foi queimado em Évora no auto-de-fé de dezembro de 1543. C.f. MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa, pp. 82 e 52. Sobre o processo de Damião de Góis: C.f. PAIVA, José Pedro. Católico sou, não luterano: o processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In: SERRÃO, José Vicente. Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 2002. Pp. 20-42.

⁹⁵ VIEIRA, Antônio, padre. Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821. Disponível no site da Biblioteca Nacional de Lisboa: < <http://purl.pt/6474> > Acessado em 12/12/2014.

por terem parentes ou amigos próximos que caíram nas malhas do Santo Ofício, cientes dos procedimentos e riscos, conseguiam administrar os procedimentos de confissão e denúncia para satisfazer as autoridades e, com isso, não eram condenadas. Por isso, conforme Sanches, o verdadeiro fiel, de quem o véu do segredo judicial escondeu todos os procedimentos inquisitoriais, é muito mais vulnerável a sofrer as mais duras penas do Santo Ofício do que o ímpio, que já conhece os procedimentos inquisitoriais, talvez, desde a infância. E entre as leis que propunha, no mesmo libelo, para se acabar em Portugal com a distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, Sanches dizia ser necessário impedir que fosse feito em mesa qualquer declaração além de uma confissão das próprias culpas. Defende que não houvesse possibilidade de se denunciar sequer os cúmplices de apostasia, quebrando-se em partes uma das funções centrais do segredo processual do Santo Ofício, que era a delação⁹⁶.

Bartolomé Bennassar dedicou um capítulo inteiro de sua famosa obra a respeito da Inquisição espanhola para tratar do que chamou de “pedagogia do medo”, mecanismo que, segundo ele, foi o maior responsável pela Inquisição durar, com relativo poderio e estabilidade durante, aproximadamente, três séculos. Bennassar considera que as engrenagens do segredo foram um instrumento central, apesar de não único, de perpetuação ao longo de tanto tempo do temor generalizado em relação à Inquisição. Mas esse procedimento não foi uma inovação dos tribunais de fé. O segredo judicial do Santo Ofício acompanhou uma tendência da justiça do limiar da Idade Moderna, ao longo do desenvolvimento dos Estados nacionais, em que se entendia que todo o procedimento criminal, da denúncia até a sua sentença, demandava algum segredo. Segundo Ronaldo Vainfas:

O cerimonial do segredo na formação dos autos, o acolhimento de rumores ou denúncias imprecisas, o anonimato das testemunhas, a prática da tortura na obtenção das confissões, e a própria confissão como máxima prova de justiça, foram empregados tanto por juízes seculares quanto por inquisidores nas ações de repressão policial encenada pela pedagogia religiosa cristã⁹⁷.

A Inquisição espanhola, como explica Bennassar, somente aperfeiçoou esse mecanismo, comum em toda a Europa, exceto na Inglaterra, na Idade Moderna, por se tornar um excepcional meio de se preservar e incentivar as delações. Isso acontecia devido ao acusado não saber nem o porquê estava preso, além de não poder receber visitas de seus familiares nos cárceres secretos do Santo Ofício e não ter como saber quantas ou quais

⁹⁶ SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Origem da Denominação e Christão-Velho e Christão Novo em Portugal*. Transcrição e prefácio de Raul Rêgo (1913-2002). Lisboa: Ed. Sá da Costa, Coleção Clássicos, 2010.

⁹⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados*, p. 191.

testemunhas tinha conta si⁹⁸. No *Directorium Inquisitorum*, de Nicolau Eymerich e traduzido e comentado por Francisco Peña, a justificativa para se manter o segredo processual se dá por conta dos riscos que o inquisidor, o processo e os delatores estariam sujeitos diante da possibilidade de retaliação das famílias dos delatados, especialmente as mais “ricas e generosas”. Por esse motivo, afirma que os Concílios de Béziers e Narbona:

(...) retomaram essa prática do sigilo, acrescentando a proibição formal de se revelarem as circunstâncias, tanto de depoimento quanto do delito: através das circunstâncias do depoimento o acusado poderia descobrir, por dedução, a identidade de seu acusador⁹⁹.

Impossibilitando o acusado de saber quem era seu acusador, o segredo era um mecanismo que, continua Bennassar, envolvia o acusado de tal maneira que o levaria a confessar culpas, nem sempre verdadeiras e, por isso, tornou o procedimento inquisitorial uma verdadeira “fábrica de culpados”. O autor pôde constatá-lo na documentação da maioria dos tribunais espanhóis, em que somente numa minoria dos casos é os acusados eram absolvidos ou tinham seus processos suspensos, mesmo que na maioria das vezes as penas fossem leves¹⁰⁰. O segredo que envolvia o processo inquisitorial e a forma com a qual ele absorvia os acusados levaram Antônio José Saraiva a compará-lo ao universo narrado por Franz Kafka, no romance *O Processo* (1925). A forma como o protagonista Joseph K., no referido romance, é envolvido em um processo em que o personagem não sabe das culpas de que foi acusado, não tendo contato algum com seus os acusadores ou juízes ao longo de todo o procedimento e também é absolutamente absorvido em uma grande burocracia, serviu a Saraiva para afirmar que, se “há um universo kafkiano com realidade histórica, esse é o universo inquisitorial português”, que o autor comparou aos processos contra cristãos novos. O autor afirma que:

Tudo ali se encontra: a interminável e enigmática burocracia sem sentido algum para o que penetrava nos seus corredores; a minúcia, o rigor do formulário e das regras processuais através das quais se manifesta um arbítrio total e sem regras; a ignorância da culpa por parte do inculcado, e o sentimento de culpabilidade que o vai pouco a pouco possuindo à medida que se desenvolve a engrenagem; o encontrar-se o réu perante um vácuo insonoro e ao mesmo tempo eloquentemente ameaçador, que não lhe responde a interrogação alguma mas levanta sempre novas perplexidades; a

⁹⁸ BENNASSAR, Bartolomé. La pédagogie de la peur. In: L’Inquisition Espagnole: XV^e-XIX^e siècle. Collection Marabout Université. Paris: Hachete, 1979. Pp. 123-124.

⁹⁹ EYMERICH, Nicolau. Manual dos Inquisidores. Escrito por Nicolau Eymerich em 1376 e comentado por Francisco Peña em 1578. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993. P. 223.

¹⁰⁰ BENNASSAR, Bartolomé. La pédagogie de la peur, pp. 127-128.

sua lenta degradação até uma abjeção de mendigo suplicante; a ignóbil execução a que finalmente o resigna¹⁰¹.

Apesar de eloquente, a comparação feita por Saraiva em sua obra – que, no final da década de 1960, era um *best seller* em Portugal¹⁰² – deve ser vista com alguma reserva, por conta dos grandes riscos de anacronismo, comum em alguns trabalhos que recorrem à documentação inquisitorial e em que se faz uma análise demasiado próxima à realidade das experiências totalitárias do início do século XX¹⁰³. Todavia, Saraiva acaba aproximando-se da explicação dada por Bennassar sobre o segredo. Isso por que ambos os autores entenderem que o segredo processual foi, no decorrer da existência dos tribunais do Santo Ofício, um mecanismo central de difusão do medo, já que envolvia os indivíduos em uma engrenagem que os levava a confessar independentemente de serem inocentes ou não: como foi dito acima, tratava-se de uma fábrica de culpados. Além disso, ressalta-se a “burocracia que não faz sentido ao indivíduo” e em que todo o procedimento é coberto de obscuridade, cuja função era provocar sentimentos de insegurança e desconfianças mútuas entre os súditos, culpados ou não de alguma heterodoxia.

Como mencionamos, esse procedimento foi abolido pelas Reformas pombalinas no Santo Ofício. Já na introdução feita pelo Cardeal da Cunha no Regimento de 1774, afirma-se que o segredo foi instituído pelos jesuítas, contrariando todos os princípios morais, de caridade cristã e dos direitos natural, divino e positivo, a fim de cobrir “todas aquelas atrocíssimas leis escritas e não escritas (se referindo aos procedimentos inquisitoriais dos regimentos anteriores ao de 1774) com o impenetrável véu de um supersticioso mistério, o qual persuadia que ninguém se podia atrever a perscrutar sem cometer um crime contra a

¹⁰¹ *O Processo* (1925) é uma obra do escritor Franz Kafka cujo protagonista, Joseph K., acorda certa manhã e é preso por razões que desconhecia, sendo sujeito a um julgamento absolutamente incompreensível, por um crime não revelado, e sustentando sua inocência até quase o final da obra, quando os acusadores o indagam sobre se ele era “inocente do quê?”. Antônio José Saraiva comparou a condição de Joseph K. no romance a três casos que considerou exemplares a respeito dos processos contra cristãos novos, com destaque ao do dramaturgo luso-brasileiro Antônio José da Silva, conhecido como “o judeu”, que foi relaxado ao braço secular pela Inquisição em Lisboa, em 1739, por culpas de judaísmo. A similitude principal identificada por Saraiva está na descrição feita por Kafka da burocracia de um obscuro sistema jurídico, bem como de todo o segredo processual, situação que tornava o acusado na condição de previamente culpado, a mercê totalmente da vontade dos acusadores. O medo, a insegurança e a desconfiança, além da falta de contato do acusado com seus juízes e acusadores, são, segundo Saraiva, produtos dessa forma de funcionamento do processo que, segundo ele, era incompatível com uma verdadeira imparcialidade do juízo e levavam automaticamente à condenação de inocentes. C.f. SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*, p. 57 e pp. 85-100; KAFKA, Franz. *O Processo*. Tradução, organização e prefácio: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM (Coleção L&PM Pocket), 2006.

¹⁰² MARTINS, Heitor. *Inquisição e cristãos-novos by António José Saraiva*. In: *Luso-Brazilian Review*. Vol. 7, No. 1 (Summer, 1970). P. 87.

¹⁰³ Sobre esse tema, C.f. FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. In: *História e Historiografia*. Ouro Preto: Número 8, Abril 2012. P. 25.

Religião”¹⁰⁴. No título referente às *provas que hão de se reputar para a convicção dos réus negativos ou diminutos*, confirma-se uma postura contrária ao segredo processual, atribuindo a esse procedimento todo um histórico de penas excessivamente duras e violentas por parte do Santo Ofício, na vigência dos regimentos anteriores. Isso porque:

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

E completa, afirmando que:

(...) sem se ter feito a devida reflexão, que não podem acreditar-se declarações vagas, e feitas pela consternação em que o mesmo S. Ofício tinha posto os Réus, com a negação dos nomes das pessoas que os acusaram, e que assim, consternados, o medo da morte lhes fazia fingir declarações que nunca houve¹⁰⁵.

Aboliu-se o segredo processual do Santo Ofício, no século XVIII e, com isso, o principal mecanismo que, de acordo com Bennassar, sustentava sua “pedagogia do medo”. As implicações do fim desse procedimento podem ser entendidas em duas frentes importantes, quais sejam: primeiramente, um maior conhecimento da ação investigativa e processual do Santo Ofício, ampliando-se os mecanismos de defesa dos acusados, o que também lhes possibilitou antecipar-se às ações dos denunciantes ou mesmo das autoridades e, em segundo lugar (o que, de acordo com nossa análise, foi uma implicação mais aguda), essa mudança procedimental contribuiu para um processo de desgaste da percepção que os heterodoxos tinham do poder e autoridade inquisitoriais quando estes não estavam mais revestidos pelo segredo. A partir da segunda metade do século XVIII, nota-se que a secularização desses tribunais, processo marcante nas Reformas pombalinas, contribuiu indiretamente para a

¹⁰⁴ Importante salientar aqui que o “segredo” não foi visto de maneira negativa somente na linguagem regimental, pensando-se somente no processo e nos procedimentos investigativos da própria Inquisição. O “segredo” tem abordagens diferentes dentro da relação entre Inquisição e aqueles a quem ela deveria perseguir. Ele servia também como um mecanismo para se acusar grupos considerados heterodoxos. O “segredo” das “reuniões e sociedades secretas” dos maçons ou a clandestinidade das publicações e mesmo as reuniões entre os libertinos foram amplamente utilizados como elementos acusatórios pela Inquisição. Reunir-se ou publicar-se algo secretamente era algo passível de desconfiança ou suspeição de heterodoxia. É ainda importante de se salientar que o “segredo”, na ótica dos libertinos, poderia ter uma conotação positiva como sendo uma forma de autoproteção dentro de um contexto em que eles eram vigiados e muitas vezes perseguidos. Neste trabalho, nos ocupamos com o “segredo processual”, mas destacamos aqui outras abordagens possíveis dele dentro de um contexto em que a vigilância inquisitorial, embora devam haver ainda muitas outras. C.f. DA CUNHA, D. João Cosme, cardeal. Introdução do Regimento de 1774. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial, p. 970.

¹⁰⁵ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Livro II, Título IV, Caput. In: _____. A disciplina da vida colonial, p. 914.

corrosão de alguns dos principais mecanismos que disseminavam o medo em relação ao Santo Ofício no mundo luso-brasileiro. Assim, uma defesa da tolerância religiosa, que partia das críticas aos tribunais de fé, articulou, nesse período, tópicos que remetiam ao século XVI, ou mesmo anteriores, críticos às perseguições religiosas, a discussões presentes no contexto intelectual da Ilustração que implicavam uma menor reverência à Inquisição.

Um processo importante, em que se nota uma implicação do fim do segredo processual – ou, ao menos, que o processo de reformas que incidia na Inquisição acabava por ampliar as possibilidades de defesa dos acusados, além de haver um conhecimento dos mesmos dos procedimentos inquisitoriais – é o do gramático e dicionarista Antônio de Moraes e Silva, que foi denunciado pela primeira vez em 1779 por herético, maçom, libertino e apóstata, apresentando-se posteriormente ao Santo Ofício em 1785 e depois sofrendo mais um processo que durou de 1806 a 1810. Na primeira denúncia, o então estudante de geometria de 23 anos de idade Francisco Cândido Chaves contou ao inquisidor Manoel Antônio Ribeiro, na Inquisição de Coimbra, que, ao pedir comida em uma república localizada na Travessa de Sub-Ripas, onde viviam alguns estudantes brasileiros e de Lisboa, também frequentada pelo estudante do 5º ano Antônio de Moraes e Silva, percebeu que naquele local se comia livremente carne na quaresma e se discutiam diversos pontos de religião com demasiada liberdade, além de lá ser comum citarem autores como Voltaire e Rousseau, e a esse último se referiam como “profundíssimo filósofo”. Chaves contou ainda algumas das proposições que ouvia. Por exemplo, que Moraes e os demais estudantes coimbrãos diziam que o Inferno era uma fábula, sendo Deus um ser benigno; negavam também o purgatório, e diziam que a alma era mortal porque, estando no corpo, havia de ocupar espaço, portanto era corpórea e, por conseguinte, mortal; também diziam que alguns fatos da Escritura existiam somente para conter os homens na sociedade, e em muitas partes as Escrituras eram fabulosas e noutras continham fatos pecaminosos ou menos lícitos; diziam que as missas eram história para ganhar dinheiro, escarneciam das indulgências, de suas virtudes e também da autoridade pontifícia; falavam contra o clero regular e contra o estado eclesiástico e que também era errado tentar provar a virgindade de Nossa Senhora pela razão natural e que, para prová-la, dever-se-ia o fazer somente pela Escritura sagrada, que os ditos estudantes negavam. Com essa primeira denúncia não se chegou a abrir algum processo, visto que o Conselho Geral do Santo Ofício não autorizou tal procedimento por haver somente uma testemunha, embora tenha determinado que os inquisidores procedessem de maneira a encontrar mais alguma

testemunha que concorde com o denunciante¹⁰⁶. Ao todo, foram mais 26 denunciados juntamente com Moraes e Silva¹⁰⁷.

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

Ouviu-lhe dizer que o Santo Ofício era um tribunal estabelecido sem autoridade pois, com bulas falsas, viera a Portugal um italiano, Savedra, o instruíra, com auxílio dos padres da companhia [de Jesus]; era o Santo Ofício contrário à Escritura Sagrada pois Cristo mandava que ninguém fosse obrigado a crer na sua lei com violência e o Santo Ofício obrava mal em obrigar por força a seguir a religião cristã, pois devia ser livre a cada um seguir a religião que melhor se ajustasse à sua razão. Só, por política, compreendia pois a Inquisição; para evitar as diferenças de crenças no mesmo país¹⁰⁸.

Mas antes dessas novas denúncias feitas por Chaves, Moraes e Silva já havia se apresentado à Inquisição de Coimbra. Mostrou conhecer os procedimentos e legislação inquisitoriais ao não negar as proposições e sim confessá-las, de forma a não correr riscos de ser condenado como negativo. Reafirmou a troça que fez com Chaves em seu suposto convite ao seu denunciante a ser um pedreiro livre, deixando por alto que talvez a denúncia que o mesmo fez poderia ser produto de uma retaliação por causa da brincadeira. No dia seguinte à apresentação de Moraes e Silva, Francisco Chaves se reapresentou à mesa da Inquisição de Coimbra e disse que Moraes e Silva e outros colegas de universidade haviam se reunido e decidiram se apresentar ao Santo Ofício antes de serem formalmente acusados, precavendo-se

¹⁰⁶ BAIÃO, Antônio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II, pp. 102-105.

¹⁰⁷ DINES, Alberto. Apresentação. In: FRANCO, Francisco de Melo. Medicina Teológica. Ed. Giordano. São Paulo, 1994. Pp. XXIV-XXVI.

¹⁰⁸ BAIÃO, Antônio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa, p. 106.

de prejuízos maiores. Todos combinaram, de acordo com a denúncia, que o companheiro tolo, o denunciante, fora alvo de uma troça, em que seria falsamente convidado a ser pedreiro livre. E após sua apresentação, antes de ter sua prisão ordenada pelo Santo Ofício, Antônio de Moraes e Silva fugiu para a Inglaterra¹⁰⁹.

A denúncia deixa a entender que, dentro do entendimento tanto dos denunciante, quanto das autoridades ou do grupo de estudantes do qual fazia parte Antônio de Moraes e Silva, em Coimbra, era possível se conhecer os procedimentos do Santo Ofício ao ponto de combinarem suas respectivas ações para se evitar ou minimizar as chances de se cair nas malhas inquisitoriais. Tal situação seria menos provável se os sobreditos estudantes denunciados fossem presos e inquiridos com base na acusação somente de um único denunciante, como fora possível ao longo da maior parte da história da Inquisição de Portugal. Moraes e Silva também defendia a tolerância religiosa ao dizer, conforme as denúncias, que a razão de existir do Santo Ofício era meramente política, a fim de manter o Reino com somente uma religião, ao passo que acreditava ser melhor que as pessoas fossem livres para seguir a religião que conviesse à sua razão. Da mesma forma, a Inquisição era contrária aos ensinamentos das Escrituras sagradas por forçar a conversão à fé cristã pela violência. Nesse caso, há nesse processo indícios claros de que uma das possibilidades que se abriu mais concretamente com o fim do segredo judicial do Santo Ofício foi que o conhecimento dos procedimentos inquisitoriais pudesse ser mais amplamente difundido entre os libertinos, de forma que lhes possibilitasse antecipar os movimentos das autoridades, protegerem-se ao premeditar o uso de mecanismos como o das apresentações, ou mesmo de combinarem depoimentos, desqualificar seus denunciante ou, como no caso de Moraes e Silva, fugirem antes de ser presos, ao saber de antemão dessa possibilidade. No caso de Moraes e Silva, observamos que esse conhecimento faz parte também de um campo de proposições críticas contra os tribunais da Inquisição e que envolviam igualmente uma defesa da tolerância religiosa. As proposições indicam que Moraes e, possivelmente, o grupo de estudantes de Coimbra do qual fazia parte, não somente conheciam os mecanismos de atuação do Santo Ofício, como também o consideravam ilegítimo. Comprovam essa asserção os argumentos por eles evocados: a interpretação crítica das Escrituras Sagradas e os pontos

¹⁰⁹ _____. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa, pp. 117-126 e em BARATA, Alexandre Mansur. Sociabilidade Ilustrada & Independência no Brasil, p. 60-63; A respeito da perseguição a Antônio de Moraes e Silva, C.f. NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros “afrancesados” na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes e Silva. In: A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina. COGGIOLA, Osvaldo (org.). Edusp, São Paulo. 1990. Pp. 357-371.

pertinentes aos debates iluministas, tal como a liberdade de consciência, contrários à coação religiosa. Sobre esse ponto, voltaremos mais adiante.

Vários outros estudantes do círculo de Antônio de Morais e Silva foram processados pelo Santo Ofício. É o caso de Manuel Galvão, formado em filosofia e natural da Bahia, acusado de libertinagens no ano de 1778, juntamente com outros estudantes da Universidade de Coimbra, alguns notáveis¹¹⁰. Dentre as culpas que lhe foram atribuídas no processo do estudante Francisco José de Almeida – no qual também são citados o próprio Antônio de Morais e Silva, além de outros colegas de ambos, como Francisco de Melo Franco –, constam algumas vivenciadas com seus colegas de universidade, como Joaquim Cavalcante, “Mello”, “Moraes” e Joaquim José da Silva. Com seus colegas, nos idos de 1777, segundo as culpas apuradas com seus colegas que estavam nos cárceres inquisitoriais, Galvão mantivera discussão:

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

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

[a] facilidade do dito Joaquim José da Silva comer carne toda a Quaresma com uma mulher castelhana, que tinha em sua companhia, e persuadindo Diogo José ao dito Morais, que não fugisse, dando-lhe para isso algumas razões, pelas quais não [o] devia fazer, respondeu, que se arrependia de lhe ter comunicado a sobredita sua resolução e passado algum tempo, desaparecendo o dito Morais, suspeitaram, que tinha escondido, ao que o persuadiu o dito Diogo José, e que assim esperasse até se o buscavam, pelo Santo Ofício, para o prenderem, com o que se ausentaria¹¹¹.

¹¹⁰ Como Antônio de Morais Silva, Francisco de Melo Franco, Manuel Joaquim Henriques de Paiva, Antônio Pereira de Caldas, do Brasil; João Laureano Nunes Leger, Francisco José de Almeida, José Maria da Fonseca, Jerônimo Francisco Lobo, Vicente Júlio Fernandes, Nuno de Freitas, Diogo José de Morais Calado, José Antônio de Melo e Antônio Caetano de Freitas, nascidos em Portugal e ainda Antônio da Silva Lisboa, de Luanda, Angola.

¹¹¹ “(...) sobre pontos da Religião, especialmente, com o sobredito Mello, que fez Baxarel em Medecina, queizandosse da facilidade com que este despistava sobre o Materialismo, de que era loquáz, pelo sistema digo sequaz pela leitura do Sistema da Natureza, que dizia o mesmo Moraes lera aquelle, mas não lhe lembra o autor, e sopoem ser Mirabó. [a] facilidade do dito Joaquim Joze da Silva comer carne toda a Quaresma com huma mulher castilhana, que tinha em sua companhia, e persuadindo Diogo Joze ao dito Morais, que não fugisse, dando lhe para isso algumas razoens, pelas quais não devia fazer, respondeo, que se arependia de lhe ter comonicado a sobredita sua rezolução, e pasado algum tempo, dezaparecendo o dito Morais, suspeitarão, que se tinha escondido, ao que o persuadio o dito Diogo Joze, e que assim esperasse athe se o buscavão pelo Santo Officio, para o prenderem, com o que se ausentaria”. IAN/TT, Inquisição de Coimbra, Processo número, 13367. Culpas contra Manuel Galvão. Fls. 9-10.

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

(...) algumas proposições ímpias, de que se não pode lembrar, por que pouco assistia ao dito Galvão, e ao jogo em que eram companheiros, do dito, os dele réu, dos quais (...) não sabe se se declaram com o dito Galvão, dos sentimentos que tinham errados a respeito da Religião (...) do dito Galvão só se lembra ter ouvido disputar no Laboratório de Química, e casa de Manoel Joaquim na presença deste, com um estudante chamado Alexandre cujo sobrenome não sabe, natural de Almeria, que neste ano se doutorou em Filosofia, sobre a Imortalidade da Alma, que defendia o dito Alexandre, e o dito Galvão dizia, que não somente era mortal, mas material, questão, que passava em forma de argumento, rindo-se se o dito Galvão, ao qual contudo, não ouviu desdizer, nem protestar contra o erro da sua asserção, que acabou dizendo, que os homens de grande juízo, tinham mais (...) do que os de pouco, dando a entender, que tudo era matéria, em que se imprimiam as ideias, que faziam os mais atos de entendimento¹¹².

Manuel Galvão, portanto, foi acusado de defender a materialidade e mortalidade da alma com base no sistema materialista, o qual teria por ele conhecido a partir da obra do Baron D'Holbach. Por sua vez, a questão da mortalidade da alma é uma proposição que também é encontrada em uma documentação bem anterior às Luzes.

Já no processo contra o frade Henrique de Jesus Maria, de forma mais sutil, vemos também que a defesa da tolerância religiosa por parte do acusado ocorreu sob uma série de indicações de haver, tanto por parte do próprio acusado quanto de pessoas que testemunharam a seu respeito, um conhecimento do procedimento inquisitorial. Também há críticas à Inquisição com argumentos que guardam alguma semelhança aos defendidos por Morais Silva e os outros estudantes de Coimbra citados. De acordo com o dito processo, em 21 de

¹¹² “(...) algumas prepoziçoens ímpias, de que senão pode lembrar, por que pouco assistia ao dito Galvão, e ao jogo em que erão companheiros, do dito, os delle reo, dos quais (...) não sabe se se declararão com o dito Galvão, dos sentimentos, que tinham errados a respeito da Religião (...) do dito Galvão so se lembra ouvido huma occazião disputar no Laboratorio de Quimica, e caza de Manoel Joaquim na prezença deste, com hum estudante chamado Alexandre cujo sobrenome não sabe, natural de Almeria, que neste anno se doutorou em Filozofia, sobre a Imortalidade da Alma, que defendia o dito Alexandre, e o dito Galvão dizia, que não somente era mortal, mas material, questão, que passava em forma de argumento, rindo se o dito Galvão, ao qual, com tudo, não ouvio desdizer, nem protestar contra o erro da sua aserção, que acabou dizendo, que os homens de grande juízo, tinham mais (...) do que os de pouco, dando a entender, que tudo era matéria, em que se emprimião as idéias, que fazião os mais actos do entendimento”. _____ . Inquisição de Coimbra. Processo 13367. Fl. 5.

dezembro de 1791, o frade José do Amor Divino compareceu perante a mesa Santo Ofício a fim de denunciar outro frade, chamado Henrique de Jesus Maria, por ser libertino e viver de forma escandalosa, dizendo proposições heréticas e absolutamente contrárias ao dogma católico. O frade José do Amor Divino dissera que o frei Jesus Maria, morando em Coimbra, no Colégio de Santo Antônio da Pedreira, e à ocasião da denúncia “assistente no Convento da Convalecença adiante de Lisboa no sitio de Benfica”, falava “em matéria de Religião com liberdade escandalosa, tanto q[ue] por alguma vez hũ seu condiscípulo lhe disse: = tu es peor q[ue] Vultaire!”. A gama de acusações contra esse frade “pior que Voltaire” é vasta. O denunciante o acusou de declarar que se sentia mal quanto à criação dos Tribunais do Santo Ofício, porque isso era obrigar ao homem a seguir uma religião, e que o mesmo homem nascera livre, dotado de razão e, como esta razão era boa e dada por Deus, dela podia o homem usar para escolher aquela religião que melhor lhe parecesse; para isto, deveria experimentar ora uma, ora outra. Também denunciou que o dito frade, ao ser convidado a pregar sobre a vida de São Francisco, disse que não iria pregar sobre as chagas desse santo, já que elas seriam “petas” (isto é, mentiras), e não queria descer do púlpito e ouvir de alguém que pregou mentiras. Foi também acusado de ter e ler “Justino Febrônio” e alguns livros proibidos, entre os quais “alguns textos de Zoller e as cartas do Rei Frederico II, da Prússia”¹¹³. Na denúncia do frei José do Amor Divino, que também era lente de teologia no Convento de Santo Antônio da Villa do Sertão, com 51 anos à ocasião, foram indicadas várias testemunhas, no caso, condiscípulos de Henrique de Jesus Maria, que moraram com ele no mesmo convento.

A primeira testemunha indicada na denúncia inquirida pelo Santo Ofício foi o frei José de São Romão. Ele reafirmou a liberdade com que Jesus Maria se portava em pontos de religião, afirmando que o acusado dissera que, para se ter conhecimento se a religião era

¹¹³ “(...) F^r Henrique de Jezus Maria Maria nesse tempo, ali também morador, e hoje assistente no Convento da Convalecença adiante de Lisboa no sitio de Benfica, fallar em matéria de Religião com liberdade escandalosa, tanto q. por alguma vez hu seu condiscípulo lhe disse: = tu es peor q. Vultaire! Que o dito F^r Henrique de Jezus Maria gostava m^{to} de ler livros que convertessem pontos de religião, e disciplina; q. tinha e lia Justina Febrônio; que sentia mal da criação dos Tribunais do Santo Officio, porq. era obrigar ao homem a seguir uma Religião; que o mesmo homem nascera livre, e dotado de razão, e como esta era boa, como dada por Deos, della podia o homem usar para escolher aquella Religião, q. melhor lhe parecece; e q. p^a isto, devia experimentar ora huma, ora outra; (...)q. encontrando se com o dito com o mesmo F^r Henrique de Jezus Maria na véspera do dia, em que q. este havia de pregar das chagas de S. Francisco em o convento de Santo Antonio do Campo de S^{ta} Anna em Lisboa, lh dissera:= amanhã vou pregar da vida de S. Francisco; porq: isto de chagas he petta; e não quero, q. algum ouvinte, quando eu descer do púlpito me diga que eu preguei mentiras”. IAN/TT Inquisição de Lisboa. Processo 6239. Sumário de Henrique de Jesus Maria. Fl. 4; Com as reformas pombalinas da Universidade, no Curso de Cânones: adotou-se o compêndio *Instituições Eclesiásticas*, de Justino Febrônio, claramente regalista e afinado com a linha oficial do pombalismo. C.f. RODRIGUES, Manuel Augusto. Tendências regalias e episcopalistas nas bibliotecas de Coimbra do século XVIII. *Revista de história das ideias*. Vol. 10 (1988). Pp. 319-326.

verdadeira ou não, ditava a razão que se experimentassem outras a fim de as comparar com a lei católica e, por fim, seguir qual fosse melhor¹¹⁴. Já frei Bernardo de Santa Bárbara, declarou que o mesmo Jesus Maria se opunha à religião católica em pontos que dizia que “excediam a nossa razão, e que não havia razão natural que as provasse mas porque a Igreja assim tinha determinado”, tais pontos eram julgados provados. Frei de Santa Bárbara declarou também que conviveu por três anos com Henrique de Jesus Maria, sem tê-lo jamais visto se confessar e que, mesmo assim, comungava. A mesma testemunha disse ainda que o frei Henrique de Jesus Maria dizia a missa com velocidade de oito a nove minutos, além de não fazer qualquer preparação para ela, com conhecimento e escândalo de todo o Colégio de Santo Antônio da Pedreira da Universidade de Coimbra, e também nunca o vira rezar o Ofício Divino fora do Coro da Sé¹¹⁵. Houve ainda o depoimento do frei Joaquim de Santa Helena, que afirmou que Jesus Maria era bastante loquaz ao defender a predestinação, cara à doutrina calvinista¹¹⁶. Outros religiosos foram ouvidos, enquanto alguns não foram encontrados para depor pelas comissões nomeadas. Mas todas as testemunhas, após reiterarem as acusações do frei José do Amor Divino, concluíram que o frei Henrique de Jesus Maria fazia as referidas defesas heterodoxas da ilegitimidade do Santo Ofício, da liberdade religiosa, de doutrinas não católicas e de argumentos de autores “hereges” somente por “força de seu gênio” e que cedia ao ser repreendido.

O inquisidor Miguel Martins de Azevedo incumbiu o comissário Veríssimo Manoel de Azevedo Serra de inquirir um novo grupo de testemunhas, como era praxe na Inquisição a fim de averiguar se o primeiro grupo era merecedor de crédito. O objetivo era o de averiguar se o grupo anterior, o dos condiscípulos do acusado de libertinagem à época de convento, prestaram falso testemunho. Um novo grupo de testemunhas foi inquirido. Os religiosos que o compuseram – o frei Francisco de Santo Tomaz, o frei Caetano de São Joaquim, o frei José do Livramento e o frei Manoel da Epifania – afirmaram conhecer todas testemunhas do grupo anterior, além de confirmarem que eram de boa vida e bons costumes e não eram conhecidas como mentirosas ou davam falsos testemunhos. O único testemunho que destoava dos demais foi o do frei Simão da Conceição, que afirmou que os religiosos que depuseram para a primeira comissão nomeada, aos afirmou conhecia pessoalmente, apesar de “serem de boa vida e bons costumes, não se deve dar crédito a eles em juízo ou fora dele por seguirem doutrinas diversas das que a Igreja ensina”, tendo o costume de afirmar que “as doutrinas

¹¹⁴ _____ . Sumário de Henrique de Jesus Maria, Fls.16v-18.

¹¹⁵ _____ . Sumário de Henrique de Jesus Maria, Fls. 21-23v.

¹¹⁶ _____ . Sumário de Henrique de Jesus Maria, Fl. 19v.

antigas são rançosas e que sempre as modernas prevalecem”¹¹⁷. Depois de mais inquirições, em que as testemunhas quase sempre reafirmaram tudo o que foi dito pelos demais depoentes, exceto o frei Simeão da Conceição, em de julho 1793, o frei Henrique de Jesus Maria se apresentou para confissão e admitiu ter tido “opiniões que favorecem a impiedade”, sendo elas a “predestinação absoluta”, negar o poder papal, reafirmar ler livros proibidos, dentre os quais “as correspondências do 2º Rey de Prussia, algumas obras de Zoller, e as obras de Justino Febrônio”. Confessou, ademais, que em 13 de janeiro de 1793 mofou de religiosos que faziam procissão na qual vão apenas com “panos de honestidade”; e que “fora da confissão teve conversações ilícitas com uma pessoa do sexo feminino, solicitado pecados desonestos”. Não consta pena no documento. No sumário, é citada a falta de provas e se recomenda que o acusado seja asperamente repreendido e “assine uma emenda”¹¹⁸.

Vemos outros elementos de defesa da tolerância religiosa nas proposições confessadas pelo presbítero secular João Pedro de Lemos Montes, apresentado à mesa do Santo Ofício de Lisboa em 8 de maio de 1779. Nascido em Portugal, mais precisamente em Vila Flor, comarca de Moncorvo, arcebispado de Braga, formou-se nos sagrados cânones em Coimbra. Lá, teria conhecido o “jacobino” Manoel Felix de Negreiros, notório libertino condenado pelo Santo Ofício português, nos primeiros anos do reinado de D. Maria I, por ser um heterodoxo leitor de Voltaire e adepto de ideias republicanas e materialistas, as quais lhe valeram diversos cárceres ao longo de uma conturbada vida. Um pequeno parêntese para falarmos de Manoel Felix de Negreiros. No despacho de 29 Agosto de 1780, de Manoel Félix de Negreiros, segundo Luiz Antônio de Oliveira Ramos, a última peça restante de seu processo, consta sobre ele que:

Forão vistas em Presença de Sua Eminência na Meza do Conselho Geral do Santo Ofício estes autos, culpas e confissões de Manoel Felix de Negreiros, de ordens menores, natural da Alfandega da Fe, Comarca da Torre de Moncorvo Arcebispado de Braga e morador na Cidade do Porto, Reo prezo nos cárceres secretos da Inquisição da Cidade de Coimbra nelles contendo Assento da Meza: E assentou-se que elle Reo Manoel Feliz da Cruz [sic] em pena e penitencia de suas culpas va ao Auto Publico de Fé na forma costumada, nelle ouça sua sentença com habito penitencial, e insígnia de

¹¹⁷ “(...)dice, que os ditos Padres são de boa vida, costumes, reputação, e verdade, e só declarava serem muito faladores, e fazerm pouco cazo em matérias de governo, e cerimônias da mesma Provincia, e que a seos ditos não se pode nem se deve dar credito em juízo, e fora d’elle pela razão de seguirem doutrinas diversas daquellas, que a Igreja nos ensina, dizendo que as doutrinas antigas são rançosas, e que si as as modernas prevalescem, não sabe, nem lhe consta que sejam mentirozos, nem costumados a faltar á verdade, nem levantar falsos testemunhos”. _____. Sumário de Henrique de Jesus Maria, Fls.31v-32.

¹¹⁸ Importante notar que o frei Henrique de Jesus Maria menciona não ter solicitado sexo à mencionada pessoa do sexo feminino em “confissão”, o que poderia vir a fazê-lo incorrer no delito de “solicitação”, delito do qual ele foi suspeito no documento, ao confessar-se em mesa. _____. Sumário de Henrique de Jesus Maria, Fls. 44-45 e 49.

Dogmatista e Mordassa, abjure em forma seos heréticos erros e apostasia, seja absoluto da Excomunhão maior em que incorreo, e havido por hereje no anno de mil setecentos e setenta e dois em diante na forma da sua confissão e da prova de justiça (...) ¹¹⁹.

Negreiros, segundo Ramos, foi um herege dogmatista, condenado desde o início da década de 1770 pelo Santo Ofício. Mas, segundo o mesmo autor, sua trajetória de problemas com a Inquisição e com a Intendência Geral de Polícia durou até as vésperas da invasão napoleônica, em Portugal, já na segunda década do século XIX. Segundo o autor, Negreiros fazia parte de um grupo relativamente numeroso de maçons, libertinos, dentre os quais se destaca o Marquês de Marialva, amigo pessoal e protetor de Negreiros contra autoridades, como, por exemplo, o intendente geral de Polícia Diogo Inácio de Pina Manique. Essa proteção, de acordo com Ramos, valeu a Negreiros não ter sido degredado para domínios no ultramar por ordem do príncipe regente D. João, a pedido feito diretamente por Pina Manique. Negreiros foi acusado e condenado por ser assíduo leitor de autores franceses, tais como o Baron D'Holbach, Voltaire, entre outros, de ser adepto do “sistema materialista” e também por ser conhecido por seduzir pessoas para seus ideais materialistas e republicanos, especialmente as mais jovens. Entre a década de 1790 e princípios do XIX, acompanhando os desdobramentos da Revolução Francesa, a trajetória de Negreiros ficou marcada por diversas prisões por parte da Intendência Geral de Polícia, por ser julgado notório entusiasta do que se chamava de *La Grande Nation*, que seria a expansão da Revolução Francesa às demais nações europeias, o que suscitava preocupações graves às autoridades lusitanas ¹²⁰.

O fato de ter conhecido Manoel Felix de Negreiros é importante ao analisarmos as proposições e os artifícios usados por Lemos Montes para se esquivar de maiores problemas com a Inquisição. Na apresentação, Lemos Montes confessou um leque vasto de proposições em que se entrecruzam leituras proibidas, duvidas heréticas, tolerância religiosa e ceticismo em matéria de religião. O presbítero secular afirmou, na sua apresentação, ter incorrido em heresia formal ¹²¹ por impulso de sua juventude. Lemos Montes afirmou ter lido autores

¹¹⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo: 15275. Apud. C.f. RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: *Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Víctor de Sá*. P. 83.

¹²⁰ C.f. _____ Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: *Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Víctor de Sá*, p. 83-91. Universidade do Porto. Porto, 1991. Pp.83-91.

¹²¹ De acordo com o teólogo John Dely, nem todo erro de heresia é imputável. Para o ser, deve ser caracterizada como “heresia formal”. Para defini-la, afirma que a perspectiva sobre forma e matéria da filosofia escolástica foi apropriada pelo direito canônico para se chegar à definição desse tipo de desvio. Segundo o autor, qualquer indivíduo batizado que expresse uma opinião conflitante com o dogma católico, é patente que o elemento material da heresia está presente. Cabe, na perspectiva do direito canônico, se perguntar sobre se o indivíduo

proibidos, entre os quais Voltaire, além de Jean Jacques Rousseau e Baron d'Holbach¹²². A partir dessas leituras, conta, desenvolveu uma série de dúvidas heréticas sobre os diversos dogmas da fé católica. Duvidava, por exemplo, da Santíssima Trindade, na qual não via sentido, pois um Deus não poderia ser ao mesmo tempo três; ridicularizava esse dogma ao se referir à Trindade como “um Deus de três cabeças encastado num pedaço de pão”, também em referência ao sacramento da Eucaristia. Igualmente duvidava da Graça de Deus e da Divina Providência, já que, se elas existissem e tocassem mesmo às pessoas criadas por Deus, conforme Montes, essas últimas não incorreriam no mal e não seriam condenadas¹²³. Duvidava ainda do Inferno e do Purgatório, por considerar que a existência dos mesmos fosse contraditória com a misericórdia divina. E tudo isso o conduzia a uma espécie de percepção religiosa que misturava ceticismo, universalismo e tolerância religiosa, quando afirmava que:

(...) duvidava de todo o culto [e] veneração com que os cristãos adoram a Deus, parecendo-lhe tudo uma invenção dos homens, e que se lhe pode dar o mesmo culto com que o adoram os sacerdotes chineses e japoneses, e o que cada um quisesse. Da mesma sorte, duvidava da Providência de Deus,

entende que sua opinião conflita com o dogma e/ou com as Escrituras. O indivíduo, tendo consciência de seu erro e do conflito de sua opinião com o dogma, ainda deve-se perguntar se tal conflito se deveu a má instrução na fé católica ou algum outro fator atenuante. A heresia formal, no caso, caracteriza-se pela união da *matéria* da heresia (isto é, o comportamento, opinião ou expressões consideradas desviantes em relação ao dogma) com sua *forma* (isto é, a adesão consciente, formal e pertinaz ao desvio de fé a que o indivíduo incorre). DALY, John S. *Pertinácia: Heresia Material e Formal*, 1999, trad. br. por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, <http://wp.me/pw2MJ-4a> de: “*Pertinacity: Material and Formal Heresy*”, <http://stobertbellamine.net/pertinacity.html>. Acessado em 30/07/2014.

¹²² “Que em mez de Junho do anno de mil settecentos settenta e sinco, tempo em que se achava ordenado de subdiácono, preocupandose de curiosidade, e menos advertido da ruína, em que podia precipitarse, entrara a ler algumas obras ímpias, e prohibidas de Voltaire, e Rossau, e bem assim mais alguns manuscriptos do Philosopho Militar; e por força desta licção’, e das persuasoens, a que ella o havia inclinado, proferira varias propoziçoens hereticas, que atacavão quase todos os Dogmas da Religião Catholica Romana”; As obras defesas indicadas na apresentação foram: *Le militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées* (1768), de R. P. Malebranche, disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86225z> ; além de títulos como “Análise da Religião Católica”, “Exame importante da religião”, que provavelmente se trata do *Examen des prophéties que servent de fondement à la Religion Chrétienne. Avfc: un essai de critique sur lês prophètes & les prophéties en général* (1768), do Baron D’Holbach, disponível em < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k84571g>>, ou *Examen importante de la religion chretienne* (1736), de Bolingbroke, além de *Sermon des cinquante* (1749), de Voltaire, também atribuído à Malebranche, o qual o apresentado se refere como “O sermão dos cinquenta filósofos”. Salientamos que a identificação dessas obras é um tanto quanto imprecisa, devido às dificuldades na transcrição paleográfica de títulos em línguas estrangeiras aportuguesados pelo apresentado ou pelo escrivão. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 06661. Processo do padre João Pedro de Lemos Montes. _____. Fls. 8, 8v, 9 e 10 e 10v.

¹²³ “(...)declara primeiramente Que elle duvidara de Misterio da Santissima Trindade, não podendo crer que hum Deos tivesse tres Pessoas distinctas, e por isso proferira algumas vezes, que o nosso Deos era o Deos das tres cabeças encastado em pam; Que igualmente duvidara do Misterio da Encarnação, não podendo crer que hum Deos immenso, que não cabe em todo o Mundo, se uniu hipotatticamente á natureza humana, e se reduzise a caber no ventre de Maria Santissima. Da mesma sorte duvidara do Santissimo Sacramento da Eucaristia pela mesma razão de que sendo hum Deos Immenso, se reduzisse a estar no mesmo Sacramento de baixo das espécies de Pão e Vinho somente, e não estar em toda a parte. (...) Da mesma sorte duvidara da graça de Deos, e dos seus Auxilios, parecendo lhe, que se o homem não podia salvarse por si só, e sim que Deos lhe desse os auxilios necessários da sua graça se com effeito, não visse a salvarse não era por culpa sua, mas sim do mesmo Deos, por lhe não ter dado os ditos auxilios necessários (...)” _____. Processo do padre João Pedro de Lemos Montes. Fls.12, 12v e 13.

parecendo-lhe, que se a houvera, haveria de haver igualmente uma união de Religião, e uma uniformidade de culto com que [Deus] devia ser adorado, inferindo daqui, que não havia tal Providência e que todas as Coisas sucediam no mundo por um mero mecanismo, e causal evolução da matéria¹²⁴.

Um ponto importante que diferencia Lemos Montes, por exemplo, do frei Henrique de Jesus Maria, foi o fato de ele haver “colado” ao longo de todo o documento sua adesão à heresia formal e à libertinagem à influência que teria recebido de Manuel Félix de Negreiros, de quem conseguia livros proibidos emprestados. Tais livros teriam sido, segundo ele, o ponto de partida de suas deduções heréticas. Acusados de libertinagem, heresia, francesias, entre outros “desvios de fé” no final do século XVIII, nos processos, baseados no conhecimento que tinham dos procedimentos do Santo Ofício, sabiam que a delação de outros acusados poderia diminuir suas penas. A fim de não serem responsáveis pela condenação de pessoas próximas, fossem familiares ou amigos, sabiam que poderiam denunciar pessoas que conheciam por crimes pelos quais elas já tivessem sido condenadas ou se confessados à Inquisição. Um documento que descreve bem esse procedimento, assim como o conhecimento dos indivíduos que se consideravam potenciais réus do Santo Ofício, se encontra em *Denominação e Christão-Velho e Christão Novo em Portugal*, de Antônio Nunes Ribeiro Sanches, já citado anteriormente. Denunciava-se uma pessoa sabidamente já condenada, de forma que se evitasse alguma pressão por parte dos inquisidores para haver alguma denúncia e, ao mesmo tempo, se evitava que alguém, do mesmo círculo social, fosse perseguido e caísse nas malhas inquisitoriais¹²⁵. Além disso, segundo análise que Anita Novinsky fez da perseguição de Antônio de Moraes e Silva e do grupo de estudantes do qual fazia parte, foi procedimento conhecido dos libertinos atribuir suas culpas à leitura de livros defesos como forma de autodefesa, recurso que Lemos Montes deixa indícios claros de conhecer¹²⁶. Ainda que não seja possível provar que os procedimentos narrados por Ribeiro Sanches ou analisados por Novinsky tenham, de fato, sido usados por Lemos Montes ao se apresentar em mesa ao inquisidor e atribuir à influência de Manoel Félix de Negreiros e à leitura de obras e

¹²⁴“Da mesma sorte duvidava de todo o culto veneração com que os christãos addorão a Deos, parecendo lhe tudo huma invenção dos homens, e que se lhe pode dar o mesmo culto com que o addorão os sacerdotes chinses e japoneses, e o que cada hum quizesse. Da mesma sorte, duvidava da Providencia de Deos, parecendo-lhe, que se a houvera havia de haver igualmente huma união de Religião, e huma uniformidade de culto, com que devia ser addorado, inferindo daqui, que não havia tal Providencia e que todas as Couzas succedião no mundo por hum mero mecanismo, e cazual evolução da matéria”. _____ . Processo do padre João Pedro de Lemos Montes. Fl. 12v.

¹²⁵ C.f. SANCHES, Antônio Nunes Ribeiro. *Origem da Denominação e Christão-Velho e Christão Novo em Portugal*, pp. 37-39.

¹²⁶ C.f. NOVINSKY, Anita. *Estudantes brasileiros “afrancesados” na Universidade de Coimbra*, p. 357-371.

autores defesos seus desvios de fé, é muitíssimo provável que tais procedimentos tenham sido conhecidos por ele, especialmente considerando que ele afirmou frequentar os mesmos círculos de libertinos de seu amigo Negreiros e do Marquês de Marialva. Caso tenha sido mesmo essa a intenção, ela logrou êxito, já que Montes, além de receber uma pena leve, ainda se manteve em um cargo eclesiástico: foi sentenciado num auto-de-fé privado, em 13 de setembro de 1779, à abjuração em forma, instrução na fé católica, a penitências espirituais e ao pagamento de custas e, depois de findado o processo, foi promovido na hierarquia eclesiástica, passando de diácono para presbítero¹²⁷.

Nos processos contra o frei Henrique de Jesus Maria e contra Antônio de Moraes e Silva, e também na apresentação do presbítero João Pedro de Lemos Montes, observamos haver conhecimento por parte desses libertinos dos procedimentos do Santo Ofício, embora não seja possível afirmar com absoluta veemência que, de fato, as apresentações, denúncias e depoimentos foram combinados ou, pelo menos, bastante calculados. O que é totalmente possível de se inferir é que os libertinos da segunda metade do século XVIII, conhecendo bem os procedimentos inquisitoriais, tinham conhecimento suficiente das engrenagens do Santo Ofício e viveram dentro de um contexto em que os mecanismos de defesa contra os tribunais de fé já estavam bastante ampliados, em relação a períodos anteriores. Evidentemente, não se pode afirmar que falsos testemunhos ou depoimentos combinados tenham sido uma novidade dos libertinos, muito menos que o eram os diversos procedimentos de autodefesa, como denunciar pessoas já condenadas de forma a se livrar do ônus de ter denunciar outras, mas sem prejuízo a algum conhecido. A referida obra de Ribeiro Sanches e episódios como a Conspiração de Bragança¹²⁸ indicam que esse segredo processual tinha alguns limites. Mas o que se nota é que pessoas como Moraes e Silva tiveram, após as reformas pombalinas e, especialmente com o fim de procedimentos como os das prisões a partir de um único testemunho e também com o fim do segredo processual, maiores possibilidades de defesa. É evidente que nem Moraes e Silva, nem Lemos Montes e nem o frei Henrique de Jesus Maria

¹²⁷IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo do padre João Pedro de Lemos Montes, fls. 8 v, 9,10v, 12 v e 13 v.

¹²⁸ A Conjuração de Bragança consistiu em um episódio singular de resistência de uma comunidade de cristãos novos, em Bragança, contra o Santo Ofício, em 1597, marcada por uma mobilização conhecida, na documentação inquisitorial, como “conjuração dos falsários”. Os cristãos novos, de forma a protestar contra os juizes da Inquisição, adotaram a tática de confissões e denúncias em massa, com o objetivo de obstruir a ação regular dos inquisidores na região conhecida como um “dos grandes focos de cripto-judaísmo de Portugal”, denunciando-se, inclusive, cristãos velhos por práticas judaicas. Alguns dos cristãos-velhos foram, inclusive, relaxados ao braço secular após essas denúncias, e o embaraço internacional pelo qual a da Inquisição de Portugal passou se fez sentir até o Perdão Geral de 1604. C.f. MARCOCCI, Giuseppe. A Inquisição Portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão Abrunhosa. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 7, 2007, pp. 31-81.

foram absorvidos pelo processo inquisitorial nos moldes da descrição de Saraiva, na comparação com o processo kafkiano.

Outro ponto importante, ressaltado por Bennassar a respeito da pedagogia do medo, está na “força do exemplo”, referindo-se às penas públicas, em especial, o auto de fé. Especificamente quanto aos autos de fé, Bennassar resalta que a sua função e característica central era a de imprimir na memória do expectador o temor ao Santo Ofício¹²⁹. A execução do padre Gabriel Malagrida foi o último grande auto de fé público da Inquisição portuguesa, em 1761. Sua perseguição e morte repercutiram em toda a Europa, e versões do seu processo foram traduzidas e circularam em diversos idiomas. Voltaire escreveu sobre o processo, relatando, com imprecisões, a condenação do jesuíta e de outros que fizeram parte do atentado contra o rei, ressaltando aspectos apresentados como ridículos, absurdos e com um excesso de horror¹³⁰. No primeiro parágrafo do título XV do Regimento de 1774, há uma ordem expressa para que não haja mais autos de fé e no *caput* do título, além de atribuir novamente a adoção dos autos à “malignidade jesuítica”, afirma-se que os mesmos “fomentaram a ignorância que tinham introduzido nestes Reinos, com geral escândalo das Nações estrangeiras”¹³¹. E ao longo do título, define-se que, na maior parte dos casos, os autos de fé deveriam ser substituídos por leituras de sentenças em mesa e que só aconteceriam no caso de heresiarcas ou dogmatistas reconhecidamente danosos e sediciosos¹³². Muito possivelmente foi aos autos de fé que o abade Mourão se referia quando dizia que a Inquisição já foi mais terrível noutros tempos.

Outro documento em que se faz notar uma impressão parecida com a de Mourão é a denúncia referente a Nicolau Tolentino Sales, solteiro, estudante e residente em Lisboa, no bairro da Alfama, filho do professor de retórica Francisco de Sales e de D. Emília Josefa Rosa de Sales. Na denúncia, datada de março de 1796, o comissário da Inquisição de Lisboa, o reverendo Veríssimo Manoel de Azevedo Serra, passou ao inquisidor João Justiniano Farinha algumas informações sobre Sales, depois de ser incumbido pelo mesmo inquisidor de verificar se o acusado “he libertino, costumado a proferir, e seguir Prepoziçoens hereticas, temerarias, e escandalosas”. No documento, consta que o comissário levou um dia e meio

¹²⁹ BENNASSAR, Bartolomé. *La pédagogie de la peur*, p.139

¹³⁰ Trata-se, segundo Marccoci & Paiva, do capítulo 38 de *Precis du siècle de Louis XV* (1762). C.f. MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa*, pp. 343-344

¹³¹ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XV, Do que se há de observar nos casos, em que pela circunstância que concorrerem, se fazer indispensável a pública demonstração dos autos de fé. *Caput*. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. *A disciplina da vida colonial*, p. 930

¹³² Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título XV, Do que se há de observar nos casos, em que pela circunstância que concorrerem, se fazer indispensável a pública demonstração dos autos de fé. §2. In: _____. *A disciplina da vida colonial*, p. 931

para o levantamento das informações, junto a dois “informantes”: o mestre de ofício de salteiro Francisco Henriques e o latoeiro José Pedro de Abreu. Esses dois confirmaram, por escrito, ao comissário do Santo Ofício, uma conversa que tiveram com Sales na loja do salteiro Henriques, em uma quinta-feira santa do mesmo ano de 1796. Segundo os dois denunciante, Sales tinha o hábito de frequentar, não se importando com a distância, quaisquer festividades e missões da Igreja, sempre com o mesmo objetivo: criticar, ridicularizar e dar apelidos aos pregadores e sermonistas. Henriques e Abreu disseram que na referida quinta-feira, Nicolau Sales apareceu diante deles na loja de Henriques, localizada no cais do porto da cidade de Santarém. Lá, Sales:

dissera que ouvindo o sermão da cinza no dia antecedente em São Domingos lhe parecia, que o Pregador tinha ido de propósito a combater os libertinos. E, dizendo-se-lhe que no tempo presente se falava muito neles, Respondeu o dito Nicolau, que sim, havia muitos e espertos, [e o] que eles combatiam com mais força eram três, negarem a Existência da Eucaristia, a imortalidade e a virgindade de Maria Santíssima, que diziam eles, seguindo umas regras de Geometria [,] serem falsas. E dizendo-se-lhe que tudo isso nascia da ignorância deles, Respondera o dito Nicolau que não nascia da ignorância, mas sim de serem muitos sábios, porque se os não fossem não falaria nesses pontos. E dizendo se lhe os devia denunciar ao Santo Ofício e que incorria em excomunhão, Respondera o dito Nicolau que lhe não importava isso, e que já não havia excomunhões e foi embora¹³³.

Abreu e Henriques foram enfáticos ao dizer que Sales foi assistir ao sermão das cinzas, no dia antecedente ao de São Domingos e que, na ocasião, o pregador falava em combater os libertinos. Ambos os denunciante então afirmaram ter dito que os pregadores faziam bem, sendo retrucados por Nicolau, que dizia que, sim, haviam muitos libertinos, que se empenhavam em combater pontos da religião católica, especialmente a virgindade de Maria Santíssima, a existência da Eucaristia e a imortalidade da alma, refutando tais pontos a partir de regras da Geometria. Acrescentava que ainda “havia um Ente lá em cima e as coisas do mundo cá se governavam”. Tanto José Pedro Abreu como José Henriques afirmam ter

¹³³ “[...] não tem serteza do dia, o parecendo como custuma todos os dias hum estudate = Nicoláo = e não lhe sabe o sobrenome, e que hé filho de hum porfessor de Rethorica = pello apellido = Sales = e morador para o Sitio de Alfama. Hé o ditto Nicoláo muito conhecido, e ser do seu custume ouvir sermoens de todas as festividades ahinda, que seja longe hindo muitas vezes a Igreja da Ajuda, e outras para ouvir os Pregadores, e craticando-os, e pondo-lhes suas alcunhas. E no dia de quinta feira primeira da quaresma aparecendo o dito Nicoláo = dissera que ouvindo o sermão da sinza no dia anteçadente em Sâm Domingos lhe parecia, que o Pregador tinha hido de perpozito de combater os líbertinos. E dizendo-se-lhe que no tempo prezente se falava muito nelles. Respondeo o dito Nicoláo, que sim havia muitos, e espertos (?), que elles combatião com mais forsa eráo[?]trés, negarem a Existência da Eucaristia, a imortalidade, e a virgindadede Maria Santissima, que dizião elles seguindo humas regras de Geometria serem falsas. E dizendo-se-lhe, que tudo iSso nascia de ignorância delles. Respondéra o dito Nicoláo, que não nascia de ignorância, más sim de serem muito sábios, porque se os não fossem não falião neSses pontos. E dizendo-se lhe os devia denunciar ao Santo Offício, e que incoria em excomunhão, Respondera o dito Nicoláo, que lhe não importava iSso, e que já não hávia excomunhões, e se foy embora”. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13436. Processo de Nicolau Tolentino Sales, Fls. 1, 2 e 2v.

repreendido Nicolau ao ouvirem tais afirmações, dizendo que essas proposições seriam “fruto de ignorância”. Mas Nicolau lhes retrucou prontamente, dizendo que, pelo contrário, esses libertinos o faziam por serem muito sábios, pois se não o fossem, não fariam nesses pontos. E, por fim, quando os denunciadores o advertiram que ele deveria denunciar esses ditos libertinos ao Santo Ofício, caso contrário incorria em excomunhão, dizia não haver em seu tempo “excomunhão que prestasse”¹³⁴.

Embora não conste qualquer prosseguimento da denúncia, cumpre-nos ressaltar alguns pontos presentes nas proposições atribuídas à Sales. Primeiramente, chama a atenção que sua defesa dos libertinos, atribuindo-lhes grande sabedoria por questionarem os dogmas católicos, é acompanhada por um comportamento bastante irreverente em relação às festividades católicas, seguidas tão somente com o fito de criticar e ridicularizar os pregadores. Além disso, deixa indícios de que fundamentava, ou conhecia pessoas que fundamentavam proposições bastante conhecidas no mundo luso-brasileiro, como duvidar da virgindade de Maria Santíssima, da imortalidade da alma e da transubstanciação da hóstia no corpo e no sangue de Cristo, o Sacramento da Eucaristia, na Geometria. Sobre esse assunto, voltaremos ainda neste capítulo. Nesse momento, vale ressaltar principalmente a sua fala de que “não havia mais excomunhões que prestassem” em sua época, não se importando com elas. É importante lembrar que a excomunhão, em todos os regimentos do Santo Ofício, era cabível aos hereges declarados e àqueles que permaneciam obstinados em seus erros. A Igreja não infligia morte corporal ao pecador, mas, em seu lugar, dava a excomunhão. Dada a excomunhão, o referido pecador seria *relaxado à justiça secular*, o que consistia em entregar o réu condenado pelo Santo Ofício à justiça civil para a aplicação da pena capital que era a morte na fogueira¹³⁵. Mas isso não parecia ser uma grande preocupação para Sales. É possível interpretar sua fala de que “não havia mais excomunhões que prestassem” como sendo nada mais, nada menos, do que: “não havia mais excomunhões em seu tempo que levassem alguém a ser relaxado ao braço secular em um dos grandes autos de fé”. Nisso podemos ver uma

¹³⁴ “[Nicolau Tolentino Sales, segundo o denunciante Francisco Henriques, chegou à sua loja no cais de Santarém] dizendo [rasura] q. tinha ouvido hu sermão em São Domingos q. parea q. de porpozito hia pregar contra os libertinos disselhe Joze Pedro q. eles tinhao m^{ta}. Rezão os preguadores e q. eles libertinos q.erao hus tolos q. por hi, andavão dise d. lhe salão q. erão m^{to} sabios pois Negavão a izistensia do Sacram^{to}, Neguavão a pureza de N.S. neguavão a imortalid^e. d’alma e dise lhe (...)eu Fran^{co} Henrique q. taobem dirás que não havia deos disse ele q’ ter pela Regra da germetria q’ era um ente q’ La estava em sima q’ a Couza deste mundo ca se guovernavão elle dise Joze Pedro q’ elle Nicollao os devia de nunciar essas pesoas q’ dezião iso o q’ ele respondeo q’ dezião hiso por ahi q’ ele os não conhecia disselhe Jose Pedro se o não denunciasse q’ estava escomungado Respondeo q’ não havia escomunhao q’ prestasse e logo se retirou”. _____
Processo de Nicolau Tolentino Sales, Fls. 3 e 3v.

¹³⁵ C.f. MURAKAWA, C. de A. A. Inquisição portuguesa: vocabulário do direito penal substantivo e adjetivo. 1991. Tese (Doutorado) – Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 1991.

impressão sobre o Santo Ofício que vai ao encontro da que inferimos aparecer nas culpas apresentadas contra o abade Mourão, no caso, de uma Inquisição que, naquele momento, já não representava a mesma ameaça que representou à época Barroca. Evidentemente, isso nos coloca algumas questões a serem enfrentadas.

A supressão do segredo e dos autos-de-fé impactou o entendimento desses libertinos sobre a real ameaça que o Santo Ofício representava. Há de se considerar também, levando-se em conta as críticas do Cardeal da Cunha contra o segredo (que este cobriria com uma espécie de véu as “atrocíssimas práticas” do Santo Ofício), que a supressão do segredo processual tenha tido um peso simbólico. Insistindo nas considerações de Bennassar sobre o peso simbólico dos autos de fé na memória coletiva, imprimindo com sua suntuosidade o temor à Inquisição, notamos que, à época em que ocorreram as denúncias e processos até aqui analisados, essa memória estava cada vez mais distante. Em um contexto marcado pelo que a historiografia recente denomina “dessacralização do mundo”, a supressão de procedimentos acusados de cobrir de mistério e obscuridade a ação inquisitorial ou de ritualizar e imprimir grandiosidade ao procedimento inquisitorial e temor aos expectadores, na fala de seus críticos, deu, indiretamente, algum impulso para uma defesa da tolerância baseada na crítica desses tribunais. Nesse ponto, encontramos uma articulação entre argumentos que remetem às discussões da Ilustração e elementos de um substrato cultural e de uma religiosidade preexistentes no mundo luso-brasileiro.

Robert Darnton é um autor que discute a questão da dessacralização durante as últimas décadas do Antigo Regime, na sua análise das “boemias literárias”. De acordo com esse autor, a crescente difusão de uma literatura crítica e denunciatória durante esse período, produzida por “baixos literatos” e composta por libelos difamatórios, pornografia e diversas narrativas em que se evidenciavam os vícios da nobreza, transformou profundamente a representação da monarquia, minando seus mitos fundamentais e crenças, fazendo com que os franceses pensassem a si mesmos como vítimas de um Estado e de uma nobreza decadentes e arbitrários. Trata-se de um processo em que ocorreu uma “erosão ideológica” de “baixo pra cima”, a partir dos subliteratos e de um público ávido por sua produção que difundia e vulgarizava debates da Ilustração¹³⁶. Por sua vez, Roger Chartier critica essa visão de Darnton, por considerar que ela investe um poder e uma eficácia grandes demais aos livros. Para o autor francês, a dessacralização do mundo que marca o final do Antigo Regime, que não pode jamais ser confundida com uma descristianização, foi um processo em que se

¹³⁶ DARNTON, Robert. *Boemia literária e Revolução*. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Pp. 13-47.

consolidou uma relação menos reverente do público que, mesmo por vezes em conformidade com ideias conservadoras, adotou uma nova atitude perante o mundo e as instituições, que acabou por tornar possível uma série de ações mais críticas e livres de laços de obediência¹³⁷. A partir dessa categoria *dessacralização*, conforme definida por Chartier, torna-se possível pensar que um processo em que as pessoas pudessem desenvolver uma postura menos reverente e mais crítica diante das instituições possa, de certa forma, ser desencadeado por outros processos que incidam diretamente em mecanismos que funcionavam de maneira a reforçar esses laços de obediência. O fim do segredo processual e dos autos de fé, mecanismos centrais de difusão do temor diante da Inquisição, suprimidos ao longo das reformas pombalinas, aparentemente serviu para se desencadear um processo em que a reverência e obediência em relação ao Santo Ofício foram sendo desgastados. A teatralização das execuções nos autos de fé já não existia mais e, assim, perdia força a impressão de poderio disseminada pelo Santo Ofício na memória dos súditos. Da mesma maneira, o fim do segredo retirou um aspecto de obscuridade e hermetismo marcantes no processo inquisitorial, o que, em termos simbólicos, pode mesmo ter feito coro à referida crítica do cardeal da Cunha sobre esse procedimento.

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

Se entendia elle testemunha por cousa justa, boa e racional, que hum homem rico que tinha um pomar e nelle posto hum caseiro para o seu trato e

¹³⁷ CHARTIER, Roger. As origens culturais da Revolução Francesa. Tradução: George Schlesinger. São Paulo: Unesp, 2009. Pp. 143-148.

custodia, dando-lhe liberdade para usar e comer todos os frutos que produzisse, exceptuando-lhe somente por exemplo uma noqueira, e proibindo-lhe expressamente que não tocasse em huma só noz e obrando o dito pomareiro pelo contrario de sorte que o senhor do pomar o veyo a saber, se lhe parecia, disse, cousa boa, justa, e racionável, que o senhor do pomar em lugar de castigar o dito pomareiro pela culpa que cometeo em tocar na fruta prohibida, castigasse antes dêsse a morte a seu filho primogênito inocente, e totalmente livre daquela culpa ¹³⁸.

Ao longo do processo, foi ordenada a sua prisão, a ser executada em 04 de julho de 1778. A prisão não foi concretizada, pois Filinto Elísio conseguiu fugir, segundo testemunhas, para França ou Inglaterra, em um episódio inusitado: o poeta aproveitou o momento que o agente inquisitorial lhe pediu para se vestir, escapando enrolado em um saco e com uma peruca. A repercussão desse fato causou enormes constrangimentos e mal estar à Inquisição lisboeta, responsável pelo caso ¹³⁹.

Em processo analisado por Luiz Carlos Villalta, Cipriano Barata, além de defender proposições como a da inexistência do Inferno e do Purgatório e concepções religiosas que se aproximam do deísmo, ao afirmar que, “fora de um Ente Supremo, tudo o mais é fantasma e em nada se deve crer”, dizia também, segundo a denúncia, que ele e seu cúmplice, Marcelino “só estão prontos a morrer pelos erros que seguem, que dizem hão de se retratar se forem presos pelo Santo Ofício, permanecendo depois na Sua antiga crença” ¹⁴⁰.

Outro exemplo se refere ao caso de Maria Madalena Salvada, nascida aos 7 de fevereiro de 1781, casada com Carlos José dos Prazeres, piloto natural de Pernambuco, batizada na freguesia de Santo Estevão da Alfama, em Lisboa. Seu caso foi analisado por Luiz Carlos Villalta em seu envolvimento com José Joaquim Vieira Couto, tendo o autor comparado seu comportamento e proposições com as defendidas no romance *Teresa Filósofa*, do Marquês D’Argens ¹⁴¹. O que nos interessa aqui, além de algumas de suas proposições, é seu comportamento frente aos inquisidores, que aparece na documentação. Salvada se apresentou em 27 de janeiro de 1804 ao Santo Ofício, pedindo audiência quando já se encontrava nos cárceres do Santo Ofício, tendo sido presa à mesma época que seu amante

¹³⁸ BAIÃO, Antônio. O poeta Francisco Manoel do Nascimento (1788). In: Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II, p. 58.

¹³⁹ _____. O poeta Francisco Manoel do Nascimento (1788). In: Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II, pp. 62-64.

¹⁴⁰ VILLALTA, Luiz Carlos. As Imagens e o controle da difusão de ideias em Portugal no ocaso do Antigo Regime. *Blogue de História Lusófona* | Ano VI | Março 2011. P. 71.

¹⁴¹ _____. Leituras Libertinas. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. Pp. 76-97

José Joaquim Vieira Couto¹⁴². Mesmo casada, viveu um mês com o referido José Joaquim para "praticar ações libidinosas". Dizia que duvidava “do defeito do sexo preceito, dizendo que Deus não se incomodava com ações libidinosas”. Além disso, “dizia que não haveria pecados além de não dar socorro a quem precisa, quando se pode o fazer”, e que durante o tempo que vivia em heresia formal, ao lado de Vieira Couto, não ia à missa, não rezava e não se confessava, além de comer carne em dias proibidos. Somam-se a isso algumas outras proposições e leituras de livros proibidos, além de evidências de envolvimento com a franco-maçonaria, delito pelo qual seu amante caiu nas malhas da Inquisição. Depois da apresentação, sua sentença foi um auto de fé privado em 18 de fevereiro de 1804, abjuração de leve, absolvida das censuras *ad cautellum*, instrução ordinária, penitências espirituais, pagamento de custas, e depois voltou a ser entregue à Real Casa Pia do Castelo¹⁴³. Mas o promotor Bernardo Barbudo de Figueiroa Seixas, depois dessa apresentação, enviou uma carta aos inquisidores sobre o comportamento de Salvada, o que os levou a uma nova inquirição. Na carta dizia que Salvada, após ser reconduzida à Casa Pia, continuou com desacatos às Sagradas Imagens, proposições blasfemas, e além dessas proposições, “injúrias à ordem e decência” do Tribunal, as quais requeria que fossem averiguadas¹⁴⁴. Nas novas averiguações, além dos desacatos às imagens dos Santos, vemos que Salvada repetia a proposição de que só seria pecado não socorrer o próximo em caso de necessidade, além de dizer “que não havia Inferno porque debaixo do chão não havia fogo”¹⁴⁵. Além disso, insultava os inquisidores ao dizer que os “Ministros do Santo Officio erão quatro babozos que faziaão do direito torto, e do torto direito”¹⁴⁶. E em seguida, na parte em que provavelmente o promotor se referia sobre a “decência do tribunal”, os inquisidores descobrem que ela se correspondia com seu amante, também nos cárceres, José Joaquim Vieira Couto, além de haver subornado guardas para poder recebê-lo em sua cela¹⁴⁷. Esse novo processo, no qual

¹⁴² A respeito José Joaquim Vieira Couto, seu envolvimento com a maçonaria em Lisboa, perseguição e prisão pela Inquisição portuguesa e Intendência geral de polícia, C.f. BARATA, Alexandre Mansur. Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil, p. 50, 56, 84-85 e 100-102.

¹⁴³ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9275. Apresentação de Maria Madalena Salvada.

¹⁴⁴ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. CX1625/16463, Carta do Promotor Bernardo Figueiroa Barbudo Seixas sobre a ré Maria Madalena Salvada. F. .1

¹⁴⁵ “Que por outra vez pegando hum Rozario o deitara ao chão, e pizara aos pez: e que á humas Veronicas que trazia com sigo taõbem as atirara ao chão e ao mesmo tempo chamando-lhes estupores. Que taobem dicera que não havia peccados e q'. só hum que era ver ao seu proximo em necessidade, e ter com que o socorrer, e naõ o fazer. Que dicera que huã estampa de Nossa Senhora de Penha de França que tinha a livrara de morte macaca, por que seu Compadre em huã oc[az]iaão picara com a ponta de huã faca a outras estampas e que ella lhe tirara aquella. Que dicera mais ¹que naõ havia Inferno por que debaicho do chão naõ havia fogo”. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo contra Maria Madalena Salvada. Fl.3.

¹⁴⁶ . Processo contra Maria Madalena Salvada, fl. 3v.

¹⁴⁷ ” E por este motivo abrio ella declarante correspondencia por escrito com o dito Réo [Vieira Couto], a qual continuou em todo o tempo, que esteve preza, e só nos dias em que estava de guarda o-mesmo Joaõ Joze do

ouviram Salvada em uma segunda apresentação, lhe custou uma condenação como diminutiva.

O irmão de Joaquim José Vieira Couto, amante de Maria Madalena Salvada, o doutor José Vieira Couto, também foi denunciado, em 1793 por, entre outras proposições, defender a tolerância religiosa. Segundo o médico Luiz José de Figueiredo, morador no Arraial do Tejuco no final do século XVIII, diante de uma mulher chamada Tomásia, casada com o organista José Joaquim Américo, e em presença de D. Ana Perpétua Afonsa, José Vieira Couto teria dito não ouvir missa, não se confessar, além de defender que não havia Inferno e que isso não passava de “patranha portuguesa”. Também, conforme denúncia, proferia que “quem morre vai para os Campos Elísios e que morrer era felicidade”, pois assim se era livre “para gozar das delícias desses campos”. Além disso, conforme a mesma denúncia, o doutor Vieira Couto se jactava, ao contar a uma concubina sua, “de que estivera em Holanda, e lá se confessava à parede”, e que “Holanda era uma terra boa”, pois “lá cada um vive na lei que queria e que nada se estranhava”. No processo, consta que foi ordenado que o doutor Vieira Couto fosse asperamente repreendido, o que não aconteceu, pois não se encontrou o delatado¹⁴⁸.

Casos como os analisados supra indicam que, ainda que a repressão inquisitorial representasse uma ameaça real, os mecanismos – que historicamente serviram aos tribunais de fé para difundir uma imagem terrível, que intimidasse aos súditos que assistiam às suas ações e eram absorvidos em sua rede de delações e confissões – passaram por um forte processo de desgaste a partir das reformas pombalinas. Esse desgaste indica haver, em relação ao Santo Ofício, um processo de dessacralização, conforme a categoria utilizada por Chartier para se referir a uma atitude menos reverente e obediente das pessoas em relação ao mundo e às instituições, às vésperas da revolução francesa. Notamos esse tipo de atitude nas falas dos heterodoxos que caíram nas malhas da Inquisição na segunda metade do século XVIII no mundo-luso brasileiro com relação aos próprios tribunais. Em suas falas, esses acusados de

Vale, conductor das mesmas cartas, e suas respostas, cujo assumpto era lembrança da amizade Muita, que em tempos tinha, digo que antes tinham, e recíprocas alliciações para continuarem na mesma de depois de soltas. Dice mais, que por occasião desta reciproca correspondência, e amizade affectuosa, que o-mesmo guarda conhecia haver entre ambos, prometeo a ella declarante que havia conduzir ao seo proprio carcere huma noite o-mesmo Coito; e com effeito assim o-praticou, não se lembra porem com certeza do tempo.”. Processo contra Maria Madalena Salvada, fls. 22 e 22v.

¹⁴⁸ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 12957. Processo de Doutor José Vieira Couto. A respeito da relação do mesmo doutor José Vieira Couto com os inconfidentes mineiros, C.f. FURTADO, Júnia Ferreira. Sedição, heresia e rebelião nos Trópicos: a biblioteca do naturalista José Vieira Couto. In: DUTRA, Eliana de Freitas; MOLLIER, Jean-Yves (orgs.). Política, Nação e Edição: Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política. Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX. São Paulo: Anablume Editora. 2006. Pp. 69-86.

libertinagem, defendiam a tolerância religiosa, demonstrando a inclinação a essa mesma atitude irreverente em relação à Igreja, à ortodoxia católica e aos valores do Antigo Regime. Essa atitude, por sua vez, foi potencializada indiretamente pelas referidas reformas pombalinas, que alcançaram também os tribunais do Santo Ofício e que eliminaram ou impuseram severas limitações nos mecanismos que tinham por função alimentar o temor e imprimir na memória coletiva o poderio e onipresença desses tribunais, a saber: os autos de fé públicos, praticamente suprimidos após a primeira metade do século XVIII, e o segredo judicial. Esse último, que historicamente significou um grave limite para a defesa dos acusados de heterodoxia pela Inquisição, colocando-os dentro de uma espécie de jogo de delação e confissão que tendia a produzir, sistematicamente, culpados, ao ser suprimido, tornou possível que os acusados tivessem maiores espaços para se defenderem das acusações, com atos que iam desde falar especificamente aquilo que sabiam (por conhecer os procedimentos inquisitoriais, objetivando não evitar sua condenação, mas ao menos chegar a penas mais brandas), mas também combinar depoimentos, delações e apresentações, desqualificar denunciadores (aos quais, com o fim do segredo processual, poderiam identificar com maior facilidade), entre outros procedimentos. De nenhuma maneira, todavia, esses procedimentos foram novidades na ação dos libertinos, alvos de uma Inquisição sob a tutela do Marquês de Pombal. Alguns processos que remontam às fundações desses tribunais, bem como libelos como o de Ribeiro Sanches, sobre a origem da diferenciação entre cristãos velhos e cristãos novos em Portugal, indicam que tal comportamento já era conhecido anteriormente. A questão que se coloca é que, com as reformas pombalinas, especialmente por suprimirem-se mecanismos que tinham como função essencial limitar esses referidos procedimentos, abriram-se maiores espaços para que eles acontecessem. Além disso, o descortinamento de grande parte dos procedimentos inquisitoriais e a distância crescente que esses libertinos percebiam dos suntuosos autos de fé da Inquisição Barroca desgastaram cada vez mais a imagem de um tribunal temível, que o Santo Ofício até então perpetuara. Dentro desse quadro, os libertinos muitas vezes defenderam a tolerância religiosa, muitas vezes partindo de proposições que continham ataques e críticas ao Santo Ofício e questionando a legitimidade das perseguições religiosas. Nessas proposições, articulam-se argumentos de pensadores da Ilustração com outros já presentes em proposições que remetem a uma religiosidade anterior à fundação desses tribunais, como a ideia de que cada um pode se salvar de acordo com sua própria fé ou que não seria legítima uma conversão dada pelo uso da força. Trata-se, de certa forma, de um quadro próximo da explicação de Todorov a respeito do

porquê das Luzes terem sido um contexto que se realizou somente no século XVIII, embora diversos valores comumente identificados com elas possam também ser vistos claramente em épocas bastante anteriores. Segundo Todorov, a Ilustração, mais que uma época de inovação, é um contexto intelectual de sínteses. Conforme explica o autor, valores como a liberdade, a tolerância e a universalidade são “ingredientes antigos”, mas nas Luzes “sua combinação é nova”¹⁴⁹. Se os libertinos, muitas vezes leitores de Voltaire, Rousseau e outros autores identificados ao Alto Iluminismo, sustentam sua defesa da tolerância religiosa a partir dos argumentos de suas obras, ou, nas suas falas aos inquisidores, colavam sua defesa da tolerância religiosa a esses autores “ímpios” como meio de autoproteção. Analisando as proposições mais a fundo, vemos elementos que remetem a uma religiosidade mais tradicional, notada nas dúvidas heréticas contidas nos processos inquisitoriais desde o século XVI. Vamos analisa-las a seguir.

2.5 Apropriações heréticas e tolerância religiosa

Devemos considerar de antemão que tentativas de se divulgar uma imagem negativa das Inquisições através de publicações impressas não foram uma novidade da Ilustração. Bethencourt afirma que houve dois picos de produções na Europa protestante de obras com intuito polêmico ou difamatório contra as Inquisições portuguesa e espanhola, sendo o primeiro entre o final do século entre 1550 e 1610 e o segundo entre 1680 e 1730. Nesse segundo pico de produções, a Ilustração somente retoma uma tradição de obras, que remete aos relatos de sobreviventes do Santo Ofício e que se estabelecera no final do século XVII e ao longo do XVIII como um gênero literário de grande circulação. Nessa segunda conjuntura, embora Bethencourt mencione haver antes uma e outra referência pontual à Inquisição, obras de Richard Dugdale, Phillip Von Limborch, Michael Geddes e Charles Dellon, entre os finais do XVII e XVIII fundaram o gênero literário da narrativa de memórias dos ex-presos do Santo Ofício¹⁵⁰. Autores da Ilustração retomaram as críticas aos tribunais de fé de diversas maneiras, de romances a tratados que tocavam no tema da tolerância religiosa. Diante do que foi exposto nos documentos analisados até aqui, vamos nos ater, nesse momento, somente a alguns autores mencionados nesses processos. Rousseau e Voltaire, que são citados nos processos contra Antônio de Morais e Silva, João Pedro de Lemos Montes, Manoel Felix de

¹⁴⁹ TODOROV, Tzvetan. O Espírito das Luzes. Tradução: Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Editora Barcarolla, 2008. P. 14.

¹⁵⁰ BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições, pp. 354-350.

Negreiros e frei Henrique de Jesus Maria, que são importantes para verificarmos algum ponto de congruência entre o que aparece nas proposições e as respectivas obras dos autores franceses.

Voltaire se opõe ao Santo Ofício na sua obra *Tratado sobre a Tolerância* (1766), estabelecendo-se como um dos mais ferrenhos opositores da tortura como método de justiça. A motivação para se escrever tal obra veio em 1762, à ocasião em que um tribunal da cidade de Toulouse condenou um protestante francês, chamado Jean Calas, de 64 anos. Acusado de assassinar seu filho para que ele não se convertesse ao catolicismo, Calas foi condenado à morte após se recusar a fornecer nomes de possíveis cúmplices depois de várias sessões de tortura. O caso “Calas” galvanizou a atenção quando foi abordado por Voltaire alguns meses depois de sua execução. Voltaire arrecadou recursos para a família, escreveu várias cartas a seus membros a fim de apresentar suas visões originais sobre os fatos e, depois, publicou um panfleto sobre o caso. Seu título era *Tratado sobre a tolerância por ocasião da morte de Jean Calas*, no qual usou pela primeira vez a expressão “direito humano”¹⁵¹. O argumento de Voltaire era que a intolerância não poderia ser um direito humano. O panfleto de Voltaire era uma crítica veemente contra o fanatismo religioso que, segundo ele, motivou os juízes à tortura e execução de Calas. O tratado de Voltaire sobre a tolerância criticava o fato de que o ato cometido contra Calas seria justificado por uma espécie de “direito à intolerância”, princípio ilegítimo segundo o qual um indivíduo ou sociedade obriga o outro a crer no mesmo que si, que segundo Voltaire era algo típico dos países infamados pela Inquisição, no caso, Portugal e Espanha¹⁵². Trata-se de um argumento importante à obra no que toca às Inquisições e à intolerância no sentido de se pensar que a intolerância não é um direito legítimo, mas sim produto de ignorância, fanatismo e costumes incivilizados, presentes nas sociedades humanas mais tirânicas, supersticiosas e fanatizadas. Crítica semelhante, porém mais ácida e satírica, aparece no romance *Cândido, ou o otimismo* (1759), quando da passagem do protagonista por Portugal, logo depois do grande tremor de terra de 1755. No capítulo VI, há uma passagem em que, logo após Cândido e seu mestre Pangloss, descrito no romance como um pensador para quem todos estaríamos no melhor possível dos mundos, sobreviverem ao terrível terremoto de Lisboa. Numa alusão ao sismo ocorrido na mesma cidade em 1 de novembro de 1755, um grupo de inquisidores, apresentados de forma irônica como sábios, decide que uma execução pública conseguiria conter algum outro tremor de terra. Os inquisidores, ao ouvirem

¹⁵¹ HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. Tradução: Rosaura Eichenber. São Paulo. Companhia das Letras, 2009. P. 73.

¹⁵² VOLTAIRE, François Marie Arouet. *Tratado Sobre a Tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, s/c, 2000.

a proposição de Pangloss de que “estaríamos no melhor dos mundos possível”, consideraram-na contrária ao dogma da Queda do homem do paraíso e, então, ele é denunciado por um familiar da Inquisição e preso. Ele seria executado em um auto da fé, descrito dessa forma:

Tinham pois, prendido um biscainho que casara com a própria comadre, e dois portugueses que, ao comer o frango, lhe haviam tirado a gordura: vieram depois do almoço prender o doutor Pangloss e seu discípulo Cândido, um por ter falado e outro por ter escutado com ar de aprovação: ambos foram conduzidos em separado para apartamentos extremamente frescos, onde nunca se era incomodado pelo sol; oito dias depois vestiram-lhe um sambenito e ornaram-lhe a cabeça com mitra e papel: a mitra e o sambenito de Cândido eram pintados de chamas invertidas e diabos que não tinham cauda nem garras, e as flamas eram verticais. Assim vestidos, marcharam em procissão, e ouviram um sermão patético, seguido de uma bela música em fabordão. Cândido foi açoitado em cadência, enquanto cantavam. O blacainho e os dois homens que não tinham querido comer gordura foram queimados, e Pangloss enforcado, embora este não fosse o costume. No mesmo dia a terra tremeu de novo, com espantoso fragor¹⁵³.

Os ritos do auto de fé, desde a procissão, os sambenitos e outros tipos de exposição pública do condenado são apresentados usando-se um dos recursos marcantes da obra de Voltaire, que era o estranhamento. Este recurso consistia na descontextualização de elementos, apresentados de maneira exótica, isolados e minuciosamente descritos, de forma a provocar no leitor uma sensação oposta à de naturalização¹⁵⁴. Nota-se ainda a ironia de Voltaire quanto à crença de uma relação entre os autos de fé e a atuação do Santo Ofício e o terremoto¹⁵⁵. A imagem da Inquisição, conforme Voltaire apresenta em *Cândido*, é a de um tribunal obscurantista, fanático, intolerante e violento, que é, ao mesmo tempo, estúpido e ineficaz. Fica claro o posicionamento de Voltaire acerca da Inquisição: segundo ele, os tribunais de fé não fazem parte de um universo que valorizava a razão, a tolerância e a liberdade.

Jean-Jacques Rousseau, outro autor que é citado entre as leituras proibidas nos processos antevistos, por sua vez, não tem uma obra que ataca tão explicitamente o Santo Ofício. No entanto, no seu famoso tratado *Emílio, ou da educação* (1762), algumas concepções sobre a religião e as instituições religiosas remetem a uma defesa da tolerância religiosa, com base numa “religião natural”, em detrimento da religião revelada,

¹⁵³ _____. *Cândido ou o otimismo*. s/c: Ed Ridendo Castigat Mores, 2002, p. 42.

¹⁵⁴ GINZBURG, Carlo. Tolerância e comércio - Auerbach lê Voltaire. In: *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pp. 112-138.

¹⁵⁵ Nos referimos, por exemplo, ao opúsculo feito pelo padre Gabriel Malagrida *Juízo da Verdadeira Causa do Terramoto* (1756), que se opunha às explicações naturais da catástrofe ocorrida em Lisboa em 1755, afirmando que o infortúnio se deu por castigo divino, e que o mesmo somente seria consolado por exercícios espirituais e procissões.

institucionalizada, distante da natureza humana. Essa natureza humana na concepção rousseuniana, é boa, mas a sociedade teatralizada e corrupta, a degenera e corrompe através de diversos elementos e instituições, entre os quais as instituições religiosas. No *Emílio*, por exemplo, há uma passagem em que o jovem aprendiz protagonista da obra é orientado a escolher, entre todas as religiões, a que melhor se ajustasse aos ditames racionais¹⁵⁶. A intolerância e as perseguições religiosas, dessa maneira, tiranizavam os religiosos contrários aos credos adotados como “oficiais”, argumento que poderia facilmente ser mobilizado contra o Santo Ofício¹⁵⁷.

Existem algumas obras que discutem bem as apropriações heterodoxas feitas, por exemplo, por Antônio de Morais e Silva e os estudantes coimbrãos que foram denunciados, juntamente com ele, ao Santo Ofício, do *Emílio*. Segundo Fernanda Schiavo Nogueira, as proposições de Morais e Silva contra o Santo Ofício, quando este defende que a Inquisição, “regida pela tortura”, constrangia o corpo eclesiástico e demais fiéis à subordinação aos rígidos regulamentos da moralidade cristã, impondo por força a hegemonia do catolicismo no mundo luso-brasileiro, foi referendada no princípio de “justo tolerantismo” de Rousseau, princípio segundo o qual o uso da violência como instrumento de conversão não permitia ao crente “abraçar a religião que melhor se lhe ajustasse com a razão”¹⁵⁸. O argumento do frei Henrique de Jesus Maria contra o Santo Ofício e favorável à liberdade religiosa, segundo o qual cada um deveria seguir a religião que mais conviesse à sua razão e, por isso, experimentar ora uma, ora outra, da mesma forma, se aproxima da concepção rousseuniana observada nas proposições de Morais e Silva, embora não haja no processo de Jesus Maria qualquer referência direta ao filósofo genebrino¹⁵⁹. Ao contrário do frei Jesus Maria, Antônio de Morais e Silva e os demais estudantes denunciados juntamente com ele se referiam a Rousseau como “profundíssimo filósofo” e na confissão de Morais e Silva em fevereiro de 1785, o dicionarista nomeia Rousseau como um dos responsáveis pelos seus erros¹⁶⁰. Acrescentamos aqui que não se trata de reproduções mecânicas de argumentos presentes nas

¹⁵⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1985. P. 404.

¹⁵⁷ _____. *Emílio, Da Educação*, p. 254.

¹⁵⁸ NOGUEIRA, F. S. Apropriações heréticas e iconoclastas de ‘Émile’, de Rousseau, na perspectiva de um inventivo leitor luso-brasileiro: Antônio de Morais Silva (1779-1806). In: I Seminário Brasileiro sobre Livro e História Editorial, 2004, Rio de Janeiro. In: Anais do I Seminário Brasileiro do Livro e História Editorial, 2004. p. 1-14.

¹⁵⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 6239. Processo de Henrique de Jesus Maria.

¹⁶⁰ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 2015. Processo de Antônio de Morais. Fls. 47-47v. A respeito da importância dos livros em suas proposições. C.f. VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa*. São Paulo: FFLCH-USP, 1999 (Tese de doutoramento em História), USP- 1999. Pp. 340-361.

obras dos filósofos franceses. Trabalhos como os de Luiz Carlos Villalta reforçam a ideia de que os libertinos da segunda metade do século XVIII faziam o que se podia chamar de uma “leitura inventiva” das referidas obras. Villalta mostra que não há uma mera tradução grosseira de ideias de pensadores franceses. Pelo contrário, nas falas dos libertinos, documentadas pela Inquisição e pela Intendência Geral de Polícia, notam-se indícios de uma leitura inventiva, marcada pela aproximação da mentalidade tradicional com as ideias ilustradas, de forma que muitas vezes há indícios claros de que argumentos presentes nas obras dos filósofos eram procurados pelos libertinos de forma a confirmar pontos nos quais eles já acreditavam de antemão¹⁶¹.

Voltando aos processos analisados ao longo desse capítulo, vemos a articulação entre argumentos dos filósofos das Luzes com um substrato cultural luso-brasileiro que remete a uma religiosidade popular, como se evidencia de forma bastante clara na denúncia contra Nicolau Tolentino Salles, quando ele diz que os libertinos, que ele considera serem muito sábios por se empenharem a refutar dogmas da Igreja, especialmente a virgindade de Maria Santíssima, com base na geometria. Por um lado, esse argumento remete a uma proposição de Rousseau em seu *Emílio*, segundo a qual a Bíblia teria muitas “partes fabulosas”, impossíveis de se comprovar pela “razão natural”¹⁶². Mas o questionamento sobre a virgindade da mãe de Cristo, como demonstra Luiz Mott, foi uma tópica bastante comum em processos inquisitoriais em Portugal e no Brasil colonial entre os séculos XVI e XIX¹⁶³. Essa mesma articulação pode ser vista na apresentação de José Caetano de Miranda, estudante de moral, que, aos seus 16 anos, foi levado à mesa do Santo Ofício por seu tio Martinho Lopes de Miranda, em 1765. Diante do inquisidor Joaquim Jansen Müller, o tio afirmou que o jovem teria escrito “dous ou três” cadernos – segundo a denúncia, rasgados em pedaços pelo jovem assim que descobertos – que traziam uma gama variada de proposições heréticas em impressionantes dezessete capítulos. Na sua apresentação, o rapaz afirmou que o “Padre Eterno” não tinha princípio, posto que o desconhecesse; que no cálice consagrado “não podia estar o sangue de Cristo”, já que “se o acolito lançasse no cálice muito vinho e o sacerdote o bebesse se havia embebedar” e “como o sangue não embebedar era certo que não era o sangue de Cristo, mas o vinho que o sacerdote bebia”; duvidava ainda da virgindade de Maria Santíssima, e dizia que a Igreja errava ao dizer “=In nomine Patris, et filii, et Spiritus Sancti”,

¹⁶¹ VILLALTA, Luiz Carlos. Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura, pp. 441-442.

¹⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou Da Educação...* Pp. 418-421.

¹⁶³ MOTT, Luiz. Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. Comunicação apresentada na 15.^a reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, 23-26 de Março de 1986, Grupo de Trabalho “Sexualidade no Brasil”.

porque se devia dizer “in nomine Patris, et Filii, atque illus monitoris ad aliquos”¹⁶⁴, pois se o Espírito Santo fosse para todos, “a todos inspiraria os acertos, e ninguém seria desamparado, nem incorreria em delitos”¹⁶⁵. No sumário, os dois comissários do Santo Ofício consideraram que o jovem incorreu em heresia formal pelas quatro proposições. O inquisidor lhe recomendou penas espirituais, seguidas por um exame de crença, que consistia em uma espécie de interrogatório no qual ele foi perguntado sobre diversas matérias referentes à fé católica. Isso ocorreu aos 6 de fevereiro de 1766¹⁶⁶. Chama a atenção que, ainda que admitisse ter estado convicto durante algum tempo dessas crenças heterodoxas, José Caetano de Miranda, mesmo negando a possibilidade de salvação fora da fé católica, acreditava poder encontrar a salvação de sua alma mesmo vivendo em heresia. Afirmava que:

no dito tempo de seus erros, não conhecia advertidamente que vivia separado das Leis da Igreja. Antes entendia que a mesma Igreja devia seguir os erros que ele seguia: e por isso, não obstante, se apartar dela nos pontos que tem declarado, [e] espera salvar-se assim, com as Leis da mesma Igreja e de Cristo Se[n]hor Nosso de que[m] se não percebia separado, e não sabe responder outra coisa¹⁶⁷.

A materialidade da vida espiritual, juntamente com algum exame crítico das Escrituras e dos catecismos devem ter conduzido o jovem José Caetano de Miranda a questionar dogmas como o da transubstanciação do vinho do santo cálice no sangue de Cristo ou da virgindade de Maria Santíssima, de forma um tanto quanto próxima das proposições tolerantistas

¹⁶⁴ “Em nome do Pai, do Filho e de alguns a quem ele guarda”. Tradução minha.

¹⁶⁵ “[Confessou José Caetano de Miranda que] seguindo a inclinação de seu proprio juízo, e considerando que nada havia, que não tivesse principio, se chegou a capacitar, e creio que o Padre Eterno tinha principio, posto que o ignorava: e tendo este erro em seu entendimento, que então não reconhecia por falço, sem aconselhar, entrou a escrever sobre este assumpto, e outros, que logo expressará, e chegou a compor dezasete capítulos, que enchiam da sua letra perto de tres cadernos de papel, e nesta composição asseverava, que o Padre Eterno, não podia deichar de ter principio; e que no calix depois de consagrado, não estava, nem podia estar o sangue de Christo, mas sim vinho puro, por que se o acolito lançasse no calix grande porção de vinho e o sacerdote bebesse, se havia de embebedar. E como o sangue não embebedar era certo que não o sangue de Christo mas sim vinho he que ali estava, e o sacerdote bebia; porem declara que não sabe e somente supunha que em tal cazo se embebedaria o sacerdote, e com este fundamento, não só escreveo, mas chegou a crer, que não se mudava o vinho em sangue, por meyo da consagração. Disse mais, que discorrendo com seu particular entendimento sobre o ramo [?] de um Psalmo, que diz = Nigra sum sed formosa filios Jerusalem; seo dilexo feme rex, introduxit me incubiculum suum= que elle entendia de Nossa Senhora, chegou a escrever que a mesma não fora virgem; e assim o teve para si no seu interior, escrevendo, e tendo por certos os dittos erros, por seguir o seu proprio, e particular discurso: e parecendo lhe bem a ditta composição a mostrou a hum seo irmão mais mosso chamado João Gualberto de Miranda, de quinze annos de idade, estudante de gramatica, a qual elle confitente aprendeo no estudo da rua do orte com o Mestre Manoel Pereyra da Costa”. IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Processo número 4070. Apresentação de José Caetano de Miranda. Fls 24v, 25 e 25v.

¹⁶⁶ _____. Apresentação de José Caetano de Miranda, Fls 10- 12.

¹⁶⁷ “(...) no ditto tempo dos seos erros, não conhecia advertidamente que vivia separado das Leys da Igreja, antes entendia que a mesma Igreja devia seguir os erros, que elle seguia: e por isso não obstante se apartar della nos pontos, que tem declarado, [e] esperava salvarse assim, com as Leys da mesma Igreja, e de Christo Se[n]hor Nosso, de que se não percebia separado, e que não sabe responder outra couza”. _____. Apresentação de José Caetano de Miranda, Fl.36v.

existentes nas falas de Moraes e Silva e dos padres Lemos Montes e Jesus Maria, que sustentaram parte de seus argumentos em apropriações heterodoxas do *Emílio*, de Rousseau e de outras obras.

A materialidade presente em proposições como José Caetano de Miranda em negar que o cálice de vinho se transforma no sangue de Cristo, uma vez que o sangue não embebedaria o acólito, ou as proposições de Maria Madalena Salva e José Antônio da Silva, que argumentam não haver o Inferno pela impossibilidade de haver fogo embaixo do chão, ou mesmo as de Manoel Galvão e Cipriano Barata, que negaram a imortalidade e a imaterialidade da alma, conforme demonstram indícios de alguns dos processos, são proposições que guardam alguma relação com a leitura dos autores da Ilustração. Porém, é impossível negar que tais proposições, que tendem a negar a imaterialidade do sobrenatural ou materializar o religioso, também remontam a períodos bem anteriores ao das Luzes. Em sua famosa obra *O Queijo e os Vermes*, Carlo Ginzburg faz repetidas referências sobre as falas de Domenico Scandela, ou Menocchio, o moleiro do norte da Itália, que caiu nas malhas inquisitoriais devido a uma peculiar elaboração cosmológica. Dentre essas falas, destaca-se a proposição segundo “morre o corpo, morre a alma”. Menocchio faz referência à leitura que fez das *Viagens de Mandeville* (1371), quando afirma que dali tirou sua opinião de que morto o corpo, a alma também morre, “já que existem tantos diferentes tipos de nações, e uns creem de um modo e outros de outro”¹⁶⁸. Ginzburg se refere a mais dois casos em que a mesma proposição aparece, referentes aos processos de Alessandro Mantica, que negava a imortalidade da alma baseado em uma interpretação do livro de Eclesiastes, e o processo de Pelegrino Baroni. Analisando casos como esses três mencionados, Carlo Ginzburg observa haver um componente materialista no universo cultural de Menocchio, verbalizado frequentemente nas proposições em que há uma recusa em admitir algum princípio imaterial. A essa recusa, Ginzburg se refere com a expressão “radicalismo camponês”, por ela designar os fenômenos estudados no Friuli de maneira ampla, que dá conta de particularidades da religiosidade popular anterior ao século XV. Ginzburg utiliza o conceito “materialismo camponês ou popular” para designar a recusa em admitir a existência de um princípio imaterial. Deus, o mundo, o além vida, as almas dos mortos, todos eles são, dentro dessa perspectiva, entes materiais, tangíveis, formados por substâncias concretas, algo expresso de forma bastante clara na proposição “não há mais que nascer e morrer”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro preso pela Inquisição*. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 2006. P. 89.

¹⁶⁹ _____. *O Queijo e os vermes*, pp. 116-117 e 186-188.

Adriana Romeiro, lançando mão do conceito de materialismo popular de Ginzburg para analisar as proposições como as de Lázaro Aranha, no Brasil no final do século XVI, viu essa mesma materialidade em uma cultura popular nos colonos da América portuguesa. Lázaro Aranha foi denunciado, no final do século XVI, ao afirmar que “no mundo havia vários deuses, sendo um deus dos cristãos, outro dos mouros, outro dos gentios”, além de dizer que “o deus dos mouros era somente mais um dos deuses do mundo”. Ele também dissera, conforme denúncia, que “neste mundo havia [somente] uma coisa imortal, que era o carvão metido debaixo da terra”. O materialismo presente na religiosidade colonial, presente nas proposições desses colonos, segundo Romeiro, foi marcado por ênfase no caráter mais imediato das necessidades humanas, na valorização da salvação terrena em detrimento de uma salvação espiritual, situada no *post mortem*, e na busca por soluções aos problemas cotidianos através de práticas mágicas, de feitiçaria e de pactos com o demônio, entre outras práticas, que constituem uma postura materialista em relação ao mundo, à medida que colidem com o ideal de submissão e resignação pregado pela Igreja como um meio para se assegurar, através do sofrimento, um lugar no Paraíso celestial. Esse materialismo exprime também, continua Romeiro, a tendência à valorização da vida presente, do seu caráter imediato e concreto. Isso pode significar tanto a negação de um outro mundo e, portanto, de uma vida após a morte, como também um maior acento nas conquistas da vida humana. Mas o materialismo popular é uma atitude que não traduz, necessariamente, também de acordo com a autora, uma descrença, mas pode traduzir uma atitude iminentemente religiosa, afeita a peregrinações, votos, fórmulas mágicas, orações e preces, buscando uma solução para os problemas cotidianos¹⁷⁰. Portanto, negar-se a existência do pós vida ou a materialização de elementos sobrenaturais é um aspecto presente na religiosidade popular desde o século XVI. Romeiro, nos documentos inquisitoriais quinhentistas, nota, na religiosidade portuguesa e entre os colonos luso-brasileiros, alguma materialidade do espiritual, que longe de indicar uma repulsa ao espiritual, evidencia, dentro de um quadro geral de falta de recursos e de intolerância institucionalizada, um desejo presente em uma religiosidade popular por formas religiosas mais brandas. Não é, portanto, novidade da Ilustração, haver proposições em que se materializam o Paraíso e o Inferno, em falas onde se discute a virgindade de Maria Santíssima, seja na concepção ou após o parto de Jesus Cristo, ao se abordarem temas como das partes sexuais dos santos ou do Cristo, da materialidade da alma e, a partir disso, da própria existência dos castigos eternos.

¹⁷⁰ ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam para o céu, pp. 228-235 e 294-295.

A questão que se coloca é que, ao atribuir à leitura de autores como Rousseau, Voltaire ou d'Holbach para justificar tais negativas do além vida ou mesmo uma visão materialista do espiritual, os libertinos não estariam somente “sofisticando filosoficamente” pontos já conhecidos de antemão, em matéria religiosa, herdados de uma tradição popular que, segundo Ginzburg, remonta o século XV. As análises das falas desses mesmos libertinos, nos processos inquisitoriais, indica haver intercessões entre uma defesa de matriz popular da tolerância religiosa com ideias que remetem aos debates das Luzes, não havendo uma clara superposição de uma matriz dessas ideias sobre outra. Vimos isso na proposição de Maria Madalena Salvada, que dizia não haver Inferno por não poder existir fogo debaixo do chão¹⁷¹. Na apresentação do bacharel Modesto Antônio Xavier, em novembro de 1784, que, após afirmar que leu “obras ímpias” de Rousseau e uma a qual se referiu como “Filosofia da natureza”, declarou ter começado a hesitar em matéria religiosa, especialmente em relação ao Inferno, sobre o qual dizia:

Que não tendo a nossa Alma nem boca nem Olhos, lhe parecia impróprio dizer-se, que o aos [sic] Condenados metiam os Demônios pregos pelos olhos, e lhe deitavam chumbo derretido pela boca; por que Não tendo os Espíritos qualidade alguma corpórea, eram mal aplicados aqueles termos, e que a gente ignorante que ele Suplicante logo declarou, que os Condenados padeciam no Inferno não só a pena *damni*, mas também a pena *sensus*¹⁷².

Modesto Antônio Xavier se refere a dois conceitos da teologia, penas *damni* e *sensus*, que se referem às penas do Purgatório e do Inferno. A pena *damni*, que acredita ser a mais adequada, consiste na privação da visão de Deus, que pode ser atenuada pela oração litúrgica da missa dos defuntos. A pena *sensus*, que considera ser própria das pessoas ignorantes, consiste no tormento físico pelo fogo corpóreo e pelos suplícios infernais¹⁷³. Em sua fala, nota haver uma oposição entre uma religiosidade atribuída a pessoas rústicas e ignorantes, identificadas com crenças como a dos demônios meterem pregos nos olhos dos condenados, e outra mais abstrata, presente em seu juízo sobre uma condenação que tocasse somente os sentidos.

¹⁷¹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9276. Processo de Maria Madalena Salvada, FL 3v e IAN/TT, Processo 9275. Processo de Maria Madalena Salvada, FL 3.

¹⁷² “Que não tendo a nossa Alma boca nem Olhos, lhe parecia impróprio dizer-se, que o aos Condenados metiam os Demonios pregos pelos olhos, e lhe deitavam chumbo derretido pela boca; por que Não tendo os Espiritos qualid^e. alguma corporea,eraõ mal applicados aquelles termos, e que agente ignorante e rustica poderia ficar crendo [em] algum erro. Bem entendido que elle Sup^e.logo declarou, que os Condenados padeciaõ no Inferno em companhia dos Demonios não só apena damni; mas tambem apena sensus”. IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo CX1578/13687, Apresentação de Modesto Antônio Xavier. Fl. 1.

¹⁷³ C.f. SCHÜLLER, Arnaldo. Dicionário Enciclopédico de Teologia. Canoas, RS: Editora ULBRA, 2002. P. 386.

Uma corporificação do sobrenatural nas proposições, juntamente com uma defesa da tolerância religiosa, além de interpretações heterodoxas das escrituras, está na denúncia feita em 23 de julho de 1778 pelo estudante da Universidade de Coimbra Antônio Nunes da Costa contra o colega José Antônio da Silva. Entre suas várias proposições, estava a de associar a intolerância ao atraso ibérico, afirmando que:

(...) disse ele [o] denunciante, que agora era preciso falar com mais cautela porque o Santo Ofício tornaria a executar a sua jurisdição como antigamente, ao que [lhe] respondeu o dito José Antônio: “que isso seria uma asneira, e que o seria em Portugal e Espanha por serem os portugueses e espanhóis uns *materiais*¹⁷⁴. [E] que reparasse ele que França, Inglaterra e outros reinos em que não havia Santo Ofício eram mais florescentes, e que ali se vivia com liberdade de consciência, [porque] seguia cada um a religião que queria¹⁷⁵.

Fora isso, ridicularizava as pessoas que mostrassem alguma reverência ao rito católico ao se ajoelhar, declarava ódio aos clérigos e, especialmente, aos frades, de forma que sequer conversava com um irmão seu, por este ter se tornado frade. Instruiu um rapaz do coro da Sé da cidade de Coimbra que o “pecado das molícies, praticado com outra pessoa do mesmo sexo não era pecado contra o sexto preceito”, visto que tal mandamento do decálogo somente se referia à fornicção¹⁷⁶. Além disso, dizia a respeito do Inferno, segundo seu denunciante, havia:

(...) proferido que no Inferno não havia os tormentos, nem as penas de fogo, que se pintavam em alguns Painéis, e se inculcavam pelos Pregadores para aterrar os rústicos, e acrescentava, que no Inferno não podia haver fogo porque não havia lenha, e dizia mais, quando proximamente andaram nesta cidade pregando Missionários, que os não podia ouvir por serem uns *Materiais*, e pelas gritarias que faziam, e que não falavam senão em Infernos e mais Infernos¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Na grafia atualizada, seria a palavra “materiais”. Nesse contexto, é sinônimo de “fúteis”, “supérfluos”. Aparentemente um uso coloquial do termo “material” no vocabulário médico setecentista, que segundo o dicionário de Rafael Bluteau se refere à “carne alterada, & apodrecida, ou sangue corrupto que sahe das chagas e apostemas”, ou seja, algo que “sobra” e que deve ser retirado para a boa saúde do corpo. Cf. BLUTEAU, Raphael. Vocabulário portuguez e latino, volume 5. P. 363. Disponível no site <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acessado em 31/07/2014.

¹⁷⁵ “(...) em outra converçação que teve com o dito Joze Antonio, elle parece, que também a porta da Salla da Universidade depois da Mudança do governo dice elle denunciante, que agora era precizo fallar com mais cautella por que o Santo Officio tornaria a executar a sua jurisdição como antigamente, ao que respondeo o dito Joze Antonio = Que isso seria huma asneira, e que o seria em Portugal e Espanha por serem os Portuguezes, e Espanhois matriaies; que reparaçe elle, que França, Inglaterra, e outros Reinos em que não havia Santo Officio erão mais florentes, e que alli, de vivia com liberdade de consciência, seguia cada hum a Religião que queria”. IAN/TT, Inquisição de Coimbra. Processo 13365. Processo de José António da Silva. Fl. 4v.

¹⁷⁶ “(...) Antonio Joze da Foncequa tivera para perssuadirce, que o dito Sebastião, moço do Coro da Se, estava Mal instruhido pelo sobredito Joze Antonio, fora por lhe dizer o dito Sebastião, que o pecado de Molices praticadas com o mesmo sexo não era pecado, por que no Sexto preceito do Decalogo do se prohibia a fornicção, e que isto lhe dicera querendo aliciallo para os ditos actos torpes“. _____ . Processo de José António da Silva. Fl. 5.

¹⁷⁷ “(...)proferido que no Inferno não havia os tromentos, nem as penas de fogo, que se pintavão em alguns Paineis, e se inculcavão pelos Pregadores para aterrar os rústicos, e acrescentava, que no Inferno não podia haver fogo porque não havia lenha, e dizia mais, quando proximamente andarão nesta cidade pregando Missionarios,

Nas denúncias contra José Antônio da Silva, contemporâneo de Antônio de Morais e Silva na Universidade de Coimbra, não consta referência a leituras proibidas. A única interpretação heterodoxa à qual se faz referência é sobre as Escrituras Sagradas, no caso, o sexto mandamento do decálogo. A materialização do espiritual está na proposição sobre o Inferno, que segundo Silva não poderia conter fogo por não haver lenha debaixo do chão, proposição parecida com a de Maria Madalena Salvada sobre o mesmo assunto. E sua defesa da tolerância religiosa se articulava tanto na crítica à crença do Inferno e dos castigos eternos, mas também no uso que os padres faziam da imagem desses tormentos para aterrar os rústicos e, ao que tudo indica no documento, o estudante atribuía a essa forma de religiosidade um atraso da Península Ibérica, onde não se podia seguir a religião que se quisesse, tal como na Holanda e França e que os padres apenas falavam de “Infernos e mais Infernos”. Conforme demonstra Luiz Carlos Villalta, a associação da negação do Inferno e da religião como um freio era defendida pelos chamados libertinos, que, motivados por uma ânsia de autonomia em todos os campos da vida privada e coletiva, revoltavam-se também contra as instituições vigentes em Portugal e no Brasil, entre a segunda metade do século XVIII e os inícios do XIX¹⁷⁸. E essa autonomia, em todos os campos da vida coletiva e particular, conforme explica Schwartz, poderia ser entendida como uma realidade em que “cada um pudesse viver como quisesse, livre de coerções sociais e limitações impostas à conduta individual era uma esperança distante no espírito” da maioria das pessoas na Idade Moderna ibérica e colonial¹⁷⁹. A defesa de uma maior tolerância, dessa forma, significava, em um contexto de intolerância institucionalizada, um desejo por maior autonomia na vida individual e coletiva, e por maior brandura da vivência espiritual e religiosa, Tal ânsia articulou, no século XVIII, elementos presentes nas dúvidas heréticas, que remontam à época da fundação das Inquisições, a debates e tópicos da Ilustração europeia.

Com efeito, essa defesa da tolerância religiosa, espalhada por diversos núcleos em Portugal e no Brasil, dialogava com um contexto mais amplo de secularização institucional a partir das reformas pombalinas, que não pode ser confundido com qualquer espécie de laicização (que de fato não ocorreu). No que tange ao Santo Ofício, essas modificações afetaram a sua instrumentalização, implicaram uma maior submissão à Coroa e incidiram em

que os não podia ouvir por serem huns Matriais, e pelas gritarias, que faziam, e que não falavão senão em Infernos, e mais Infernos”. _____. Processo de José Antônio da Silva. Fl. 25.

¹⁷⁸ VILLALTA, Luiz Carlos. As libertinagens e a ideia de Inferno em Portugal e no Brasil (1750-1805), conferência proferida no III Ciclo de Conferências Ciência nos Trópicos, no Arquivo Histórico Ultramarino, do IICT, em Lisboa, Portugal. 2008.

¹⁷⁹ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, pp. 335-336.

seus procedimentos, muitos dos quais em diálogo muito próximo com o que de mais moderno se debatia em termos de justiça¹⁸⁰. Com isso, essas modificações secularizaram os tribunais e contribuíram indiretamente para erodir alguns dos diversos temores que os circundavam, perpetuando até então um temor generalizado em relação aos mesmos. Indiretamente, essas modificações abriram maiores espaços para que os chamados libertinos defendessem uma maior tolerância religiosa, muitas vezes desafiando diretamente a autoridade inquisitorial e, com isso, atacando alguns dos valores que sustentavam o Antigo Regime. Trata-se de uma dessacralização do mundo, que partia de demandas de uma maior tolerância em matéria de religião e que tocava muitos aspectos e valores das sociedades luso-brasileiras entre a segunda metade do século XVIII e início do XIX.

¹⁸⁰ Um exemplo nesse sentido, é a proximidade da definição do Regimento de 1774 com a obra de Cesare Beccaria, *Dos Delitos e Penas* (1764) a respeito da tortura. Na definição de Beccaria: “A tortura é muitas vezes um meio seguro de condenar um inocente fraco e de absolver o celerado robusto. É esse, de ordinário, o resultado terrível dessa barbárie que se julga capaz de produzir a verdade, desse uso digno dos canibais, e que os romanos, mau grado a dureza de seus costumes, reservavam exclusivamente aos escravos, vítimas infelizes de um povo cuja feroz virtude tanto se tem gabado”. BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. S/l. Ed. Eletrônica: *Ridendo Castigat Mores*. Fonte digital: www.jahr.org. P. 65. A definição, conforme notamos, é muito parecida com a do Regimento do Santo Ofício de Portugal de 1774, sobre a tortura: “Sendo a tortura uma cruelíssima espécie de averiguação de delitos: Inteiramente estranha dos pios e misericordiosos sentimentos da Igreja Mãe; a mais segura das invenções para castigar um inocente fraco, e para salvar um culpado robusto; ou para extorquir a mentira de ambos: a mais exorbitante das regras ordinárias de direito, que não sofrem a imposição de uma pena certa, e tão forte pôr um delito ainda duvidoso”. Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal (1774). Título III, Dos Tormentos In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida. *A disciplina da vida colonial*, p. 910.

Capítulo 3: Clero, ortodoxia e tolerância religiosa

“É sujeito só a Deus e ao próprio conhecimento o homem que excede os outros homens no conhecimento certo das verdades da salvação”.

(IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 15604, cx. 1612. Carta de Manuel da Silva Palermo de Aragão a Manuel Estanislau Fragoso. Anexo, s/n)

Antônio Baião, no início do século XX, dedicou algumas das páginas de seus *Episódios Dramáticos sobre a Inquisição portuguesa*, no volume dedicado aos homens de letras e ciências, ao famoso processo de José Anastácio da Cunha, condenado por ser libertino e defensor da tolerância religiosa em 1778. José Anastácio da Cunha, lente de geometria da Universidade de Coimbra, foi denunciado pela primeira vez em 17 de janeiro de 1778 pelo tenente da artilharia do Porto, José Leandro Miliciani da Cruz, a essa altura, preso por culpas de libertinismo. O referido tenente de artilharia o acusou dizendo que, pouco mais de dez anos, quando José Anastácio era tenente de bombeiros e residia em Valença, recebeu um pedido de um amigo protestante natural da Escócia, chamado Diego Ferrier, da tradução de alguns “versos ingleses e franceses repletos de impiedades”. Segundo a denúncia, os versos passavam de mão em mão entre os oficiais e demais pessoas próximas a eles em Valença¹, “e como na praça havia bastantes oficiais protestantes, nas suas conversas com Anastácio, proferiam-se blasfêmias”.

Houve uma segunda denúncia, dessa vez do soldado de artilharia José Madeira Monteiro, também já preso por culpas de libertino. Ele acusou Anastácio da Cunha de, a pretexto de ter amizade com protestantes, comer carnes em dias de preceito católico. Também, segundo o denunciante, vivia de maneira pública e notória em mancebia, não

¹ Valença do Minho, importante centro de libertinos, conforme documentos inquisitoriais, como pode-se notar em casos do caso de José Anastácio da Cunha e muitos de seus denunciantes, já presos, como o do francês Vichi. Nessa localidade, encontravam-se vários estrangeiros ocupando postos militares, muitos de países protestantes, como Irlanda, Inglaterra, Escócia, entre outros. A respeito do círculo de libertinos formado nessa localidade, C.f. RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988; VILLALTA, Luiz Carlos. Montesquieu's Persian Letters and reading practices in the Luso-Brazilian World. In: PAQUETE, Gabriel. (Org.). *Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750-1830*. Farnham: Ashgate, 2009, v., pp. 119-141; MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1854)*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013, 1ª edição. Pp. 374-375 e p. 390.

assistia à missa e “era tido como um dos mais depravados libertinos, chegando a ser oficiante em umas exéquias e enterro solene de um cão do capitão Müller, celebrados com cerimônias de Igreja Católica!”. O terceiro denunciante, outro preso por libertinismo, Henrique Leitão de Souza, repetiu as acusações já referidas e disse saber de cor um dos poemas traduzidos por José Anastácio da Cunha:

Oh Deus a quem tão mal o homem conhece
Oh Deus a quem todo o Universo aclama
As palavras escuta derradeiras
Que a minha boca forma.
Sem me enganar foi tua santa lei buscando
Pode meu coração da boa estrada perder-se
Mas de ti sempre está cheio
Sem me atemorizar diante dos meus olhos

A Eternidade vejo e crer não posso
Que um Deus que o ser me deu
Lançado tem sobre meus dias
Agora, extintos eles, finalmente
Haja de atormentar-me eternamente.²
(Grifos meus).

Nos quatro últimos versos da segunda estrofe do poema, há uma construção que pode ser interpretada como uma defesa da tolerância religiosa, quando se afirma que o coração pode se perder da boa estrada buscando a Lei de Deus. Isso pode ser interpretado como algum desvio ou afastamento da ortodoxia, sem, no entanto, se perder a presença da divindade. Na segunda estrofe, há uma negação dos tormentos do pós vida, no Purgatório ou Inferno.

Depois das referidas denúncias, seguiram-se outras, espontâneas. O estudante José Jacinto de Souza disse que presenciou José Anastácio entrar na igreja de Santa Clara, em Coimbra, e sair sem se ajoelhar. José Joaquim de Vaz Pinto, opositor em leis, dissera que José Anastácio fora repreendido várias vezes “por viver vida de filósofo”, enquanto José Antônio Ramos, artífice de fogo de bombeiros do regimento da artilharia do Porto, reafirmou a denúncia segundo a qual Anastácio da Cunha vivia em mancebia. Além disso, ele o acusou de dar pouco crédito às Escrituras Sagradas e disse que, “quando o seu regimento ia ouvir missa ele [José Anastácio da Cunha] entrava na igreja (...) e logo saía (...) e à porta da mesma Igreja andava passeando e conversando com oficiais protestantes”³.

A essa altura, já preso nos cárceres da Inquisição, José Anastácio da Cunha pediu audiência para confessar suas culpas e o fez diante do inquisidor Manoel Antônio Ribeiro em

² BAIÃO, Antônio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II: Homens de letras e sciencias por ela condenados- Rio de Janeiro: Varia. Edição do Annuario do Rio de Janeiro, 1912. Pp. 83-84.

³ _____. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa, pp. 84-86.

primeiro de julho de 1778. Na apresentação, José Anastácio disse ter sido educado na fé católica pela família e até os 18 anos, também pela congregação do oratório. Aos 19 anos, Anastácio da Cunha assumiu a patente de tenente de bombeiros do regimento da artilharia da praça de Valença, e lá teve familiaridade com vários oficiais protestantes. Em consequência desse convívio, prossegue a apresentação, José Anastácio da Cunha comia carnes em dias de preceito, leu livros proibidos e, além disso, disse que “persuadiu-se ser justa a tolerância em matéria de religião e que quem errasse nessa matéria, não sendo por malícia, se salvaria”. Disse ainda ter traduzido obras de Voltaire, entre as quais, a tragédia *Mafoma, ou sobre o fanatismo* (1741). Confessou ser “partidário do tolerantismo (...) entendendo que era impiedade e tirania obrigar os homens a cativar os seus entendimentos e discursos a algumas regras, leis e preceitos”. Confessou ainda o caso dos ritos funerários católicos feitos ao cachorro do capitão Müller. José Anastácio da Cunha foi condenado por deísta, libertino, defensor do tolerantismo e indiferentismo religioso, sendo apresentado na sentença, com exagero, “como o principal responsável pela introdução destas ideias em Portugal”. Abjurou em forma em 11 de outubro de 1778, em Lisboa, com pena de três anos de prisão, quatro de degredo em Évora e confiscação de bens, entre eles sua biblioteca, repleta de obras de autores da ilustração como Newton e Pope, e também clássicos como Ovídio, entre outros. Cumpriu a pena de reclusão, tendo sido perdoada a pena de degredo em 1781⁴.

Nas denúncias contra o condenado por libertino e defensor da tolerância religiosa, o lente de geometria José Anastácio da Cunha, observamos dois pontos fundamentais em termos de defesa da tolerância religiosa e nos quais se nota alguma similaridade com outros acusados de libertinagem coevos. A começar, quando vemos, o funeral celebrado para o cão, lembramos das relações relativamente comuns na cultura popular com a ritualística religiosa, marcada pelo que Bakhtin denomina *carnavalização*, em que o escárnio marca uma relação entre os indivíduos e os preceitos religiosos. Em seus trabalhos, Stuart Schwartz se coloca bem próximo de Bakhtin ao analisar as percepções religiosas e a defesa do tolerantismo. Sobre ambos autores falaremos mais adiante.

Além disso, há a leitura inventiva de autores da Ilustração, vista nas traduções, no poema e na influência que o lente de geometria reconhece de autores das Luzes na defesa que ele próprio faz do tolerantismo religioso, sobre o qual falamos no final do capítulo anterior e retomaremos neste. Devido ao fato de os libertinos desse período, em suas várias proposições e atitudes, demonstrarem pouco respeito às missas e aos diversos sacramentos, como a

⁴ _____. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa, pp. 96-100.

eucaristia e a confissão, ou aos próprios sacerdotes e mesmo à Igreja, será preciso analisar a posição do clero após as reformas pombalinas. Com isso, será enriquecida a análise das proposições apresentadas pelos libertinos.

3.1 O clero e as Reformas pombalinas

Em diversas denúncias contra libertinos realizadas entre a segunda metade do século XVIII e início do século XIX, como vimos no capítulo anterior, encontram-se proposições heréticas em que se defendia a tolerância religiosa. Tais proposições, de várias maneiras, indicavam uma relação com o Santo Ofício que entrelaçava percepções que iam da crítica à legitimidade de sua existência como tribunal para coerção religiosa, até uma falta de reverência e temor frente a essa instituição. Este temor, que era oriundo em grande parte de sua pedagogia do medo, em que se via o uso de determinados elementos que ritualizavam seu modo de proceder (tais como o segredo processual e os autos de fé), foi paulatinamente desconstruído ao longo da segunda metade do setecentos, de certa maneira, em decorrência da supressão dos referidos elementos pelas Reformas pombalinas. Essas últimas, dessa forma, repercutiram em alguns núcleos dos chamados libertinos. Por sua vez, proposições que defendiam a tolerância religiosa relacionadas a ataques e ações contrárias à coerção religiosa tinham uma matriz mais antiga, em um substrato cultural anterior às Luzes e que remete a um passado anterior à fundação dos tribunais. Os libertinos, nas suas proposições em defesa da tolerância, demonstravam entrelaçar tal substrato e os debates da Ilustração.

Dito isso, há de se mencionar que existe um outro grupo importante de proposições desses acusados de libertinagem, nas quais se manifesta uma relação similar à identificada nos mesmos em relação ao Santo Ofício, quanto ao clero e à própria Igreja. Tal relação também é de pouco temor e reverência, em alguns casos de hostilidade ou mesmo escárnio, às vezes de maneira mais explícita e, noutras vezes, não tanto. Em todo caso, tais proposições caracterizam a defesa heterodoxa da tolerância religiosa. Em várias denúncias contra os libertinos, há indícios de que os acusados questionavam publicamente a atuação de eclesiásticos e da própria Igreja na vida coletiva, a validade da verdade universal dos dogmas e dos preceitos obrigatórios do catolicismo, entre outros pontos.

Faz-se necessário aqui retomar alguns dos pontos discutidos no capítulo anterior. Primeiramente, abordaremos as reformas pombalinas que incidiram no estatuto clerical.

Francisco Calazans Falcon, ao se referir à secularização que marca as reformas institucionais do Estado português realizadas sob a égide de Pombal, afirma que:

Cremos que não será de todo inútil repetirmos, a respeito dessa campanha antijesuítica, que não se cogitava, em nenhum momento, em hipótese alguma, de generalizá-la e desse modo convertê-la em algo como um movimento francamente irreligioso, ou simplesmente deísta, segundo propostas vigentes nos Além-Pirineus. Era em nome da própria religião, era em favor da própria Igreja que era o discurso reformista e secularizador justificava sua prática hostil aos jesuítas (...) A Igreja, uma vez censurada dentro de seus limites, não devia ser considerada apenas como permitida, mas como absolutamente necessária⁵.

Conforme explica o autor, a secularização em curso em Portugal e suas colônias ao longo das reformas pombalinas não se colocou contra a Igreja como instituição, muito pelo contrário, mas buscou-se instrumentalizá-la dentro de um projeto de modernização. Nas palavras de Cabral de Moncada, pretendia-se “(...) por um lado, libertar o Estado, desteocratizando-o; por outro, conter em respeito os excessos do poder eclesiástico, despolitizando-o”, e completa, afirmando que:

A concepção político-religiosa de uma Igreja *intrumentum regni* (o Regalismo) não foi outra coisa senão o primeiro passo de uma tentativa no sentido da emancipação do ‘político’ em frente do ‘religioso’, conservando aquele por usurpar a dignidade ética deste, para à custa dela fundar depois a sua própria, num domínio espiritual autônomo⁶.

Há de se guardar algumas reservas às considerações de Falcon e Cabral de Moncada sobre esse ponto, a fim de não se observar nas reformas pombalinas algum tipo de laicização, que não era objetivo do Estado, nem sequer esteve em discussão. A secularização da qual falamos no setecentos significa um processo de diminuição do papel eclesiástico na vida coletiva, e não uma completa separação institucional entre Igreja e Estado.

Prosseguindo sobre essa mesma questão, dessa vez recorrendo a Kenneth Maxwell, a política pombalina frente ao clero se alinhou a uma corrente de interesses comuns entre os governantes católicos do século XVIII, que era a conhecida como galicanismo na França, febronismo na Alemanha, josefismo na Áustria e regalismo na Península Ibérica. Em todos os casos, a política envolvia a afirmação dos direitos do Estado sobre os da Igreja. Tratava-se de uma política em que se objetivava impor a supremacia do Estado, mas sem almejar derrubar o

⁵ FALCON, Francisco Calazans. A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993. Pp. 429-430.

⁶ MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um “iluminista” português do século XVIII: Luís Antônio Verney. Coimbra, 1950. P. 65.

catolicismo. Seus objetivos eram “manter a autoridade papal circunscrita e [garantir] uma grande autonomia para as Igrejas nacionais, com as ordens fraternas e clero regular ‘purificados’ e em número limitado, e desejavam alcançar isso pela expansão do poder dos bispos”⁷. Tal política, o *regalismo*, conforme explicação de Franco Venturi, fez parte de um processo histórico que o autor denomina “primavera do Iluminismo”, dentro de balizas geográficas similares às apontadas por Maxwell. Na tese de Venturi, as diversas realidades sociais europeias ao longo do século XVIII, por mais específicas que fossem entre si, tinham em comum um quadro econômico mais ou menos geral. Venturi chegou a essa conclusão a partir da análise de Labrousse sobre a economia francesa e comparando-a com as outras regiões europeias:

Toda vez que se olha a curva que Labrousse traçou do preço do trigo na França, toda vez que constata o aumento da população europeia no Setecentos, fica claro que é em toda a sociedade e não somente o movimento das ideias e da política que está em expansão no início do século, que em toda parte há crise nos anos trinta, que há um ápice nos anos cinquenta e sessenta, e um período de profunda perturbação, no último quartel do século. É a curva do Setecentos, e também a do Iluminismo⁸.

Partindo dessa consideração, Venturi observou que o quadro econômico de Labrousse mostrava um ritmo comum em toda a Europa à época do Iluminismo. Segundo Venturi, as situações locais de cada contexto europeu ou de suas colônias direcionaram debates específicos, ainda que articulados com debates mais gerais e amplos, e dialogando com as próprias suas respectivas realidades. De acordo com o modelo explicativo de Venturi, como analisado no capítulo 1, a Ilustração foi marcada por dissensos e debates constantes, nos respectivos contextos locais e nacionais, articulando-os com outros contextos, em uma perspectiva mais cosmopolita. Desse modo, na Ilustração, o geral e o particular dialogaram constantemente, buscando-se soluções para problemas mais ou menos gerais. Foi assim que se formou um ambiente de debates a respeito de reformas em todos os âmbitos na Europa. Tais reformas, com isso, se espalharam por todo o continente e colônias a partir de núcleos de pensadores, formados por lojas maçônicas, sociedades científicas e literárias, universidades, entre outras. Nos anos sessenta do século XVIII, nesse processo, surgiram em vários países os *partis des philosophes*, em que pensadores, guiados por valores republicanos cosmopolizados pelos debates iluministas, demonstraram “por toda parte na Europa das Luzes (...) esta vontade de pôr-se à testa e na direção da sociedade. Essa aspiração toma as mais

⁷ MAXWELL, Kenneth. Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. P. 102.

⁸ VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2003. P. 219.

diferentes formas, de acordo com as diversas situações”⁹. O regalismo pombalino, nessa perspectiva, inseriu-se em um quadro mais geral do continente europeu, onde os envolvidos nos debates da Ilustração demonstravam algum ímpeto reformista e, ao mesmo tempo, teve em vista uma realidade tipicamente local, demandas bem específicas de Portugal e seus domínios. Nesse sentido, entendemos a participação que pensadores como Antônio Pereira de Figueiredo e João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho tiveram no governo de Pombal. Eles integravam um núcleo de pensadores que, embora não necessariamente concordasse entre si integralmente, possuía o ímpeto reformista e modernizador de que fala Venturi ao se referir ao início da segunda metade do XVIII. Eles se empenharam, com seus escritos, em fornecer justificativas para as reivindicações seculares em relação a assuntos até então de domínio da Igreja e para a captura, pelo Estado, da jurisdição antes atribuída ao domínio espiritual¹⁰. Em termos de ações efetivas que incidiram no estatuto da clerezia, destacamos as reformas na educação formal e a expulsão dos jesuítas.

Após a expulsão dos jesuítas em 1759, houve um problema no campo educacional, pois a Companhia de Jesus controlava boa parte das escolas, dos estudos menores até o ensino superior, passando pelas Universidades de Coimbra e Évora. Ela foi coberta, por algum tempo, pelos oratorianos, que também, como os jesuítas, entre 1768 e 1769 foram impedidos de ensinar, acusados de “ensinar doutrinas perniciosas à mocidade”¹¹. Depois disso, foi publicado um Alvará régio, no mesmo ano, que além de extinguir as escolas dos jesuítas e os impedir de ensinar no Reino e colônias, criou aulas régias gratuitas de grego, latim e retórica, bem como o cargo de Diretor geral dos Estudos. Essa reforma ocorreu em duas fases. A primeira tratou de cobrir o espaço deixado pelos jesuítas, enquanto a segunda, iniciada pela Real Mesa Censória, envolveu a Universidade de Coimbra e os estudos menores em seu conjunto¹². Tratou-se de uma política de secularização da educação que, segundo Maxwell, visava:

⁹ _____. Utopia e Reforma no Iluminismo, p. 239.

¹⁰ Através de uma série de livros e cartas, o oratoriano Antônio Pereira de Figueiredo foi particularmente influente em Portugal. As duas primeiras edições do seu *Tentativa teológica* (Lisboa, 1766), perfazendo ao todo 1.600 exemplares, esgotaram-se rapidamente. MAXWELL, Kenneth. Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo, p. 102.

¹¹ LEITE, Antônio. Pombal e o Ensino secundário. In: Como interpretar Pombal? Lisboa: Edições Brotéria, 1983. Pp. 173-174. Apud. ROSA, Teresa Cristina. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português; as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores. *Revista de História Regional*. Vol. 19 (2).P. 371.

¹² _____. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português; as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores, pp. 371-373.

[...] três objetivos principais: Trazer a educação para o controle do Estado, secularizar a educação e padronizar o currículo, [e] assim como muitas das medidas de Pombal, os experimentos iniciais ocorreram no Brasil¹³.

Dessa forma, a Igreja, que segundo Falcon “tinha em suas mãos a educação em todos os níveis, da família ao nível das representações e orientação e a cultura”, teve sua posição em um de seus lugares de destaque abalados com o curso dessas reformas. Flávio Rey de Carvalho, colocando em discussão a existência ou não de um Iluminismo em Portugal, tomou como base para a sua análise a reforma da Universidade de Coimbra, de 1772, a partir de três fontes principais: o *Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra* (1771), os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772) e a *Relação geral do estado da universidade* (1777). Analisando as referidas fontes, articulando um quadro geral europeu das Luzes para, mais adiante, analisar o caso específico português, o autor demonstra uma grande proximidade das reformas acontecidas em Portugal, em diversos âmbitos, com o que se discutia nos demais países. Carvalho observou que a reforma na Faculdade de Leis, por exemplo, estava em pleno acordo com o pensamento jurídico de então em pontos como a adoção da lei natural como fonte do direito, o incentivo à delimitação do *usus modernus* do direito romano, a valorização do direito pátrio, características contrapostas ao modelo doutrinal herdado da Idade Média. Em alguns casos, chega a comparar pontos específicos dos compêndios com escritos da *Encyclopédie*, a fim de demonstrar essa proximidade. Não obstante, Carvalho ressalta as especificidades portuguesas nesse âmbito, como o ideário do jusnaturalismo moderno em Portugal repousar no conceito de “boa razão”, relacionando-se de certa maneira à tradição racionalista da católica, da conformação “razão” ao “dogma”¹⁴. Sobre a criação da Faculdade de Filosofia, Carvalho observou que ela se ajustou à ideia de que a “tendência filosófica iluminista consistiu na renúncia às explicações sistemáticas e às deduções racionais puros, características do método cartesiano, em favor da adoção e da disseminação do empirismo de John Locke (1632-1704) e do experimentalismo de Isaac Newton (1642-1727)”¹⁵. Dessa forma, a secularização em curso, no que tocou à reforma da Universidade de Coimbra, também ficou marcada pela rejeição aos sistemas escolásticos, comumente identificado aos jesuítas no setecentos e também como opostos ao que era considerado moderno. Tal reforma propunha, em primeiro lugar, eliminar um passado tido como funesto, estigmatizando o ensino jesuítico, além de refutar uma tradição aristotélico-

¹³ MAXWEL, Kenneth. Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo, p.104.

¹⁴ CARVALHO, Flávio Rey. Um Iluminismo Português? A Reforma na Universidade de Coimbra (1772). Dissertação de mestrado. Brasília, DF, UnB, 2007. Pp. 55-92.

¹⁵ _____. Um Iluminismo Português? pp. 93-113.

tomista e, por conseguinte, Aristóteles e as teorias corporativas do poder da Segunda Escolástica. Assim, o próprio tempo passado era estigmatizado como uma época de obscurantismo e retrocesso científico, causador dos prejuízos e atraso do Reino em relação às demais nações europeias¹⁶.

Acrescentamos nesse ponto a secularização da censura. Segundo Maxwell, a criação da Real Mesa Censória, em 1768, que acompanhou a retirada da Inquisição da função de censura literária, tinha como objetivo “secularizar o controle e as proibições religiosas que de longa data haviam governado a introdução de novas ideias” em Portugal, o que, “paradoxalmente”, fez com que a censura do Estado fosse “planejada para fornecer os meios suscetíveis de estimular o Iluminismo”¹⁷. Por sua vez, cumpre-nos ressaltar que, ainda que a censura, após 1768, liberasse a alguns proprietários obras antes proibidas, como *Pamela* (1740), de Richardson, ou *Essays on human understanding* (1690), de Locke, era notório que se mantinha um controle por parte dos censores em cima de obras que considerassem sediciosas ou temerárias em diversas matérias, como a política ou a religião¹⁸. A mesma linha observada no capítulo 2 a respeito das reformas que incidiram na Inquisição vale para as que incidiram na censura: o objetivo central é o fortalecimento e defesa do Estado, e seus inimigos diretos são a superstição e o fanatismo, bem como as forças acusadas de os propagarem e defenderem, como alguns setores da nobreza e do clero, de um lado, e de outro, aqueles que ameaçavam o binômio trono-altar, no caso, os libertinos, maçons, livres pensadores, entre outros.

Sobre a expulsão dos jesuítas, Falcon defende que tal fato repercutiu em toda a sociedade portuguesa, afetando a hegemonia eclesiástica e tudo aquilo que ela representava, como as formas tradicionais de pensamento e a preponderância da aristocracia senhorial na hierarquia social-lusitana. Buscava-se o avanço da Coroa em direção para limitar as ações do clero e da Igreja nas diversas instituições sociais¹⁹.

O segundo ponto a ser retomado, que foi discutido no capítulo anterior, é a respeito da categoria “dessacralização”, discutida por Roger Chartier a respeito da França antes da Revolução de 1789. Analisando as práticas de leitura do referido contexto, o autor observa que:

¹⁶ ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo In: _____. O Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000. P. 25.

¹⁷ _____. Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo, p.100.

¹⁸ C.f. ARAÚJO, Ana Cristina: ‘O filósofo solitário’ e a esfera pública das Luzes. In: Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 197-210.

¹⁹ FALCON, Francisco Calazans. A Época Pombalina, p 381.

Mais do que as representações críticas e denunciatórias propostas maciçamente pelos livros ‘filosóficos’, em toda sua diversidade, não deveríamos enfatizar as transformações que modificaram profundamente a maneira de ler das pessoas? (...) Segundo essa hipótese, o novo estilo de leitura mostrava muitas características que o distinguiam das práticas tradicionais: a ampliada mobilidade do leitor diante de textos mais numerosos e menos duráveis; a individualização da leitura quando, em essência, ela se torna um ato individual e silencioso tendo lugar em ambiente privado; a religião sendo desligada da leitura, que perde sua carga de sacralidade. Uma relação comunitária e respeitosa com o livro, constituída de reverência e obediência, deu lugar a uma forma de ler mais livre, mais casual e mais crítica²⁰.

Dessa forma, analisando práticas de leitura da França antes da Revolução de 1789, Chartier observou que se desenvolvia uma atitude mais crítica e menos reverente do leitor em relação às obras, menos revestidas de sacralidade, voltadas ao individual, menos respeitosa e obediente. Tal atitude se deve menos ao conteúdo daquilo que se lia do que a uma mudança da prática de leitura. Analisando esse processo de dessacralização para além da leitura, Chartier destacou que alguns componentes ritualizados das instituições do Antigo Regime, como as cerimônias públicas régias, que passaram processo similar. Por diversas razões, como o afastamento do monarca das cerimônias ou seu distanciamento do público, as pessoas desenvolveram perante tais cerimônias uma atitude mais crítica e menos reverente e obediente, mais livre de laços de submissão²¹.

A partir da segunda metade dos setecentos, o clero perdeu parte de sua importância e poder, ainda que tenha continuado como apoio importante para a manutenção da ordem²². Em Portugal nesse período, discutiram-se ajustes no estatuto clerical, tais como o fim de suas imunidades, privilégios e de seu domínio plurissecular na educação formal, que para autores do período era causa do atraso português em relação às demais nações europeias²³. O controle mais firme pelo Estado do clero, do Santo Ofício e da censura passou a ser encarado como necessidade para a modernização do Reino. Um “contra-efeito” desse processo foi a difusão, especialmente nos estratos médios da população, de atitudes e perspectivas menos respeitosas e reverentes em relação ao catolicismo, ao clero e às instituições a ambos ligadas²⁴.

²⁰ CHARTIER, Roger. As origens culturais da Revolução Francesa. Trad. George Schlesinger. São Paulo: Editora Unesp. 2009. Pp. 143-144.

²¹ _____. As origens culturais da Revolução Francesa, pp. 186-202.

²² BLANCO MARTINEZ, Rogelio. La Ilustración em Europa y em España. Ensayo Ediciones Endymion. Madrid, 1999. P. 62.

²³ ARAÚJO, Ana Cristina. Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas. Lisboa: Livros Horizontes, 2003. Pp. 60-61.

²⁴ MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um “iluminista” português do século XVIII, pp. 18-19.

Um terceiro ponto que retomamos versa sobre as proposições e sua relação com a defesa da tolerância religiosa. Para Stuart Schwartz, as proposições heréticas de muitos heterodoxos, entre os séculos XVI e XIX, documentadas pelas Inquisições ibéricas, mostram haver entre as pessoas comuns “discordâncias e mesmo as injúrias (...) que apareciam nas proposições heréticas”, que “colocavam lado a lado uma relação, presente na religiosidade popular, entre heterodoxia e espiritualidade, que constituíram uma feroz contestação às autoridades de Igreja, Coroa e Inquisição”²⁵. Por sua vez, Yllan Mattos ressalta o lado difuso dessa discordância manifesta nas proposições. Embora se observe aqui e acolá alguma similaridade, raramente se nota alguma coesão entre elas no sentido de agir contra a ortodoxia²⁶. Além disso, conforme o capítulo anterior, as proposições heréticas que defendem a tolerância religiosa articulam elementos de origens diversas, que remetem a uma religiosidade popular e, ao mesmo tempo, a tratados mais sofisticados dos pensadores da Ilustração.

Articulando tais pontos, é possível analisar as proposições heréticas em Portugal e no Brasil, entre a segunda metade do século XVIII e início do XIX. Tais proposições muitas vezes articulam a defesa da tolerância religiosa com ataques aos dogmas, o desrespeito à Igreja e aos sacerdotes, frequentemente recorrendo a argumentos presentes nas obras de pensadores ilustrados.

3.2 Blasfemadores no mundo luso-brasileiro

No início de abril do ano de 1788, o padre Francisco da Salvação Teixeira enviou uma correspondência destinada ao tribunal do Santo Ofício de Lisboa. Nessa correspondência, contava sobre sua passagem na freguesia do Vale dos Cavalos, localizada na comarca de Santarém, em Portugal. Na carta, de somente duas folhas, o eclesiástico tentou descrever seu imenso horror em relação às muitas proposições heréticas e blasfêmias que teria ouvido e presenciado nesse local. De acordo com a denúncia contida na carta, havia em Vale dos Cavalos um moço chamado Antônio Joaquim Durão, filho de Tomaz Gomes Durão, que dizia que as imagens de Cristo não mereciam culto algum, pois não representavam nada mais do que um pedaço de pau. Ainda segundo a carta, Antônio Durão dizia o mesmo das imagens dos

²⁵ SCHWARTZ, Stuart B. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009. Pp. 148-150.

²⁶ MATTOS, Yllan. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. A Expansão: quando o mundo foi português. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. Pp. 150-151.

santos, que, segundo ele, também não mereceriam qualquer veneração. E com muito escândalo, continua a denúncia, ao ser repreendido pelo padre Francisco Teixeira por suas blasfêmias e irreverência diante das imagens, prontamente retrucou, chamando o religioso de ignorante²⁷. O padre indicou várias possíveis testemunhas contra Antônio Durão, que, aliás, não seria o único que falava com essa mesma liberdade sobre pontos de religião. Acrescentou o padre Teixeira, na mesma carta, que:

Neste mesmo lugar há também outro sujeito, homem solteiro, e não menos libertino, que diz o seguinte, que: A lei que vivemos é esta, mas qual seja a verdadeira, que se não sabe, e que não há mais Santo, nem Santa, do que Deus e [a] Santa Maria, [e] quem ouviu [a] estas, e semelhantes expressões foi uma mulher solteira, e chamada Maria Teodora, filha do feitor de Sebastião Manoel Pinheiro de Avelar, que assiste em Alpiarça, cuja mulher comigo proferiu [e] lamentou estes ditos: e me perguntou, se isto era assim, como aquele homem dizia (grifos meus)²⁸.

O padre Teixeira, denunciante, não chegou a nomear esse segundo sujeito “não menos libertino”, que abertamente criticava a validade universal do catolicismo e ainda dava sinais de ter, se não convencido, ao menos criado dúvidas nessa matéria em uma mulher chamada Maria Teodora. Ao que tudo indica, o padre se escandalizou ao encontrar uma determinada localidade em que parecia comum se falar com grande liberdade contra determinados dogmas da fé católica. Trata-se de uma denúncia de libertinagem em que vemos, de forma um tanto clara, uma relação de pouca reverência com o clero. Misturam-se, na denúncia, alguns elementos importantes para serem analisados e, desse entrecruzamento, algumas perguntas a serem feitas. A primeira, no caso, é se há uma entre, de um lado, a relação da defesa da tolerância religiosa e, de outro, injúrias, desacatos ou alguma negação direta feita tanto à Igreja e a símbolos como os santos, Cristo ou a Virgem Maria. Podemos nos questionar também se é possível relacionar a secularização das instituições da sociedade portuguesa e luso-brasileira, que marcou as Reformas pombalinas, com proposições que negavam os sacramentos, ridicularizavam os sacerdotes e defendiam uma maior liberdade religiosa. Tentaremos responder a essas duas questões.

Na documentação é relativamente comum haver casos de desacatos às imagens de santos e de rejeição, até com alguma virulência, aos dogmas e símbolos sagrados ou mesmo

²⁷ IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Cx. 1106, Processo: 15290, Correspondência de Francisco da Salvação Teixeira. Fl. 1.

²⁸ Neste m.^{mo} lugar há também outro sogeito, homem solteiro, e não menos libertino, que diz o seguinte, que A lei q' vivemos hé esta, mas qual seja a verdadeira, que senáo sabe, e q' náó há mais S.^{to}, nem Santa, do q' D.^s e S.^{ta} M.^a, q.^m ouvio estas, e semelhantes experçoens foi huá molher solteira, e chamada M.^a Teodora, f.^a do feitor de Sebastião M.^{el} Pinhr.^o de Avellar, q' asiste em Alpiarça, cuja molher comigo profirio [e]lamentou estes ditos: e me proguntou,se isto era assim, como aquelle homem dizia. _____. Correspondência de Francisco da Salvação Teixeira, Fl. 1.

dirigidos à própria Igreja e a seus rituais. Na diligência contra o doutor José Antônio do Couto, morador de Lisboa em 1801, consta que ele foi denunciado por D. Ângela Micaela de Souza por dizer, em sua presença, que “duvidava da presença real de Jesus Cristo no Santíssimo Sacramento” e, ainda, que “não sabia se Deus era branco, preto ou vermelho”, além de, em seguida, chamar “os sacerdotes de impostores, escarnecendo das cerimônias da missa”, dentre outras proposições²⁹. D. Ângela Micaela acrescentou que o mesmo doutor José Antônio do Couto colocava em dúvida a autoridade do Sumo Pontífice, além de dizer que “não quer aturar jejuns senão os da Quaresma e algum de Nossa Senhora” e “nos outros há de comer carne e se não o faz as vezes em casa é por evitar escândalo”. A denunciante afirmou ainda que acreditava que os desacatos e proposições heréticas ditas pelo doutor aconteciam por ele ver que ela era “apaixonada pela Religião”, já que acreditava que José Antônio do Couto dizia tais proposições somente diante dela. Mas Ângela Micaela mudou de opinião, segundo sua denúncia, ao saber que ele dizia as mesmas proposições diante de outras pessoas. Contou que o doutor José Antônio do Couto, certa vez:

(...) em sua Casa e louvando ele muito obras que representam em teatro profanas [,] eu fui contra e entre várias coisas lhe disse que não o achava na escritura nem Jesus Cristo o tinha deixado recomendado para ensino das gentes pois ele alegava ser lugar onde se aprende [,] a cujas palavras ele respondeu com enfado, que Jesus Cristo tinha sido um asno, ao que eu lhe disse que se calasse por que semelhante palavra não se devia achar na boca de um católico [,] nem dizer na minha presença ao que se reportou que tinha sido em estas coisas de teatros³⁰.

Aparentemente, D. Ângela Micaela viu o doutor José Antônio do Couto apreciando obras que ela afirma serem de teatro e, por alguma razão, o repreendeu, fazendo menção à Escritura Sagrada e a Cristo, ao que prontamente o doutor respondeu dizendo que “Jesus Cristo era um asno”.

Outro caso de blasfêmias, acompanhadas de injúrias contra os sacramentos e símbolos sagrados, deu-se no Grão Pará, em 6 de agosto de 1765. Trata-se de um denunciado durante a visitação do Inquisidor Geraldo José Abranches, um prisioneiro identificado somente como

²⁹ D. Angela Micaelade Souza Paloma denuncia nesta Meza ao D.^{or} Jozé Antonio do Coito por este dizer em sua prezença duvidava da prezença Real de Jezus Christo no SS^{mo}. Sacram^{to}; q. não sabia se D's era branco preto ou vermelho: chamou os sacerdotes impostores escarnescendo das seremonias da Missa; outras mais prepoziçoens escandalozas constão de denuncia junta (...). IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 18018, Auto de Justiça contra o dr. José Antônio do Couto, Fl.2.

³⁰ (...) estando de huma vez em sua Caza e louvando ele m^{to} as obras q' representam em teatro profanas eu fui contra e entre varias couzas lhe diçe q' não o achava na escritura nem Jezus Christo o tinha deixado recomendado p^a incino das gentes pois elle alegava ser lugar aonde se aprende a cujas palavras respondeu com infado, q' Jezus Christo tinha sido hum asno, ao q' eu lhe diçe q' se calaçe por q' semelhante palavra não se devia achar na bouca de hum catolico nem dizer se na m^a prézença ao q' se reportou q' tinha sido em estas couzas de teatros. Auto de Justiça contra o dr. José Antônio do Couto. Fls 3-3v.

Francisco José. Na denúncia, consta que Francisco José, antes de ser preso, teria esfaqueado uma imagem do Cristo crucificado, entre outros desacatos. Segundo a denúncia, Francisco José dizia que “não há Deos” e que “o Deos que há o piza de baxo de meus pes”, e se recusava a quaisquer adorações a santos ou refutava preceitos obrigatórios do catolicismo. Quando lhe levaram uma imagem de Cristo crucificado para que ele lhe fizesse o mesmo que outros presos, que lhe beijaram os pés, Francisco José “respondia que lhe tirassem de diante, e a metessem na parte mais imunda do corpo humano, e que o mesmo fazia do Senhor dos Navegantes e a sua Coroa”. Segundo Luiz de Souza Silva, o denunciante, Francisco José:

(...) não costumava ouvir missa, e de propósito, e caso pensado não queria assistir a elas; pois (...) lhe virava as costas para o mesmo Altar algumas vezes rindo-se altamente, e outras vezes cometendo o abominável pecado da molície, o qual pecado não tinha cometido somente quando se celebrava o Sa[nto] Sacrifício da Missa, mas descarada e atrevidamente o faz a qualquer hora que lhe parecia, dizendo e afirmando que aquilo não era pecado: e havendo alguns presos que lhe advertiam que não dissesse que naquelas poluições procuradas por ele não havia pecado por quanto tinham ouvido dizer que São Paulo declarara e pregara contra Semelhantes feitas de que se seguia que eram pecados, ele respondia que São Paulo, era um bêbado, e um asno, que não sabia o que dizia³¹.

Já Rodrigo Sodré Pereira foi acusado de libertinagens e proposições heréticas em 1792, e seu processo ficou inconcluso devido à sua morte, ocorrida antes da apuração da denúncia. O padre Manoel Alberto o acusou de defender “doutrinas pagãs” e de “libertinagem”. Rodrigo Sodré vivia com sua cunhada viúva, após a morte de seu irmão, como casado e “com ela tinha duas meninas”. O padre Manoel Alberto dizia que ele fazia gala ao fazer ver, em público, “suas vergonhosas partes” e ainda seduzia seu sobrinho no “cego caminho da perdição”, como, por exemplo, publicar na rua do Tijolo, em Salvador, abaixo da casa de um letrado da Cocheira, “que não se deve confessar a um homem como ele”. Além disso, afirmava que “não havia maior felicidade que uma morte repentina”, pois “a Alma morre com o corpo”, tal como ocorre com os irracionais, e que não havia Inferno. Também,

³¹ “(...) não costumava ouvir missa, e de prepozito, e cazo pensado não queria assistir a ellas; pois (...) lhe virava as costas para o mesmo Altar algumas vezes rindo se altamente, e outras vezes comettendo o abominavel pecado da molície, o qual pecado não tinha cometido somente quando se celebrava o Sa[nto] Sacrifício da Missa, mas descarada e atrevidamente o faz em qualquer hora que lhe perecia, dizendo e afirmando que aquillo não era pecado: e havendo alguns prezos que lhe advertião que não dicesse que naquellas polluçõens procuradas por elle não havia pecado por quanto tinhãoo ouvido dizer que São Paulo declarara e pregara contra Similhantes feitas de que se seguia que erão peccados, elle respondia que São Paulo, era hum bebado, e hum asno, que não sabia o que dizia”. Denúncia contra Francisco José. In: IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão Pará, Brasil. Número 038/0785. Fl 164.

segundo a denúncia, Sodré Pereira mandou retirar de sua casa um painel de Nossa Senhora do Carmo, a que não queria mais ver, pois ela teria matado seu pai e irmão. A pessoa a quem Sodré deu a imagem, nomeado soldado Cardoso, “sócio de suas libertinagens, conforme denúncia, teria jurado a Sodré tratar a imagem com o mesmo desprezo com que trata as outras³².

O que podemos tomar em comum nesses quatro casos supracitados? A princípio, é bastante visível a série de insultos proferidos contra o sagrado, o sobrenatural. Rodrigo Sodré Pereira, juntamente com seu sobrinho, publicavam nas ruas de Salvador, no final do século XVIII, a não necessidade de se fazer a confissão junto aos sacerdotes, “homens como ele”. Além disso, disse que um painel de Nossa Senhora do Carmo teria matado seu pai e irmão, motivo pelo qual veio a dá-lo a um “sócio”, que trataria a imagem da santa com todo o desprezo. O doutor José Antônio do Couto, por sua vez, dizia não fazer todos os jejuns obrigatórios e, uma vez e outra, evitaria comer carne somente para evitar escândalo. Francisco José, preso na enxovia das Almas no Grão Pará, na última visitaç o do Santo Of cio, não somente hostilizava as imagens, mas virava-se de costas ao altar e masturbava-se durante a missa, enquanto ria-se e ainda defendia que tal ato não era pecado. Faz-se necessário, nesse ponto, recorrer à historiografia que trata da materialidade da cultura e da religiosidade na Idade Moderna. Podemos acrescentar a esse grupo de proposições os já citados ritos fúnebres feitos a um cachorro do capit o M ller, realizados por Jos  Anast cio da Cunha, quando este era tenente da artilharia do regimento do Porto, e tamb m a carta do padre Salva o Teixeira, que descreve, no mesmo cen rio, uma defesa da diversidade religiosa e  speras discuss es em mat ria de f , em que foi chamado de “ignorante”.

Em seu livro sobre os primeiros anos da Idade Moderna, Mikhail Bakhtin estudou a linguagem e a cultura populares da  poca de Fran ois Rabelais sob o prisma da ideia de *carnevaliza o*. No sentido empregado pelo autor, o *carneval* extrapola os limites das festividades populares que precedem a quarta-feira de cinzas e a quaresma, a associando-se ao que o autor denomina “realismo grotesco”. Tal conceito   definido como um “sistema de

³² [...]vive com sua cunhada vi va, depois da m rte de seu irm o como caz do de que tem duas mininas, f z g la de fazer ver as suas vergonh zas partes, e tr z com az suas d nozas doutrinas alguns arrastr doz pello c go caminho da perdi o como h  hum seu Sobrinho natural q. tanto elle, como o dito Sobrinho diz q. n o deve confessar os seus peccados a hum sacerdote homem come elles; e public ra  na Rua do Tij lo da Bahia da jan la abaixo da caza d hum Letr do da Coxeira isto mesmo; e q. havia huma S a B rbara, e hum S o Ger nimo advog do doz trovins e que livrava das mortes repentinas; que maior felicit dizia elle Rodrigo Sodre Per  que ter hum homem, huma tal m rte para se ver Livre das penali des que ella cauza, poiz a Alma morre com o corpo da mesma f rma q.os irracionais e q. n o havia Inf rno. IAN/TT, Inquisi o de Lisboa, Processo 1810. Processo contra Rodrigo Sod  Pereira. Fls. 3v-4.

imagens da cultura cômica popular” em que “o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica”³³.

Esse princípio material é abordado por Ginzburg em sua análise das proposições de Menocchio, em *O queijo e vermes*. Para dar conta das várias referências a elementos corpóreos que aparecem em proposições dos camponeses do norte da Itália no século XVI, Ginzburg lança mão do conceito de radicalismo camponês, que designa uma recusa, presente na religiosidade popular, de se admitir a existência de um princípio imaterial. Deus, o mundo, o além vida, o Espírito Santo, as almas dos mortos, todos eles são entes materiais, tangíveis, formados por substâncias concretas. Nada mais materialista, então, do que a proposição “não há mais que nascer e morrer”³⁴.

Stuart Schwartz apontou o quanto estiveram próximos, na Idade Moderna, os sentimentos religiosos de tolerância e as dúvidas heréticas e críticas à ortodoxia. O autor analisou o caso de Francisco Pegado, solteiro que morava no distrito de Torre Vedras, em 1651. Pegado, conforme Schwartz, afirmava que não era pecado o sexo entre duas pessoas não casadas. Ao ser advertido de que incorria em heresia afirmando isso, visto que São Paulo advertiu que os fornicadores não vão para o céu, respondera que “se o santo estivesse certo, que ninguém iria para o céu, acrescentando ainda que os inquisidores também mantinham esse tipo de relação” e “que quando os mesmos inquisidores prendiam os cristãos-novos, nunca lhes devolviam os bens”. Depois de algumas testemunhas se recusarem a depor contra Pegado, encerrou-se o caso. Esse tipo situação, demonstra Schwartz, mostra haver indícios de uma grande proximidade entre as dúvidas heréticas, como a relacionada à virgindade de Maria, a sexualidade dos santos e de Cristo, a materialidade da alma ou existência de céu e o purgatório. Essas últimas dúvidas envolviam questionamentos mais diretos e incisivos à ortodoxia católica³⁵.

Por sua vez, Yllan de Mattos, ao analisar as blasfêmias e injúrias de populares, entre os séculos XVI e XVIII, proferidas contra o Santo Ofício, partiu de uma categoria bakhtiniana, a *função catártica* das blasfêmias, definida como “algo que alivia o sujeito no momento em que ele transforma a sua compreensão e inconformidade em comunicação verbal, nem sempre consciente, proveniente de sentimentos reativos e indistintos, tal como medo, fúria, entre outros”. Acrescenta-se a isso que certas paródias e grosserias faziam parte

³³ BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Brasília, DF; São Paulo: EdUnb; Hucitec. 1987. P. 17.

³⁴ GINZBURG, Carlo. O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro preso pela Inquisição. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Pp. 116-117 e 186-188

³⁵ SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei, pp. 149-150.

de algo consciente e deslegitimador do discurso oficial, no caso de seu trabalho, a ação inquisitorial. Mattos demonstra haver nas blasfêmias proferidas contra os inquisidores e a própria Inquisição uma indivisível polissemia de oralidades, escritos e práticas adotadas contra os tribunais. Nessas críticas, prossegue Mattos, apresenta-se uma concepção prática e material da existência desse mundo e vê-se “a mais fina teologia misturada ao mais sofisticado do grotesco que produziu críticas essencialmente populares produzidas no espaço da praça pública”. O que o autor chama de popular, em relação às blasfêmias, são as “críticas mais cruas, com vocábulos até mesmo vulgares que provavelmente embaraçaram alguns inquisidores em sua perspectiva formalista e oficial. ‘Palavras malsoantes’ que toavam como um escárnio, misturando-se os elementos do corpo e encabulando a ordem instituída. As críticas populares tinham ambições menos circunstanciais e mais difusas. Suas falas relativizavam a ortodoxia católica e, muitas vezes, colocavam em xeque os meios de ação e funcionamento da Inquisição sem, contudo, procurar sua extinção³⁶.

O materialismo da cultura e religiosidade populares, analisados por Bakhtin e Ginzburg e de que Yllan de Mattos lançou mão para analisar as injúrias contra o Santo Ofício português, serve -nos, neste ponto do trabalho, para analisarmos as blasfêmias citadas anteriormente. O “baixo ventre”, expressão que Mattos usa ao se referir a um grupo específico de injúrias contra a Inquisição e nas quais se recorre a elementos de natureza sexual ou escatológica, é notório nos atos de Francisco José durante a missa, ao virar de costas ao altar para se masturbar enquanto ria. Da mesma forma, insultar o sagrado como fez o doutor José Antônio do Couto ao se referir a Jesus Cristo como “asno” mesmo xingamento usado, segundo a denúncia apresentada, por Francisco José contra São Paulo, também remete ao elemento catártico e cômico referido por Yllan de Mattos. No caso dos processos aqui analisados, os insultos, desacatos e blasfêmias se dirigem à Igreja, ao catolicismo, aos sacramentos e aos sacerdotes, ao invés da Inquisição. Dessa maneira, a relação que podemos fazer com a tolerância religiosa é a mesma apontada por Stuart Schwartz. Ainda que salientemos a não intencionalidade explícita de se voltar contra o *status quo* católico, tais proposições e atitudes contra os sacramentos, o sacerdócio ou imagens de santos também podem ser interpretadas como sendo expressão de algum protesto contra a ortodoxia estabelecida. Da mesma maneira, o funeral feito a um cão realizado por José Anastácio da Cunha pode ser lida da mesma maneira que a feita por Schwartz, considerando-se que o escárnio com a ortodoxia esteve próximo, no campo das crenças desses libertinos, de uma

³⁶ MATTOS, Yllan. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII), pp. 132-151.

defesa mais aguda do tolerantismo. No caso de Anastácio, isto se relaciona com suas atitudes, tais como a pouca reverência à missa, somada a preteri-la para ficar em companhia de colegas protestantes de seu regimento, e mesmo de suas apropriações heterodoxas de obras de autores da Ilustração. Quanto às referidas críticas contra o Santo Ofício, Yllan de Mattos conclui que elas foram radicais por não estabelecerem parâmetro ou objetivo de qualquer transformação, mas porque mostravam a mais prática, concreta e incrível visão de mundo”³⁷. De fato, no funeral do cão, realizado por José Anastácio, ou nos insultos dirigidos aos santos, imagens ou ao Cristo, de Francisco José e do doutor José Antônio do Couto, não há elementos que nos levem a crer que a irreverência subjacente a tais atos ou palavras tenha, de fato, uma intencionalidade explícita de desafiar a ortodoxia. O mais próximo a isso que temos é a mencionada “campanha” de Rodrigo Sodré Pereira, na Bahia, publicando na rua mensagens para que as pessoas não se confessassem. Mas uma afirmação mais aguda nesse sentido não pode ser feita diante do caráter fragmentário das informações de seu inconcluso processo. De toda maneira, nos casos analisados supra, pode-se notar indícios de algum radicalismo difuso nas expressões usadas contra a ordem católica, nos insultos e agressões contra os sacerdotes, sacramentos, imagens, entre outros, algo muito próximo, no campo da religiosidade, de uma defesa da tolerância.

3.3 “Boemias literárias” e tolerantismo?

Na documentação há alguns casos em que sacerdotes e libertinos entram em conflitos bastante sérios. Um exemplo disso encontra-se registrado na denúncia feita pelo padre Antônio José Cavalcante contra o bacharel Francisco Luiz de Mariz Sarmiento, enviada por carta ao comissário do Santo Ofício Joaquim Marques de Araújo aos 21 de janeiro de 1803. Francisco Luiz de Mariz Sarmiento, bacharel e secretário do governo da Capitania do Ceará, saiu de Lisboa e chegou nessa capitania em 2 de maio de 1799³⁸. De acordo com o denunciante, Mariz Sarmiento não somente faltaria às missas sem que tivesse como justificativa quaisquer tipos de impedimento, como também não santificaria os dias de guarda, conforme determina a Igreja e, além disso, seria responsável por sua esposa cometer as mesmas faltas. Sarmiento ainda demonstrava tanto horror às cerimônias católicas que chegou a

³⁷ _____. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII), p. 139.

³⁸ C.f. MACEDO, Joaquim Manuel de. Brazilian biographical annual. Brazil, 1876. Apud. Geneall Net. <http://pagfam.geneall.net/2762/pessoas.php?id=1074598>, acessado em 31/05/2013.- P. 187.

ter uma ríspida discussão com - então vigário da vila de Arroches, o padre Albano Monteiro de Sá, apenas por esse último lhe perguntar se ele fora à missa. Consta também que Mariz Sarmiento utilizaria de seu poder como secretário de governo para perseguir pessoas que fossem vistas “frequentando os Sacramentos, [a] ouvir Missa todos os dias, e [a] assistir a Via Sacra, e as Mizere, que pela Quaresma costuma fazer nesta Matriz [da Vila de Fortaleza] o Reverendo Vigario desta Freguezia”. Segundo o denunciante, para “se-merecer o seu favor, e proteção, não he preciso mais, do que chamar altamente (...) contra estes santos exercícios espirituaes”. Junta-se a essa denúncia um terceiro delito, que era a posse de livros proibidos. Seriam eles os títulos *Philosophie Du bon sens* (1746) do Marquês D’Argens e *L’Antiquité dévoilé par ses usages* (1768), de Nicolas-Antoine Boulanger. Todos, segundo o denunciante, “o denunciado houve da livraria do Bacharel Manoel Leocádio Rademaker, hoje ouvidor e corregedor da Comarca da Parahiba”³⁹. Por fim, o padre Antônio José Cavalcante denuncia sacrilégios e blasfêmias cometidas por Mariz Sarmiento. Disse que Mariz Sarmiento “teve o despejo de jactar-se, que indo a Matriz da Villa de Aronches confessar-se com o Padre Angelo Gomes de Jezus para satisfazer o preceito quadregesimal [no] anno de 1801, antes, e depois da confissão, e comunhão commettera o gravíssimo peccado da molice com hum índio parvulo da caza do mesmo Padre.” E termina com a quinta acusação, dizendo que, quando o denunciado passara em frente a uma igreja na Vila de Aracati, diante de várias pessoas, vendo a “figura de huma Pomba” que havia na dita igreja e que representava “a Terceira Pessoa da Santissima Trindade para os cultos, e adoraçoens dos fieis, começou a chamar a hum seu Cavallo de Russa Pombo o seu Espirito Santo.”⁴⁰.

O vigário Miguel de Albuquerque também escreveu a Nicolau Gomes Xavier, um comissário do Santo Ofício, em fevereiro de 1791, denunciando haver uma espécie de trama de alguns libertinos contra si. Segundo ele, “vivendo a cinco anos no sertão de Piuhy”, nas Minas Gerais, denunciava “gentes libertinas” da região, muitas pessoas incertas, em sua maioria sequer nomeadas, que tinham condutas como não se confessarem e viverem em mancebia. Elas, ademais, teriam se “mancomunado” para denunciar dar falsos testemunhos contra o referido vigário por cometer o delito de solicitação com uma mulher e de ser sigilista⁴¹. Também em 10 de junho de 1806, no Brasil, mas precisamente na capitania do Rio

³⁹ IAN/TT. Inquisição de Lisboa, Processo nº 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Fls. 2-3.

⁴⁰ _____. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmiento. Fl. 3v.

⁴¹ Os únicos nomeados pelo padre na carta denúncia foram Antônio da Silva, qualificado na denúncia por libertino e viver em mancebia “a alguns anos” (não especifica quantos) e Manoel Machado Parreiras, IAN/TT. Processo 13641, cx. 1577. Correspondência recebida do padre Miguel de Albuquerque. Fl. 1.

Grande do Norte, o padre José Dias Pereira fez denúncias contra o antigo capitão mor e governador da referida capitania Lopo Joaquim de Almeida Henriques, em carta datada de Pernambuco. Segundo o padre, Lopo Henriques teria dito às filhas do então falecido capitão da infantaria José da Costa uma “proposição escandalosa”, segundo a qual a “bula cruzada é peta”, “só papel”, e as persuadira para “não se afligirem por falta de bula”, porque “ele daria a elas quantas bulas quisessem”. O padre José Dias Pereira também acusou Lopo Henriques de açoitar indignamente um jangadeiro em frente à matriz de São José de Mipubu no dia da “instituição do santíssimo sacramento”. Afirmou em sua denúncia haver denunciado Lopo Henriques ao vigário Romualdo José Ornelas, que por sua vez também foi apontado pelo denunciante como cúmplice de Lopo Henriques ao lado de várias outras pessoas, por ter impedido impedira que a diligência contra Henriques tivesse prosseguimento. De fato, não encontramos qualquer indício de que tenha ocorrido qualquer averiguação, quanto mais alguma sentença⁴². Em outro documento, datado de julho de 1806, consta que, em outubro do ano anterior, o mesmo padre José Dias Pereira havia denunciado Lopo Henriques ao Santo Ofício. Nesse documento, não assinado, é mencionada a posição política de Henriques, “alvo de muitas calúnias e mal entendidos”. Ordenou-se que se designasse um vigário local para que fossem feitas diligências⁴³. Na carta mencionada anteriormente, por sua vez, o padre João Dias afirma que o vigário Romualdo José Ornelas teria averiguado as denúncias de ofensas à bula cruzada somente com pessoas conhecidas do delato Lopo Rodrigues, com intenção de protegê-lo.

Nos casos de Lopo Henriques e Francisco Luiz de Mariz Sarmento, devemos considerar haver uma relação desigual de forças, visto que ambos ocupavam cargos importantes quando das respectivas denúncias. Por sua vez, nos dois casos – e nesse ponto também podemos incluir o vigário Miguel de Albuquerque – há indícios de que os libertinos, em algum momento, poderiam tramar contra os sacerdotes. Nesse ponto, devemos levar em conta a dessacralização do sacerdote, a que nos referimos no início desse capítulo. O sacerdote, figura importante dentro de uma comunidade na Idade Moderna, teve sua própria posição afetada após as Reformas pombalinas, uma vez que ela se tornou menos prestigiosa e mais circunscrita aos limites impostos pela Coroa. Em dois casos de libertinos, de origem francesa, apresentados ao Santo Ofício, vemos também uma tópica que apareceu nas denúncias contra os estudantes coimbrãos companheiros de Morais e Silva, em cujas

⁴² IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Processo 0061.00008. Denúncia do padre João Dias Pereira, no Brasil. Fls. 1 e 2.

⁴³ IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Processo 16027, cx. 1619. Denúncia contra Lopo Joaquim de Almeida Rodrigues. Fls. 1 e 1v.

proposições aparece uma ideia de que o culto religioso das Igrejas, das religiões instituídas, seria falso, artificioso, feito somente por propósitos materiais.

No ano de 1755, o clérigo de prima tonsura Aleixo Escribot, francês, que ainda era mestre de línguas latina e francesa, pediu audiência à Inquisição de Lisboa para confessar algumas culpas. Afirmou ter 25 anos e ter nascido no marquesado de Chamonix, reino da França. Das culpas que apresentou, Aleixo Escribot disse que fora criado na fé católica por seus pais, mas nos dois anos e meio em que vivia em Lisboa, até então, tinha “esfriado na fé” a ponto de “perder o temor de Deus por cegueira sua, ou Corrupção dos Costumes” e passou a “ter duvida em muytos Misterios” da fé, tais como a:

(...) existência do Purgatório, imaginando, ou tendo para si que podia ser uma invenção artificiosa, que se inventara para enriquecer a Igreja à custa dos povos: [E também] No Juramento da Penitência, que lhe parecia uma invenção humana e inútil à Salvação das almas⁴⁴.

Também na apresentação e confissão de adido militar francês Pedro Manuel Bernes, de trinta e dois anos, em 1795, observamos afastamento similar ao confessado por Aleixo Escribot quarenta anos antes em relação aos sacramentos do catolicismo. Bernes disse que, estando fazia pouco mais de um ano em Lisboa, viveu na mesma liberdade em que dizia estar vivendo havia muito tempo, sem nunca se chegar aos sacramentos da Igreja, algo que se repetia desde que fez a primeira comunhão. Essa primeira comunhão, Bernes disse ter feito entre os quatorze e quinze anos, sem nunca mais comungar ou se confessar até a data da apresentação “sem que fosse seu ânimo, nos primeiros anos”, se separar da Igreja. Porém, prosseguiu Bernes, “movido unicamente pelo espírito da libertinagem em que vivia haverá dez ou doze anos”, mesmo sem se confessar ou comungar, persuadiu-se de que “ainda que ele era uma obra de Deus e estava persuadido de sua recompensa, e do castigo que ele havia de dar aos bons e aos maus, e que era contra as suas ideias um Deus justo dar castigo”. Ainda declarou ter o costume de disputar em matérias de religião com sacerdotes somente para enfurecê-los. Declarou também que procurou “livros dos heresiarcas para se firmar nesta opinião, e que isto não era mais do que um produto das conversações, que na sua mocidade tinha com gente moça naturalmente amantes todos da liberdade da Religião”⁴⁵.

⁴⁴ (...) existência do Purgatorio, imaginando, ou tendo para si que podia ser huma invenção artificiosa, que se inventára pára enriquecer a Igreja à custa dos povos: No Juramento da Penitência, que lhe parecia ser huma invenção (?) humana e inútil a Salvação das almas. IANTT, Inquisição de Lisboa. Processo 1900. Processo de Aleixo Escribot, francês de nação. Fl. 3v.

⁴⁵ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9744. Apresentação e confissão de Pedro Manuel Bernes.

Lopo Rodrigues e Mariz Sarmiento, no Brasil, no início do oitocentos, mais os dois apresentados de origem francesa, Bernes e Escribot, respectivamente em final e meados do setecentos, mostram uma gama variada de proposições. Em algumas delas, há evidências de leitura de livros proibidos, noutras não. Em todas, há uma relação de pouca reverência com a Igreja, com os preceitos do catolicismo e, por vezes, com o clero. Vê-se igualmente algum tipo de sociabilidade entre os acusados de libertinagem, em número menor e menos documentado do que o dos estudantes de Coimbra. Dessa forma, algumas lacunas são inevitáveis. Entretanto, recorrendo-se a alguns trabalhos a respeito dessas sociabilidades e pensando-se em como elas afetariam o Antigo Regime, podemos conjecturar, de uma maneira menos imprecisa, a respeito de alguns pontos cegos desses documentos.

Robert Darnton analisou aquilo que considerou um “iluminismo mais rarefeito e banalizado⁴⁶” através das chamadas boemias literárias. Segundo Darnton, ao longo do século XVIII, houve uma mudança no estatuto do escritor, que passava por um processo em que deixava paulatinamente uma posição aristocrática, em que o ato de escrever e publicar suas obras era um privilégio, para o estabelecimento do “escrever como profissão”. Dessa forma, surgiram condições, às vésperas da Revolução Francesa, para que aparecesse uma classe de “subliteratos”, que muitas vezes escrevia na clandestinidade, sem as licenças oficiais. Ao mesmo tempo, os *philosophes*, tais como Voltaire, Montesquieu, D’Holbach, começaram a formar uma espécie de *establishment* do Iluminismo, uma institucionalização desses autores do Alto Iluminismo em torno de suas posições privilegiadas, cada vez mais dependentes de licenças de instâncias das mais conservadoras do Antigo Regime⁴⁷. O espaço para o radicalismo das Luzes, dessa forma, ficou quase que restrito a um *underground*, formado por subliteratos que se ocupavam em vender suas obras para sobreviver, fugindo das autoridades que lhes confiscavam obras ou os prendiam, ao mesmo tempo que eram rechaçados pelo Alto Iluminismo como responsáveis por uma produção de mau gosto. Mas, de acordo com Darnton, na produção desses subliteratos, surgiu a aversão às estruturas do Antigo Regime, essencial para a revolução.

Foi nas profundezas do submundo intelectual que esses homens se tornaram revolucionários. Ali nasceu a determinação jacobina de exterminar a aristocracia do pensamento⁴⁸.

⁴⁶ DARNTON, Robert. Boemia literária e Revolução. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. P. 14.

⁴⁷ _____. Boemia literária e Revolução, p. 25-26.

⁴⁸ _____. Boemia literária e Revolução, p. 31.

Assim, conforme a tese de Darnton, se espalhou pela França, através de libelos difamatórios, pornografia, sátiras, notícias falsas e panfletos imagens de uma aristocracia degenerada, impotente e corrupta, ao mesmo tempo em que se difundia, com uma linguagem simples e, muitas vezes, grotesca que fazia parte das publicações dos subliteratos, os debates da Ilustração⁴⁹.

Em um ensaio que tem como tese central de que o ato e processo de ler os livros filosóficos, especialmente os romances, habilitaram os luso-brasileiros a fazer a apropriação filosóficas deles, expressando, muitas vezes, a criatividade dos leitores, Luiz Carlos Villalta constatou, analisando processos inquisitoriais referentes aos estudantes de Coimbra, que estes estudantes formaram uma espécie boemia literária entre o final do século XVIII e início do XIX, caracterizada pela troca de livros, leitura em voz alta e debates. Entre os arquivos da Inquisição, encontram-se algumas evidências dessas práticas de leituras. Tais práticas indicam também que alguns livros serviriam como inspiração para a formulação de proposições heréticas, assim como a sua justificação quando eram proposições que partiam de ideias anteriores. Segundo Villalta, as proposições documentadas pela Inquisição que se referem aos estudantes de Coimbra nesse contexto mostram que algumas ideias heterodoxas provavelmente surgiram da articulação entre debates orais, conversas e discussões com outros estudantes, e os livros, serviram, em inúmeras vezes, para dar suporte ou ainda dar um ar de erudição a certas proposições heréticas. E em casos como os das traduções feitas pelo lente José Anastácio da Cunha, cujas traduções de versos do inglês e francês circularam entre várias pessoas de seu convívio em Valença, como indica o denunciante que sabia um dos poemas por ele traduzidos de cor, os livros desempenharam, em determinados contextos, um papel menor em relação aos manuscritos, debates e transmissão oral⁵⁰.

Ana Cristina Araújo observa que a boemia formada em torno do círculo estudantil de Coimbra, do qual fizeram parte José Anastácio da Cunha, Antônio de Moraes e Silva e Francisco de Melo Franco, por exemplo, “organizado em torno de activos propagandistas do pensamento de Rousseau e dos enciclopedistas franceses”, formaram-se outros meios informais de convívio e discussão de ideias que despontam em Lisboa, no Porto, na América portuguesa e noutros locais do mundo luso-brasileiro, conforme documentam alguns processos inquisitoriais da época e outras fontes de caráter memorialista. A autora vê nesse processo de formação de sociabilidades ilustradas no mundo luso-brasileiro os primórdios do

⁴⁹ _____. Boemia literária e Revolução, pp. 37-47.

⁵⁰ VILLALTA, Luiz. Carlos. Montesquieu's Persian Letters and reading practices in the Luso-Brazilian World, pp. 119-141.

que poderia ser a formação de uma opinião pública, conforme categoria sistematizada por Jürgen Habermas⁵¹. Ana Cristina Araújo, dessa maneira, identifica um processo de difusão de valores da ilustração no mundo luso-brasileiro a partir de “núcleos de propagandistas” como os estudantes da Universidade de Coimbra contemporâneos a José Anastácio da Cunha semelhante ao analisado por Venturi, segundo o qual o Iluminismo se difundiu na Europa, primeiramente, cosmopolizando-se os ideais republicanos ingleses a partir, por exemplo, das universidades e em um segundo momento, precisamente com a difusão e propaganda da *Encyclopédie*, na segunda metade do Setecentos, através de sociedades maçônicas, academias de ciências, academias de literatura, entre outros⁵².

Francisco Luiz de Mariz Sarmento, pela denúncia feita ao Santo Ofício pelo padre Cavalcante, além de todas as proposições e blasfêmias, compartilhava livros em uma livraria Manoel Leocádio Rademaker, corregedor da comarca da Paraíba e protegia outros libertinos usando de sua posição política. No segundo ponto, a denúncia se aproxima bastante das duas, especialmente da segunda, feitas contra Lopo Joaquim de Almeida Henriques, feita pelo padre João Dias Pereira, no Rio Grande do Norte, em 1806. Seriam indícios de que se formava alguma boemia literária ou uma opinião pública na América portuguesa, nos contextos do Ceará e Rio Grande do Norte, no início dos oitocentos? Ou que nos mesmos contextos, essa boemia também fez papel de corrosão de valores do Antigo Regime? Pelo menos nesses dois casos, a documentação não é suficiente sequer para uma conjectura nesse sentido, embora possa se inferir que era perfeitamente possível haver algo similar em um nível bastante limitado, em ambos contextos. Em Pedro Manuel Bernes, em que o apresentado confessa ter procurado por livros dos heresiarcas (que poderiam ser perfeitamente pensadores da Ilustração), mas que fundamentava suas proposições em conversações que tinha “com gente moça naturalmente amantes todos da liberdade da Religião”, vemos que o debate e a transmissão oral tiveram importância, segundo sua confissão, na fundamentação de suas proposições. No caso de Aleixo Escribot, em sua apresentação, essas mesmas sociabilidades não são notadas, mas a apropriação herética das obras proibidas e dedução a partir delas de

⁵¹ Definindo-se a opinião pública como sendo uma opinião submetida às leis imanentes de um público de pessoas privadas fazendo uso de sua razão, em que há um fórum constituído por homens livres pelo uso de sua razão, sendo a liberdade entendida como um privilégio da natureza humana, anterior à sociedade e contrária a todas as formas de despotismo. Dessa maneira, conforme explica Ana Cristina Araújo, no sentido que coloca no ocaso do Antigo Regime português, a ‘opinião pública’ que se forma é restrita ao que a autora denomina como ‘espaço indefinido da República das Letras’, onde os ‘espíritos esclarecidos’ que nela são iniciados assumem uma posição de porta-vozes do povo, e não parte dele, o que separa a ideia de opinião pública, dentro desse contexto, de algum tipo de opinião popular. C.f. ARAÚJO, Ana Cristina: ‘O filósofo solitário’ e a esfera pública das Luzes. In: Estudos em Homenagem a Luís Antônio de Oliveira Ramos. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, Pp. 197-210. Pp. 199-202 e 207.

⁵² VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo, pp. 129-134 e 232-240.

proposições heréticas e críticas em relação à ortodoxia, seja essa informação acontecida de fato ou ainda um subterfúgio para se escapar das malhas inquisitoriais.

3.4 Regulares e confessores

Outro aspecto de grande relevância que observamos nas proposições registradas nessa documentação referente aos libertinos, é que, em algumas situações, a defesa da tolerância religiosa remete a uma tópica importante da Ilustração, que é a da utilidade, ou falta dela, do clero, em especial, o regular. Além disso, a recusa aos sacramentos, por vezes, é sustentada a partir de apropriações heterodoxas de máximas iluministas.

Inácio José Aprígio da Fonseca e Galvão, estudante da Universidade de Coimbra no 2º ano de medicina, natural de Pernambuco e morador em Coimbra, de 19 para 20 anos de idade, em confissão datada de fevereiro de 1786, afirmou ter praticado libertinagens na presença de José Bonifácio de Andrada e de José Álvaro Coelho Branco da Sousa Bento. Entre as libertinagens, afirmou ter visto José Bonifácio de Andrada e José Álvaro Bento dizerem que o “mistério da Santíssima Trindade era falso, pois que repugnava à razão a noção de divindade”, e também diziam “sobre a nossa alma, negando-lhe a imaterialidade e, por consequência, a imortalidade”. Afirmavam ainda que o “monaquismo é danoso à sociedade”, metendo-o a ridículo por ser “contrário aos fins da criação”. Negavam a divindade de Jesus Cristo, a virgindade de Maria, a necessidade de se confessar e diziam não haver pecados. Inácio Aprígio da Fonseca afirmou que ouviu a todas essas proposições, mas, “por lhes agradar, mostrava aprovar, se bem que nunca me deixasse persuadir do q[ue] elles diziam, que vem a ser”⁵³. José Antônio da Silva, acusado de libertinagem e defensor do tolerantismo analisado no capítulo anterior, também demonstrava aversão aos frades. Conforme denúncia, “tinha ódio, e raiva a clérigos, e frades, e que não falava a hum Irmão, que tinha [,] pelo so motivo de ser Frade”⁵⁴. Tanto nas proposições denunciadas por Aprígio da Fonseca quanto no ódio declarado por José Antônio da Silva, observamos uma tópica presente na Ilustração que toca a utilidade dos clérigos regulares. Em Portugal, D. Luís da Cunha, no *Testamento político* (1748), refletiu a respeito das razões que levaram Portugal a se apequenar diante das grandes nações europeias. No seu entendimento, elas consistiram em um conjunto de fatores ao qual denominou *sangrias*. A primeira dessas *sangrias* é, precisamente, “a muita gente, que de ambos os sexos entra nos conventos, porque comem e não propagam”. Na visão de D. Luís

⁵³ IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Processo 13556. Confissão de Inácio Aprígio da Fonseca. Fls 1 e 1v.

⁵⁴ IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Processo 13365. Processo de José Antônio da Silva. Fl. 4v.

da Cunha, o excesso de frades e freiras destruía e despovoava o Reino de Portugal já que esses regulares renunciavam o mundo, não procriavam, não trabalhavam para o país e não povoavam o reino com sua prole. A solução que D. Luís da Cunha prescrevia, ou melhor, a “a melhor e mais fácil atadura que se lhe poderia pôr” nessa *sangria* nada mais era que “ordenar que os (...)prelados não recebessem nem mais frades [e] nem mais freiras, até se reduzirem ao número que as suas instituições lhes arbitram, para se poderem sustentar com rendas que lhes deixarem⁵⁵. Ana Cristina Araújo, ao analisar a trajetória intelectual de Antônio Nunes Ribeiro Sanches, nota um forte anticlericalismo, especialmente a partir da década de 1760, vincado no deísmo de tradição britânica e em sua campanha anti-inquisitorial e “condicionado pelo eco da querela antijesuítica”, o que influencia também a sua opinião a respeito do clero regular, no âmbito geral. Ribeiro Sanches, de acordo com Ana Cristina Araújo, acreditava ser incompatível com seu projeto de modernidade para Portugal “o espírito de superstição que caracterizava a mentalidade cristã velha nacional”, que era um “fator de ruína dos costumes e das virtudes morais dos povos”, “suportado por exames de frades, bulas, dispensas e indulgências” e incluía como fator dessa mentalidade supersticiosa “os males sociais resultantes de tantos arcos de triunfo de ócio”, que eram, para Sanches, os conventos⁵⁶. D. Luís da Cunha e Antônio Nunes Ribeiro Sanches, em seus pronunciamentos a respeito dos frades, exemplificam uma visão marcadamente negativa do clero regular, toca em dois tópicos importantes dos debates da ilustração: a utilidade e a preservação da vida.

Em *Cândido*, de Voltaire, há uma crítica mordaz, em uma das passagens, a respeito do clero regular, na descrição feita do convento e da condição de frade feita por um personagem. Na referida passagem do romance, dentre as inúmeras errâncias das personagens, Cândido chega a Veneza. Na cidade italiana, ele e seu companheiro de viagem, Martinho, continuavam discutindo. Cândido era ainda influenciado por seu mestre Pangloss, para quem o mundo era o melhor dos mundos possíveis. Já Martinho, pessimista, insistia em tentar provar a Cândido que havia pouca virtude e felicidade na face da Terra. No intercurso de uma das disputas entre os dois, Cândido tentou provar a Martinho que havia visto duas pessoas felizes, ao ver um casal na praça de São Marco. Cândido apostou que ambos eram felizes, e Martinho, o contrário. Ao abordá-los, de forma a tentar ver quem venceu a aposta, para a surpresa de Cândido, a moça era a antiga criada de sua amada Cunegundes, na época anterior a todas às suas insólitas viagens começarem. Paquette, a moça que era a antiga criada, ao reconhecer

⁵⁵ CUNHA, Luís da. Testamento político, ou carta escrita pelo grande D. Luiz da Cunha ao Senhor Rei D. José antes do seu governo. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. P. 71.

⁵⁶ ARAÚJO, Ana Cristina. Ilustração, pedagogia e ciência em Antônio Nunes Ribeiro Sanches. *Revista de História das Ideias*, volume 5 (1984). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Pp.385-386.

Cândido, contou todas as desgraças de sua vida: fora seduzida por um franciscano, viveu como amante de um médico cuja esposa, ciumenta, lhe batia diariamente, foi para a cadeia, entre outros infortúnios. Cândido ainda insistiu na aposta, já que o rapaz, dentre os dois, poderia ainda ser uma pessoa feliz. É nesse ponto que entra uma crítica de Voltaire contra o clero regular. O rapaz era um monge, que se identificou como Irmão Giroflée. Quando Cândido lhe indagou, dizendo que ele deveria estar muito feliz com sua condição de teatino, Giroflée respondeu:

Eu desejaria que todos os teatinos estivessem no fundo do mar. Cem vezes fui tentado a atear fogo ao convento, e fazer-me turco. Meus pais me obrigaram, na idade de quinze anos, a tomar este detestado hábito, para deixar maior fortuna a um maldito primogênito que Deus confunda! A inveja, a discórdia, o rancor, habitam no convento. É verdade que preguei alguns maus sermões que me valeram algum dinheiro, de que o prior me rouba a metade: o resto me serve para sustentar raparigas. Mas, quando entro à noite no mosteiro, tenho vontade de quebrar a cabeça contra as paredes do dormitório; e todos os meus confrades estão no mesmo caso⁵⁷.

A condição dos clérigos regulares, como indicam essas obras, muitas vezes foi duramente criticada pelos ilustrados, como Voltaire ou D. Luís da Cunha, seja por ganharem seu sustento sem trabalhar, via esmolas, ou por não serem clérigos por vocação, além da não naturalidade de seus votos de celibato. Ainda que não haja referência a leituras desses ilustrados nos processos de José Antônio da Silva e das denunciadas por Aprígio da Fonseca, as proposições denunciadas indicam que os pontos levantados nas obras de Voltaire e D. Luís da Cunha não lhes eram estranhos, mais precisamente aquela segundo a qual os regulares eram incompatíveis a preservação da vida e a utilidade, valores da ilustração. Uma definição de “preservação da vida” como um valor iluminista encontra-se em Paul Hazard, que a associa à preservação contra a doenças e ao apreço às novas tecnologias e facilidades da vida, e também ao ideal da felicidade, de acordo com os valores da ilustração, definida como realizações da vida pessoal e coletiva, em contraposição à providencialista, realizável no além túmulo⁵⁸. Da mesma forma, a ideia da utilidade, que perpassa algumas discussões iluministas, traz consigo o princípio de que os conhecimentos têm de ser úteis à humanidade, opondo-se à mera curiosidade e a teoricismos estéreis⁵⁹. O clero regular, conforme esses valores, foi muitas vezes reputado como inútil por não produzir nada que fosse proveitoso ao coletivo. É possível

⁵⁷ VOLTAIRE, *Candido ou o otimismo*. s/c: Ed Ridendo Castigat Mores, 2002. P. 149.

⁵⁸ HAZARD, Paul. *La pensée européenne au XVIIIe siècle*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1979, 470 pages. 1^{re} édition : Boivin et Cie, Paris, 1946. Édition complétée le 15 août 2005 à Chicoutimi, Québec. Pp. 23-32.

⁵⁹ BLANCO MARTINEZ, Rogelio. *La Ilustración en Europa y en España*. Madrid: Ensayo Ediciones Endymion, 1999. P. 88.

que tais impressões tenham norteado as proposições contra os votos dos clérigos nas proposições de José Antônio da Silva e nas mencionadas por Aprígio da Fonseca.

Devemos acrescentar dois aspectos, a fim de salientar uma particularidade do pensamento português a respeito do clero regular. Primeiramente, em comum com todo o universo católico, a questão da qualificação do clero, tema importante desde o tempo das Reformas. Não foi incomum, entre os pensadores do século XVI, associar a dissolução, imoralidade e ignorância entre os clérigos à decadência da Igreja católica⁶⁰. A própria instalação dos tribunais do Santo Ofício, segundo parta da historiografia, ressalta um aspecto muitas vezes deixado de lado, que é a disciplina interna. Paolo Prodi destaca que, desde o século XII, as Inquisições, ainda que fortemente voltadas contra as heresias, também eram pensadas como instrumento para impor a disciplina interna, voltando-se contra a corrupção do clero e, sobretudo, contra a simonia⁶¹. Sobre a Inquisição portuguesa, Francisco Bethencourt destaca a jurisdição sobre a solicitação no ato da confissão, delito que supunha a violação do sacramento da penitência e cujo jurisdicionamento ao referido tribunal correspondia ao propósito de exercer um controle centralizado sobre o clero através dos tribunais da Inquisição⁶². Soma-se o fato de tópicos que ressaltam o fanatismo e ignorância do clero regular e sua propensão à corrupção aparecerem desde o século XVI, como em Damião de Gois, citado no primeiro capítulo e em Gil Vicente⁶³. Esses aspectos nos levam a considerar que as avaliações negativas feitas pelos ilustrados do século XVIII a respeito ao clero regular e também ao secular, muitas vezes, retomam críticas levantadas desde o século XVI sobre a atuação clerical na cristandade. Trata-se de uma retomada em que aspectos como ignorância, fanatismo e superstição ou a pouca preparação para o ofício são criticados em diálogo com alguns valores da Ilustração, como a utilidade, o pensamento científico e o experimentalismo. Verney, em sua Reflexão XL, sobre a Teologia, ressalta que os padres e frades portugueses não estão devidamente preparados para seu ofício e sequer para combater os hereges, já que seus estudos não são feitos diretamente na Escritura sagrada, por não aprenderem devidamente o latim e o hebraico, e por terem sido instruídos por métodos trazidos pelos

⁶⁰ Sobre esse assunto, ver: MULLET, Michael. A Contra-Reforma. Lisboa, Gradiva. 1984. P. 14; DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona: Labor, 1973. Pp. 193-199.

⁶¹ PRODI, Paolo. Uma história da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 94.

⁶² BETHENCOURT, Francisco. História das Inquisições, p. 31.

⁶³ A esse respeito, ver o capítulo CII da Crônica de D. Manuel, de Damião de Gois, além da carta de Gil Vicente ao rei D. João III, em 1531, analisada por Márcio Ricardo Coelho Muniz, em que Gil Vicente ressalta a ignorância dos regulares ao atribuir os tremores de terra ocorridos então em Portugal à Providência Divina, defendendo que os sismos não eram nada além do curso normal da natureza. C.f. MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. 1531: Gil Vicente, Judeus e a instauração da Inquisição em Portugal. *Contexto* (Vitória), Vitória, v. 7, 2000. Pp. 95-108.

jesuítas, materializados somente em glosas, silogismos e abstrações completamente estéreis. Segundo Verney, isso gera somente um discurso dogmático, baseado em repetições e deduções sem qualquer utilidade à Igreja e à República, já que o que se produz são argumentos frágeis e facilmente desmontáveis por qualquer herege⁶⁴.

O sacramento da confissão tem um papel importante nas sociedades católicas. Para além dos aspectos de controle moral e social exercido pela Igreja através da confissão obrigatória, Jean Delumeau atentou para a possibilidade de ver no procedimento da confissão auricular um importante elemento para que os homens tivessem conhecimento de sua própria vida e de seus atos. O autor afirmou que, apesar de se exigir do fiel a confissão explícita, a Igreja lhe concede, em troca, o perdão que o conforma e o mantém firme em suas pretensões de salvação. Fundamentado por uma documentação que envolve manuais de confissão e discursos teológicos, Delumeau considera que a confissão ampliou um discurso produtor de medo, culpabilizador e coercitivo, mas que propunha uma contrapartida, que seria o perdão. Segundo Delumeau, a Igreja quis conformar os fiéis atestando-lhes o perdão divino, mas em troca exigiu uma confissão explícita⁶⁵. Na documentação, várias críticas foram feitas a esse procedimento, como podemos ver em algumas proposições até aqui analisadas, como as de Rodrigo Sodré Pereira, ou de alguns heterodoxos que duvidaram do sacramento da penitência. Conforme discutimos no final do primeiro capítulo, existem alguns trabalhos, como o de Fernanda Schiavo Nogueira, sobre os estudantes coimbrãos processados pela Inquisição à época de Antônio de Morais e Silva, que mostram que tais refutações podem, em parte, ser lidas como apropriações heterodoxas de *Emílio*, de Rousseau⁶⁶. Em Portugal, uma obra importante a respeito da confissão é *Medicina Teológica* (1794), de Francisco de Melo Franco, em que se defendia a aproximação das funções de confessor e diretor espiritual em relação à de médico. O pecado, na perspectiva adotada na obra de Melo Franco, é menos um desvio moral do que propriamente uma patologia. Por isso, os pecados que, ao longo da obra, são ligados geralmente à incontinência em diversas matérias, devem receber um tratamento,

⁶⁴ VERNEY, Luís Antônio. Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal exposto em varias cartas, escritas pelo R.P. Barbadinho do Congregasam de Italia ao R. P. Doutor na Universidade de Coimbra. Valensa : Na Oficina de Antonio Balle, 1747. 2 vol. Pp. 60-86. Disponível em < <http://purl.pt/118>>. Acessado em 03/09/2014.

⁶⁵ _____. O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003.

⁶⁶ Mais especificamente, nas partes em que se nota uma oposição mais veemente às religiões reveladas, defendendo-se “religiões mais ajustadas à razão”, contrapondo-se a religião natural à criada pelos homens. C.f. NOGUEIRA, F. S. Apropriações heréticas e iconoclastas de ‘Émile’, de Rousseau, na perspectiva de um inventivo leitor luso-brasileiro: Antônio de Morais Silva (1779-1806). I Seminário Brasileiro sobre Livro e História Editorial, 2004, Rio de Janeiro. Anais do I Seminário Brasileiro do Livro e História Editorial, 2004. P. 7

ao invés de um castigo⁶⁷. Recorrendo à chave de leitura, discutida anteriormente, de Stuart Schwartz, segundo a qual os sentimentos religiosos de tolerância estavam próximos às dúvidas heréticas e às críticas à ortodoxia, é possível interpretar essa perspectiva mais branda e menos tributária da ideia da culpa sobre o pecado, empregada em *Medicina Teológica*, de Melo Franco, ou mesmo questionamentos mais veementes, como as proposições de Rodrigo Sodré Pereira, numa proximidade ao tolerantismo.

Por fim, vemos em uma carta remetida por Manuel da Silva Palermo de Aragão, sem data, ao inquisidor Manuel Estanislau Fragoso uma proposição tolerantista que sintetiza bem o que discutimos até o momento: uma defesa da tolerância religiosa em que se encontram elementos que remetem a uma religiosidade popular, um tanto “materialista”, no sentido de materializar o espiritual, combinada com outra, que pode ser facilmente interpretada como uma proposição deísta. O inquisidor Manuel Estanislau Fragoso foi aquele que deu a ordem para a prisão de Hipólito José da Costa e que era uma figura nuclear da Inquisição lisboeta no reinado de D. Maria I⁶⁸. Na referida carta, Aragão se queixava de ter recebido uma outra carta com “blasfêmias contra a religião cristã, as quais não conseguia repetir sem horror”. O denunciante estava persuadido que essa carta lhe havia sido enviada por um beneficiado da ordem de São Tiago, por ele identificado somente como Anastácio. Na dita carta, estava escrito, conforme denúncia, “uma narração histórica de blasfêmias”; ela trazia como anexo “um papelinho com uma proposição escrita que envolve um sentido duvidoso, pois podendo entender-se um sentido bom, também pode entender como máxima deísta”, ou “protestante, que negam a autoridade dos Concílios e do Sumo Pontífice”⁶⁹. No primeiro anexo, o que contém a “narração histórica de blasfêmias”, há o seguinte trecho:

Uma mulher disse que ela, desde menina, sabe que, no sacramento da Eucaristia, não está o que os homens dizem que está e que, por isso, ela, quando comungava, sempre que podia deixar de ser percebida, cuspiu fora a partícula e que, às vezes, até lhe fazia nojo engoli-la, mas que ela não tem declarado isto porque tem medo que os sacerdotes lhe façam mal, e que aquele que morreu crucificado no monte calvário era um profeta, e uma vez vindo ela de comungar, tirou da algibeira um lenço no qual trazia a partícula e mostrando-a⁷⁰.

⁶⁷ FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Teológica*. Ed. Giordano. São Paulo, 1994.

⁶⁸ MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa (1536-1821)*, p. 394.

⁶⁹ IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 15604, cx. 1612. Carta de Manuel da Silva Palermo de Aragão a Manuel Estanislau Fragoso. Fls. 1 e 1v.

⁷⁰ Hũa mulher disse que ella desde menina sabe que no sacramento da Eucharistia não está o que os homens dizem que está e que por isso ella quando comungava sempre que podia deixar de ser percebida cuspiu fóra a partícula e que ás vezes até lhe fazia nojo engolila mas que ella não tem declarado isto porque tem medo que os sacerdotes lhe fação mal, e que aquelle que morreu crucificado no monte calvario era hum profeta, e huã vêz vindo ella de comungar tirou da alzebeira hum lenço no qual trazia a partícula e a mostrando-a. _____, Anexo, s/n.

E no segundo anexo, o “papelinho”, com a seguinte proposição:

É sujeito só a Deus e ao próprio conhecimento o homem que excede os outros homens no conhecimento certo das verdades da salvação⁷¹.

Na primeira proposição, contida no primeiro anexo, a concepção religiosa que nega o imaterial se faz ver no nojo à hóstia, cuspidada pela mulher e também quando se diz que a última sabia, desde menina, que ali não estava o que os homens diziam que está, no caso, o corpo e o sangue de Cristo, que se transubstanciam na hóstia no sacramento da eucaristia. É uma concepção religiosa que lembra algumas já apresentadas até aqui, nos trabalhos de Carlo Ginzburg, Adriana Romeiro, Yllan de Mattos e Stuart Schwartz. Atendo-nos mais à tese desse último, segundo a qual esse tipo de concepção religiosa, em diversos aspectos, aproxima-se de uma defesa da tolerância religiosa e também de uma crítica geral à ortodoxia católica, colocadas no mesmo horizonte de crenças, torna-se possível interpretar as informações do fragmento como proposições que indicam uma defesa da diversidade religiosa, quando se iguala Jesus Cristo a um profeta e também quando se condena a coação religiosa, expressa na figura do medo inerente à situação de o padre fazer mal à mulher, caso saiba de sua relação com a hóstia.

No segundo fragmento anexado à carta, que Manuel da Silva Palermo de Aragão insiste ser da mesma letra que o fragmento anterior, há uma proposição que se pode facilmente se interpretar como deísta. Do papelinho, pode-se que só o homem só é sujeito a Deus e que a salvação é relacionada com o conhecimento alcançado por ele alcançando, uma máxima que remete ao pensamento ilustrado.

Em suma, observam-se nos processos analisados ao longo deste capítulo que, após as reformas empreendidas na governança pombalina que incidiram no estatuto do clero, ainda que isso não tenha implicado o completo afastamento da Igreja católica da vida pública, o que sequer foi objetivo dessas reformas, algumas posições de destaque ocupadas pela clerezia foram paulatinamente secularizadas, como, por exemplo, no âmbito da educação formal, dos estudos menores à universidade, e dos órgãos de censura, com a criação da Real Mesa Censória, em 1768. Concomitantemente a um abalo no prestígio do clero, um “contra efeito” dessas reformas, fez espalhar por Portugal e pela América portuguesa alguns núcleos, formados por algumas pessoas que foram acusadas de libertinagem à Inquisição. Em tais

⁷¹ Hé sугейто só a Deos, e ao seu proprio conhecimento o homem que excede os outros homens no conhecimento certo das verdades da salvação. _____. Anexo, s/n.

núcleos, defendiam-se proposições críticas à ortodoxia católica que muitas vezes concerniam à própria posição eclesiástica na vida coletiva. Atacavam-se os sacramentos, em especial a confissão auricular, mas também a missa, as imagens, santos, bulas e mesmo a condição do clero, especialmente o regular, considerado inútil. Essas proposições articulavam, muitas vezes, argumentos que eram fruto de uma leitura inventiva de autores da Ilustração, como Rousseau e Voltaire, mas também envolviam uma materialidade presente na religiosidade popular que remete a proposições documentadas pelo Santo Ofício desde o século XVI. Além disso, essas proposições traziam consigo ambições nem sempre muito concretas e mais difusas, que demonstravam uma insatisfação com a ortodoxia estabelecida sem, de fato, propor a sua extinção. E essas falas dialogavam, no horizonte de crenças, com defesas mais veementes da tolerância e da diversidade religiosas, ou ainda, com formas mais brandas de se viver a religião estabelecida, ora criticando a rigidez de seus preceitos, ora a própria centralidade do elemento religioso na vida coletiva.

4. Considerações finais

A tolerância religiosa é um tema recorrente na historiografia a respeito da época das Reformas e que articula dois temas caros à contemporaneidade, a questão da diversidade entre os credos, ponto que se relaciona também com a questão da coerção religiosa, e também os processos de secularização. Boa parte da historiografia produziu obras a respeito da tolerância religiosa relacionando-a ao que classicamente chamamos de formação dos Estados nacionais, no limiar da Idade Moderna. Além disso, especialmente na historiografia sobre o Brasil colonial, existem trabalhos de grande fôlego sobre uma religiosidade bastante específica do pensamento luso-brasileiro, além das relações entre a ortodoxia católica com escravos negros, indígenas, cristãos novos e outros grupos.

Nesta dissertação, optamos por historicizar as relações entre os diversos grupos religiosos, ao invés de delimitar e definir um conceito prévio do que é ou deixa de ser tolerância religiosa. Essa escolha se justifica por dois motivos. Primeiramente, uma delimitação conceitual muito rígida pode facilmente incorrer em proposições muito prescritivas sobre o que “deve ser” ou “deveria ter sido” uma relação entre dois credos distintos em determinado contexto, além de poder incorrer em anacronismos devido a imprecisões linguísticas das fontes. Além disso, esse tipo de análise tem um limite bastante claro, que é o de estar circunscrito aos debates eruditos, aos tratados de teólogos, filósofos, humanistas, entre outros, pois nas relações concretas entre os diversos grupos religiosos, cuja natureza é um tanto quanto fluida e de constantes debates e construções, torna-se bastante problemático delimitar-se um conceito de maneira muito precisa. Por outro lado, devido ao próprio tema do trabalho, não optamos por analisar o tema somente pelo viés da cultura popular. Buscamos entender a relação de complementaridade entre matrizes populares e outras discussões mais eruditas e letradas sobre o tema, presente nas falas dos libertinos que caíram nas malhas da Inquisição portuguesa a partir da segunda metade do século XVIII. Assim, a tolerância religiosa, que a contemporaneidade trata como um valor importante no campo de relações desejáveis dentro do ideal das democracias liberais, pode ser analisada sem se cair no paradoxo da auto-evidência, que segundo Lynn Hunt o torna um tema de constantes embates, disputas, formulações e problemas, como algo que explica a si mesmo por se tratar de algo óbvio e naturalizado. A tolerância religiosa, na perspectiva em que a analisamos, é um problema de constante discussão e objeto de disputas nas sociedades humanas, não sendo um dado auto-evidente, mas sim um problema de análise histórica.

Para analisar as ideias de tolerância religiosa na Ilustração, buscou-se dialogar com modelos teóricos que privilegiem uma geografia mais ampla das Luzes, ao invés de modelos que as centralizem excessivamente na França. Procurou-se também possibilitar que a Ilustração seja pensada dentro de sua diversidade, identificando-se em seu contexto particularidades que articulem realidades gerais com as locais e mais específicas. Essa perspectiva de Ilustração se faz fundamental para pensarmos a realidade luso-brasileira, muitas vezes colocada à parte do contexto da Ilustração.

A partir daí, analisamos 30 processos inquisitoriais referentes a libertinos, tipologia de delito ressignificada no vocabulário regimental da Inquisição portuguesa na segunda metade do século XVIII, abarcando uma gama vasta de comportamentos heterodoxos, dentre os quais localizamos defesas mais ou menos veementes da tolerância religiosa. Partimos da hipótese de que as Reformas pombalinas, iniciadas nos anos 1750, e continuadas ao longo do contexto conhecido como Reformismo Ilustrado, empreenderam medidas secularizadoras e em diálogo com os debates da Ilustração. Tais reformas afetaram estatutos, funções e posições da Inquisição e do clero no tecido social e, com isso, exerceram uma influência indireta na difusão de núcleos constituídos por libertinos, que, com suas proposições, atacavam a ortodoxia católica e, entre outros pontos, defendiam a tolerância religiosa,

Primeiramente, partimos de uma contextualização histórica do Santo Ofício, entre a sua fundação e a época conhecida como “Inquisição Barroca”. A fundação das Inquisições a um fanatismo religioso, particularmente forte na Península Ibérica, articula-se com o pensamento renascentista, com projetos que buscavam uma estabilidade em meio a um contexto de constantes irrupções. Apesar das resistências que ocorreram ao longo de sua história, as Inquisições se firmaram nas sociedades ibéricas na medida em que os ideais de pureza de fé se enraizavam. Em Portugal, esse enraizamento se deveu em muito à grande importância dos estatutos de limpeza de sangue, que, durante boa parte do século XVII, foram fundamentais para o acesso a cargos de destaque social. Dessa forma, delineou-se um ideal de pureza de fé que trazia consigo também ideais de pureza social, moral e política. Ao longo das Reformas pombalinas, e especialmente com o fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, importância desses estatutos de pureza de sangue entrou em declínio, e esse ideal de pureza foi deslocado a outros alvos que não os cristãos novos e suspeitos de judaizar, no caso, alcançando os já mencionados libertinos.

Ao longo das Reformas pombalinas, e especialmente com o fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos, importância desses estatutos de pureza de sangue entrou em declínio, como o que esse ideal foi deslocado a outros alvos que não os cristãos novos e suspeitos de judaizar, no caso, alcançando os já mencionados libertinos. As Reformas pombalinas – que, reiteramos, tiveram um caráter secularizante, não podendo ser confundido com laicizante – afetaram o Santo Ofício e instâncias como as da educação formal e, por conseguinte, o clero. De algum modo, tais reformas contribuíram para secularizar as instituições no mundo luso-brasileiro. Porém, de forma alguma elas pretenderam uma separação *ipso facto* entre Igreja e Estado ou tornar o Estado neutro em matéria de religião, que é que o significa, de fato, a laicização.

No caso da Inquisição portuguesa, eliminaram-se dispositivos como o segredo processual e os grandes autos de fé, que caracterizaram a Inquisição barroca durante, aproximadamente, os cinquenta anos anteriores à ascensão do Marquês de Pombal como ministro com plenos poderes no reinado do D. José I. Trata-se, como demonstrado, de dois dos mecanismos centrais para a “pedagogia do medo”, analisada por Bartolomé Bennasar, responsáveis por se difundir o terror entre os súditos das monarquias onde havia tribunais do Santo Ofício quanto aos mesmos tribunais de fé. Essas medidas, com efeito, fizeram parte de uma progressiva queda na repressão inquisitorial e, com elas, houve maiores espaços para que florescessem as ideias de tolerância religiosa entre os chamados libertinos. Cumpre ressaltar que o Regimento de 1774 tem alguns pontos muito próximos de discussões consideradas modernas à época, sobre o tema da justiça, as questões de tortura e os delitos de feitiçaria. Sobre o clero, as Reformas pombalinas afetaram seus espaços tradicionais, como as instituições de educação, dos Estudos Menores à Universidade de Coimbra, além da secularização da censura com a criação da Real Mesa Censória, em 1768, retirando-lhes alguns lugares de destaque sem, no entanto, os afastar absolutamente deles. Portanto, indiretamente, com a secularização, as Reformas pombalinas tornaram possível que ideias em defesa da tolerância religiosa tivessem uma mais ampla circulação e se difundissem em vários pontos e em vários núcleos do mundo luso-brasileiro.

A respeito dos libertinos, constatamos que alguns núcleos, como a própria Universidade de Coimbra, tornaram-se importantes na difusão de heterodoxias, formando-se neles sociabilidades que, em parte, lembram as boemias literárias, analisadas por Robert Darnton. Fora de Coimbra, há indícios de haver outras sociabilidades semelhantes em diferentes partes de Portugal e da América portuguesa, ainda que menos expressivas. Cumpre

reconhecer que as fontes são bastante fragmentárias a esse respeito. Várias das proposições heterodoxas documentadas sobre os libertinos situaram-se muito próximas de comportamentos que desafiavam o Santo Ofício, envolvendo fugas, depoimentos aparentemente combinados e procedimentos como os de atribuir suas proposições à leitura de livros defesos e a outros personagens já condenados pela Inquisição. Além disso, a defesa da tolerância religiosa nas falas desses libertinos, não raras vezes, partia de críticas e ataques diretos ao Santo Ofício. Por um lado, essas proposições dificilmente expressavam algum desejo mais concreto ou mesmo algum projeto de eliminar a Inquisição, sendo, na maioria dos casos, marcado por serem críticas difusas. Por outro lado, essas proposições contra a Inquisição estiveram bastante próximas, no campo das crenças e visões de mundo, na segunda metade do século XVIII, da dessacralização de instituições como a Inquisição e do *status quo* católico ortodoxo, articulando-se com defesas, algumas mais sutis e outras mais veementes, da tolerância religiosa. Por sua vez, não se pode dizer que esse tipo de comportamento seja uma novidade da Ilustração, anteriores às Luzes ou em documentos dos séculos XVI e XVIII, eles já se faziam notar.

Outro grupo de proposições defendia a tolerância religiosa a partir de críticas veementes contra os sacerdotes, particularmente o clero regular, os sacramentos (em especial, a confissão) e os símbolos sagrados. Nesse ponto, as proposições articulam-se à dessacralização do mundo mencionada anteriormente quanto ao Santo Ofício, mas também a certo clamor, presente nas falas dos libertinos, por uma religiosidade mais branda, com menos preceitos obrigatórios ou coerção em matérias de fé. Isso se deu na forma de críticas mais agressivas, expostas nas blasfêmias, e também nas mais eruditas, que se apropriavam de pontos presentes nos debates iluministas.

Nas proposições, fica evidente que não se trata de uma reprodução mecânica ou uma mera tradução e repetição dos argumentos da Ilustração. As proposições, normalmente, remetem a elementos de uma religiosidade já existente no mundo luso-brasileiro, onde havia certa secular materialidade, expressa nas reflexões sobre a existência do Paraíso, do Inferno ou do Purgatório, do sexo de Maria, de Cristo ou dos santos, da materialidade da alma, e onde havia também um questionamento sobre pertinência de alguns dogmas. Porém, nas proposições articula esse substrato cultural secular a algumas reflexões presentes em obras de Voltaire, Rousseau, D'Holbach e outros. Quanto a essa religiosidade popular, concordamos com a crítica de Giuseppe Marcocci à Stuart Schwartz e com as considerações de Yllan de Mattos, segundo os quais não se pode pensar que as referidas proposições fossem

absolutamente independentes e autônomas, pois a religiosidade popular é um terreno em que se encontra, nas palavras de Yllan de Mattos, “a mais fina teologia misturada ao mais sofisticado do grotesco¹”. Isso se dava devido a essa materialidade ter raízes nas reflexões sobre a vida cotidiana e sobre a realidade em diversos aspectos, negando, a princípio, as abstrações de uma cultura marcadamente erudita de um discurso teológico, mas também dialogando com essa cultura de forma a fundamentar algumas de suas crenças e cosmologias.

Dessa forma, a defesa da tolerância religiosa no Reformismo Ilustrado luso-brasileiro, por parte dos libertinos, teve como característica marcante apropriações, ressignificações e formulações originais, que dialogaram com os debates da Ilustração e que, ao mesmo tempo, também foram tributárias de um substrato religioso e cultural de origens anteriores ao estabelecimento dos tribunais do Santo Ofício em Portugal. Tal consideração faz coro à concepção de Todorov sobre as Luzes, de que elas não foram um período de inovação e, sim, de síntese de valores que já não eram estranhos à Europa e, posteriormente, a suas colônias, datando, pelo contrário, de séculos. Isso se faz ver no contexto luso-brasileiro, mais precisamente nas proposições dos libertinos do século XVIII, em que se nota uma articulação com alguns pontos presentes em falas heterodoxas desde o século XVI, como a proposição de que “cada um se salva na sua lei”, relacionando-os com ideias de Rousseau, Voltaire e outros pensadores da Ilustração. E essa defesa da tolerância religiosa se espalhou juntamente com o desgaste de instituições que constituíam os pilares das sociedades de Antigo Regime.

Por fim, ressaltamos a importância de se estudar a tolerância religiosa como tema histórico. Pouco antes de finalizar esse texto, lemos, no jornal *The Huffington Post*², uma manchete segundo a qual o atual papa, Francisco I, declarou que mesmo os ateus vão para o paraíso. Isso valeu algumas anedotas de pessoas que nos são próximas, fazendo uma comparação entre essa declaração e a proposição “cada um se salva na sua própria lei”, mote do famoso trabalho de Schwartz sobre a questão da tolerância religiosa no Atlântico Ibérico. Ao mesmo tempo, nota-se em diversos outros âmbitos um grande recrudescimento dos fundamentalismos religiosos, dos mais diversos credos, acirrando diversas hostilidades e alimentando diversos discursos de ódio. Chama a atenção o fato de que são realidades dentro do mesmo contexto, a contemporaneidade. Isso serve de indicativo para que se pense na

¹ MATTOS, Yllan. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. A Expansão: quando o mundo foi português. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. P. 151.

² “Pope Francis Says Atheists Who Do Good Are Redeemed, Not Just Catholics”. *The Huffington Post*, 22/05/2013. Disponível em: <http://www.huffingtonpost.com/2013/05/22/pope-francis-good-atheists_n_3320757.html>. Acessado em 18/12/2014.

tolerância religiosa não como projeto realizado, mas como um tema de constante debates e disputas, que precisa ser historicizado e melhor compreendido. Talvez questões levantadas pelos libertinos no século XVIII ainda possam ser retomadas, como a proximidade dos grupos religiosos na vida política ou a liberdade de escolha de uma religião ou outra, conforme a razão de cada indivíduo. A tolerância religiosa, analisada como tema histórico, não se mostra como um projeto finalizado, mas como algo continuamente construído.

5. Lista de fontes

5.1 Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo (documentos transcritos por mim ao longo da execução da pesquisa)

Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa. Processo 5636. Processo de Luiz Mourão.

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

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

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 2015. Processo de Antônio de Moraes.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 15275. Manuel Felix de Negreiros

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

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

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 16463, cx. 1625. Carta do Promotor Bernardo Figueiroa Barbudo Seixas sobre a ré Maria Madalena Salvada.

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

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 4070. Apresentação de José Caetano de Miranda.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13687, CX1578. Apresentação de Modesto Antônio Xavier.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13365. Processo de José Antônio da Silva.

IAN/TT, Inquisição de Coimbra. Processo 13367. Culpas de Manoel Galvão.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 12957. Processo de Doutor José Vieira Couto.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 15290, Cx. 1106. Correspondência de Francisco da Salvação Teixeira.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 18018, Auto de Justiça contra o dr. José Antônio do Couto.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. 038/0785. Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão Pará, Brasil. Denúncia contra Francisco José.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 1810. Processo contra Rodrigo Sodré Pereira.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 13.977, cx. 1582. Denúncias contra Francisco Luís de Mariz Sarmento.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 16027, cx. 1619. Denúncia contra Lopo Joaquim de Almeida Rodrigues.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 0061.00008. Denúncia do padre João Dias Pereira, no Brasil.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Inquisição de Lisboa. Processo 13556. Confissão de Inácio Aprígio da Fonseca.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 1900. Processo de Aleixo Escribot, francês de nação.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 9744. Apresentação e confissão de Pedro Manuel Bernes.

IAN/TT, Inquisição de Lisboa. Processo 15604, cx. 1612. Carta de Manuel da Silva Palermo de Aragão a Manuel Estanislau Fragoso.

5.2 Fontes impressas ou transcrições publicadas

AMARAL LAPA, José Roberto. Livro de visitação do Santo Ofício da Inquisição ao estado do Grão-Pará (1763-1769). 1ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

BAIÃO, Antônio. Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa. Volume II: Homens de letras e sciencias por ela condenados- Varia. Edição do Anuario do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1912. Capítulos III, *O Cavaleiro de Oliveira*, IV, *O Poeta Francisco Manoel do Nascimento* (Filinto Elísio), V, *José Anastácio da Cunha* e VI, *O dicionarista e gramático Antônio de Moraes Silva*. Pp. 53-132.

BECCARIA, Cesare. Dos delitos e das penas. S/l. Ed. Eletrônica: Ridendo Castigat Mores. Fonte digital: www.jahr.org

Bíblia católica online. Disponível em < <http://www.bibliacatolica.com.br/>>

COSTA, Hipólito José da. Narrativa da perseguição. Brasília, DF: Fundação Assis Chateaubriand, 2001.

CUNHA, Luís da. Testamento político, ou carta escrita pelo grande D. Luís da Cunha ao Senhor Rei D. José antes de seu governo. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

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

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

FRANCO, Francisco de Melo. Medicina Teológica. Ed. Giordano. São Paulo, 1994.

_____. Reino da Estupidez. Apresentação: Antônio Calado. São Paulo: editora Giordano, 1995. Coleção Memória.

GOIS, Damião de. Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel composta per Damiam de Goes, Diuidida em quatro partes.... - Em Lisboa: em casa de Francisco Correa, 1566-1567. Pp. 228-229. Disponível em <http://purl.pt/14704>

RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: *Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Víctor de Sá*, p. 83-91.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio, ou Da Educação. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

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

VERNEY, Luís Antônio. Cartas de Verney a Francisco de Almada e Mendonça. In: MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um 'iluminista' português do século XVIII... Carta 2 (25/12/1765). Apêndice III.

_____. Verdadeiro metodo de estudar, para ser util à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal exposto em varias cartas, escritas pelo R.P. Barbadinho do Congregasam de Italia ao R. P. Doutor na Universidade de Coimbra. Valensa : Na Oficina de Antonio Balle, 1747. - 2 vol. Pp. 60-86. Disponível em < <http://purl.pt/118>>.

VIEIRA, Antônio, padre. Notícias recônditas do modo de proceder de Portugal com os seus prezos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1821. Disponível no site da Biblioteca Nacional de Lisboa: < <http://purl.pt/6474>>.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. Candido ou o otimismo. s/c: Ed Ridendo Castigat Mores, 2002.

_____. Letres Philosophiques. *Sixième lettre: sur les presbytériens*. 1734. s/l. Disponível em http://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_philosophiques

_____. Tratado Sobre a Tolerância. São Paulo: Martins Fontes, s/c, 2000

6. Referências Bibliográficas

6.1 Artigos, capítulos de livros e comunicações

ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. Vozes da virtude: moralidade, religião e sociedade em Bayle e Rousseau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Número 21. Pp. 219-232.

ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação das elites no pombalismo In: _____. O Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000. Pp. 9-40.

_____. Ilustração, pedagogia e ciência em Antônio Nunes Ribeiro Sanches. *Revista de História das Ideias*, volume 5 (1984). Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Pp. 377-384.

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

AUERBACH, Erich. A ceia interrompida. In: Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Perspectiva, 1971. Pp.345-377.

ATALLAH, Claudia Cristina Azeredo. Luis Antônio Verney e as reformas culturais portuguesas: uma questão pedagógica. *Revista Vertices*, v.8, n. 1/3, jan./dez. 2006. Pp. 55-66.

BENASSAR, Bartolomé. La pédagogie du peur. In: L'Inquisition Espagnole: XV^e-XIX^e siècle. Collection Marabout Université. Hachete. Paris,1979. Pp.105-14.1

BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder. In: MATTOSO, José (dir.) História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Editorial Estampa 1993. Pp. 149-164.

_____. A Inquisição. In: Yvette Kace Centeno (coord.), Portugal: mitos revisitados, Lisboa: Edições Salamandra, 1993. Pp.99-138.

_____. Os Equilíbrios Sociais do Poder. In: MATTOSO, José (dir.) História de Portugal: No Alvorecer da Modernidade. Lisboa: Editorial Estampa 1993. Pp. 149-164.

BORGES, Juliano. A Dialética do Esclarecimento, de Thodor Adorno e Max Horkheimer. *Revista Estudos Políticos*, Número 2 – 2011/01. Pp. 103-106.

BOSCHI, Caio César. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. In: Achegas à história de Minas Gerais. Porto, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1994. Pp. 100-111.

COSTA, Emília Viotti da. A invenção do Iluminismo. In: A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina. COGGIOLA, Osvaldo (org.). Edusp, São Paulo. 1990. Pp. 31-45.

DALY, John S. Pertinácia: Heresia Material e Formal. 1999, trad. br. por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, <http://wp.me/pw2MJ-4a> de: “*Pertinacity: Material and Formal Heresy*”, <http://strobertbellamine.net/pertinacity.html>.

DINES, Alberto. A Inquisição como farsa. In: FRANCO, Francisco de Mello. Medicina Teológica. São Paulo: Editora Giordano, 1994. Coleção Memória. Pp. XX-XXII.

FELDMAN, Sérgio Alberto. Isidoro de Sevilha e o rei Sisebuto: a conversão dos judeus no Reino Visigótico. *Revista Brathair- Revista de Estudos Celtas e Gerâmicos*. 13 (2), 2013. Pp. 97-115

FERNANDES, Alécio Nunes. Da historiografia sobre o Santo Ofício português. *História e Historiografia*. Ouro Preto: Número 8, Abril 2012. Pp. 22-48.

FERNÁNDEZ, Luis Suárez. Los antecedentes medievales de la institución. In: BONET, Bartolomé Escandall; VILLANUEVA, Joaquin Pérez. História de la Inquisición em España y América. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Vol. I El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución. 1984. Pp. 249-266.

FLORENZANO, Modesto. Apresentação. In: VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP. EDUSC, 2003. Pp. 17-18.

FURTADO, Júnia Ferreira. Sedição, heresia e rebelião nos Trópicos: a biblioteca do naturalista José Vieira Couto. In: DUTRA, Eliana de Freitas; MOLLIÉ, Jean-Yves (orgs.). Política, Nação e Edição: Política, nação e edição: o lugar dos impressos na construção da vida política. Brasil, Europa e Américas nos séculos XVIII-XX. São Paulo: Anablume Editora. 2006. Pp. 69-86.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre”, de Natalie Zemon Davis. In: A Micro-História e outros ensaios. Tradução de Antônio Narino. Coleção: Memória e Sociedade. Lisboa: Difel, 1989. Pp. 179-212.

_____. Tolerância e comércio - Auerbach lê Voltaire. In: O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Pp. 112-138.

GORENSTEIN, Lina e CALAÇA, Carlos Eduardo. Na cidade e nos estaus: cristãos-novos do Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). In: Ensaio sobre Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-semitismo (homenagem à Anita Novinsky). GORENSTEIN, Lina e CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (organizadoras). 2ª edição. Associação Ed. Humanitas, 2005. Pp. 101-134.

GOUVÊA, Maria de Fátima S. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: FRAGOSO, J. et alli. (orgs.) O antigo regime nos trópicos. Rio de Janeiro: Civilização, 2001. Pp. 285-315.

JACOB, Margareth. The Nature of Early-Eighteenth-Century Religious Radicalism. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1, no. 1 (May 1, 2009): Disponível em: <http://rofl.stanford.edu/node/42> Acessado em 12/02/2015.

KAMEN, Henri. Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition. *Sixteenth Century Journal*, vol. 19, nº. 1. (Spring, 1988). Pp. 3-23.

MARCOCCI, Giuseppe. A Inquisição Portuguesa sob acusação: o protesto internacional de Gastão Abruñosa. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n.º 7, 2007, pp. 31-81.

_____. Review of ‘All can be saved: religious tolerance and salvation in the iberian atlantic world (Stuart Schwartz). *E-Journal of Portuguese History* online. Vol. 8, n. 1, 2010. Pp. 76-78.

MARTINS, Heitor. Inquisição e cristãos-novos by António José Saraiva. *Luso-Brazilian Review*. Vol. 7, No. 1 (Summer, 1970), pp. 87-90.

MATTOS, Yllan. ‘Me tome o Santo Ofício pelo cu’: injúrias populares, críticas e vocábulos da praça pública contra a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII). In: ASSIS, Ângelo de. Et al. A Expansão: quando o mundo foi português. Viçosa/Braga/Washington. S/Ed. 2014. Pp. 132-151.

_____. Os mil braços de um polvo: Justiça Eclesiástica e Inquisição no Grão-Pará, ação e funcionamento na segunda metade do século XVIII. In: MATTOS, Yllan de; MUNIZ, Pollyanna G. Mendonça (Orgs.). Inquisição e Justiça Eclesiástica. Jundiaí: Paco Editorial, 2013. Pp. 285-306.

MOTT, Luiz. Maria, virgem ou não? Quatro séculos de contestação no Brasil. Comunicação apresentada na 15.^a reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba, 23-26 de Março de 1986, Grupo de Trabalho “Sexualidade no Brasil”

_____. Pagode português. A subcultura gay em Portugal nos tempos inquisitoriais. *Ciência e Cultura*. V. 40, p. 120-139.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. 1531: Gil Vicente, Judeus e a instauração da Inquisição em Portugal. *Contexto* (Vitória), Vitória, v. 7, 2000. Pp. 95-108.

NEVES, Guilherme Pereira das. Do império Luso-Brasileiro ao império do Brasil. *Ler História*, Lisboa, (27-28). Pp. 75-102.

NEVES, Lúcia Bastos Pereira. Revolução: em busca de um conceito no Império Luso-Brasileiro (1789-1822). In: História dos conceitos: diálogos transatlânticos. João Ferez Junior, Marcelo Jasmin (organizadores). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Ed. Loyola, Iuperj, 2007. Pp. 129-140.

NOGUEIRA, F. S. Apropriações heréticas e iconoclastas de ‘Émile’, de Rousseau, na perspectiva de um inventivo leitor luso-brasileiro: Antônio de Moraes Silva (1779-

1806). In: I Seminário Brasileiro sobre Livro e História Editorial, 2004, Rio de Janeiro. Anais do I Seminário Brasileiro do Livro e História Editorial, 2004. Pp. 1-14.

NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros “afrancesados” na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes e Silva. In: A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina. COGGIOLA, Osvaldo (org.). Edusp, São Paulo. 1990. Pp. 357-371.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, Universidade de Lisboa: nº 4, 2004, pp. 151-182.

OUTRAM, Dorinda. What is the Enlightenment? In: OUTRAM, Dorinda. The Enlightenment: new approaches to european history. Cambridge University Press. 1995, Pp. 1-13.

PAIXÃO, Carlos Jorge. Positivismo Ilustrado no Brasil. *Revista Trilhas*, Belém, v.1, n.2, nov, 2000. Pp. 56-65.

PAIVA, José Pedro. Católico sou, não luterano: o processo de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572). In: SERRÃO, José Vicente. Damião de Góis: um humanista na Torre do Tombo. Lisboa: Instituto dos Arquivos Nacionais /Torre do Tombo, 2002. Pp. 20-42.

PANTUZZI, Sílvia. O Soldado de Cristo não vai à guerra. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. 01/11/2013. Disponível em < <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/retrato/o-soldado-de-cristo-nao-vai-a-guerra>>. Acessado em 11/04/2014

PIERONI, Geraldo. Profanadores do segredo: a Inquisição e os degredados para o Brasil-colônia. *Revista Varia História*. Departamento de História UFMG. Nº22.Belo Horizonte, 2000. Pp. 42-55.

RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. A Inquisição Pombalina. In: Sob o signo das Luzes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Temas Portugueses). Pp. 41-64.

_____. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. Pp. 173-188.

RANQUETAT JR, César. A laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Tempo da Ciência*, v.15, nº 30, 2008. Pp. 59-72.

RÊGO, Raul. Prefácio. In: RIBEIRO SANCHES, Antônio Nunes. *Christãos velhos e christãos novos em Portugal*: origem da denominação. Herdeiros de Raul Rêgo e Editora Sá da Costa. Lisboa, 2010. Pp; 7-19.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Tendências regalistas e episcopalistas nas bibliotecas de Coimbra do século XVIII. *Revista de história das ideias*. Vol. 10 (1988). Pp. 319-326.

ROSA, Teresa Cristina. O Iluminismo e a expulsão dos jesuítas do Império Português; as reformas pombalinas e o plano dos estudos menores. *Revista de História Regional*. Vol. 19 (2). Pp. 361-383.

ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. *Topoi*. V. 11. N. 20, jan.-jun. 2010, Pp. 172-188.

SANTOS, Georgina da Silva. De fio a pavio: a história da Inquisição Portuguesa revisitada. *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, 2014, v20. Pp. 1-7. Resenha de: MARCOCCI, Giuseppe & PAIVA, José Pedro. História da Inquisição Portuguesa (1536–1821). Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

SILVA, Alberto Moby Ribeiro da. O retorno do retorno de Martin Guerre: Natalie Davis, cinema e história. In: BARROS, José D'Assunção (org.). Cinema-História. Rio de Janeiro: LESC, 2007, p. 87-118.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a. 157, nº. 392, jul./set. Pp.497-592.

SOUZA, Maurício Rodrigues. O conceito de Esclarecimento em Horkheimer, Adorno e Freud: apontamentos para um debate. *Psicologia & Sociedade*; 23 (3): 469-476.

SKINNER, Quentin. O contexto da revolução huguenote. In: As fundações do pensamento político moderno. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Pp. 513-572.

TURCHETTI, Mario. L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes, avec un aperçue l'anonyme *De la concorde de l'Estat. Par l'observation des Edicts de Pacification* (1599). In: Michel Grandjean & Bernard Roussel (éd): *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes (1598)*. Genève: Labor et Fides, 1998. Pp. 93-114.

_____. Une question mal posée: Érasme et la tolerance. L'idée de Sygkatabasis. Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Tome LIII. 1991, nº 2. s/l. Pp. 379-395.

VILLALTA, Luiz Carlos. As imagens, o Antigo Regime e a “Revolução” no mundo luso-brasileiro (c. 1750-1812). *Escritos*. Fundação Casa Rui Barbosa. Ano 4, n.4, 2010. Pp. 117-168.

_____. As Imagens e o controle da difusão de ideias em Portugal no ocaso do Antigo Regime. In: blogue de História Lusófona | Ano VI | Março 2011. Pp. 33-80.

_____. As libertinagens e a ideia de Inferno em Portugal e no Brasil (1750-1805), conferência proferida no III Ciclo de Conferências Ciência nos Trópicos, no Arquivo Histórico Ultramarino, do IICT, em Lisboa, Portugal. 2008.

_____. Leituras Libertinas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Ano 48, v. 1. Jan/Dez. 2012. Belo Horizonte. Pp. 76-97.

_____. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1802). In: MEGIANI, Ana Paula Torres; ALGRANTI, Leila Mezan (Org.). O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Alameda/Fapesp/Cátedra Jaime Cortesão, 2009. p. 511-550.

_____. Montesquieu's Persian Letters and reading practices in the Luso-Brazilian World. In: PAQUETE, Gabriel. (Org.). Enlightened Reform in Southern Europe and its Atlantic Colonies, c. 1750-1830. Farnham: Ashgate, 2009, v., p. 119-141.

6.2 Livros, dissertações e teses

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. A Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985.

AMARAL, Catarina Costa d'. A invenção da tolerância: política e guerras de religião na França do século XVI. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ANDRADE, Breno Gontijo. A Guerra das Palavras: cultura oral e escrita na Revolução de 1817. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em história-UFMG, 2012.

ARAÚJO, Ana Cristina. Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas. Lisboa, 2003.

AZEVEDO, João Lúcio de. História de Antônio Vieira: com factos e documentos novos. Tomo segundo. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1920.

BAKTHIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Brasília; São Paulo: Editora UnB; Hucitec, 1987.

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

BENASSAR, Bartolomé. L'Inquisition Espagnole: XV^e-XIX^e siècle. Collection Marabout Université. Hachete. Paris, 1979.

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

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

BLANCO MARTINEZ, Rogelio. La Ilustración em Europa y em España. Ensayo Ediciones Endymion. Madrid, 1999.

BRAGA, Maria Luiza Braga. A Inquisição na época de D. Nuno da Cunha Ataíde e Melo (1707-1759). Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa. 1982.

BRAGA, Teófilo. História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução portuguesa, vol. III (1700-1800). Lisboa: Academia Real de Sciencias, 1898.

CARVALHO, Flávio Rey. Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772). São Paulo: Editora Anablume, 2008.

_____. Um Iluminismo Português? A Reforma na Universidade de Coimbra (1772). Dissertação de mestrado. Brasília, DF, UnB, 2007.

CASSIRER, Ernst. Filosofia do Iluminismo. 2ª ed. Campinas. SP. Editora Unicamp. 1994.

CHARTIER, Roger. As origens culturais da Revolução Francesa. Tradução: George Schlesinger. – Editora Unesp. São Paulo, 2009.

CONTRERAS, Jaime. El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia. Madrid: Akal, 1982.

DARNTON, Robert. Boemia literária e Revolução. Tradução: Luís Carlos Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DAVIS, Natalie Zemon. O retorno de Martin Guerre. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona: Labor, 1973.

_____. O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003.

DUPRONT, Alphonse. Qu'est-ce que les Lumières ? Edition Infolio. Paris:-Editora Gallimard, 1996.

FALCON, Francisco Calazans. A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993.

FERREIRA, Breno Ferraz Leal. Contra todos os inimigos: Luís Antônio Verney e o método crítico (1736-1750). Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da FFLCH-USP. 2009.

GINZBURG, Carlo. A Micro-História e outros ensaios. Tradução de Antônio Narino. Memória e Sociedade. Lisboa: Difel, 1989.

_____. O Queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro preso pela Inquisição. Tradução: Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

HABERMAS, Jürgen. Entre o naturalismo e religião: estudos filosóficos. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 2007.

HAZARD, Paul. La pensée européenne au XVIIIe siècle. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1979, 470 pages. 1^e édition : Boivin et Cie, Paris, 1946. Édition complétée le 15 août 2005 à Chicoutimi, Québec.

_____. O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing. Editorial Presença. Livraria Martins Fontes. Tradução: Carlos Grifo Babo. Lisboa, 1974.

HERCULANO, Alexandre. História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal, 8^a. ed. (ed. crítica preparada por David Lopes), Lisboa, Livraria Bertrand, s.d., 3v. Disponível no site da Biblioteca Nacional de Portugal em <<http://purl.pt/12110>>.

HESPANHA, Antônio Manuel. Imbecilias: As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Anablume, 2010.

HUIZINGA, Johan. Erasmus and the Age of Reformation. Ed. Harper Torchbook. London, 1957. E book. Produced by John Hagerson, Juliet Sutherland, David King, and the Online Distributed Proofreading Team at <http://www.pgdp.net>

HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos: uma história. Tradução: Rosaura Eichenber. São Paulo. Companhia das Letras, 2009.

ISRAEL, Jonathan. Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade (1650-1750). Tradução: Cláudio Blanc. Ed. Masdras. 2009.

KAFKA, Franz. O Processo. Tradução, organização e prefácio: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM (Coleção L&PM Pocket), 2006.

KAMEN, Henry. O amanhecer da tolerância. Tradução: Alexandre Pinheiro Torres. Editorial Inova Ltda. Porto, 1968.

_____. La Inquisición Española: una revisión histórica. Barcelona: Editorial Crítica, 1999.

KOSELLECK, Reinhard. Futuro e Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC-Rio, 2006.

LEA, Henry Charles. Historia de la Inquisición Española. Traducción: Angel Alcalá y Jesús Tobío. Edición y Prólogo: Angel Alcalá. Vol. III. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1993.

LEVINE, Alan. Introduction: the prehistory of the toleration and varieties of skepticism. In: LEVINE, Alan (ed.). Early modern skepticism and the origin of toleration: application of Political theory (series editor). New York, Oxford, Lanham, Boulder: Lexington Books, 1999.

LINS, Ivan. Erasmo, a renascença e o humanismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. (Coleção perspectiva do homem. Série Filosofia, 20).

LOPES, Luiz Fernando Rodrigues. Vigilância, distinção e honra: Inquisição e dinâmica dos poderes locais nos sertões das Minas setecentistas. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

MAGNOLI, Demetrio. História da Paz. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

MARCOCCI, Giuseppe e PAIVA, José Pedro. História da Inquisição portuguesa: 1536-1821. 1ª edição. A Esfera dos Livros, editora. Lisboa, 2013.

MARRAMAO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. 1. ed. São Paulo, Unesp, 1995.

MARTINA, Giacomo. La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Volume II: Epoca del Absolutismo. Lo tradujo al castellano: Joaquin L. Ortega. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1974.

_____. 'Pio IX, beato'. Em: *Enciclopedia dei papi*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, vol. III, pp. 560–575; MARTINA, Giacomo. Pio IX. Volume I -1974; volume II-1986; volume-III; 1990. Gregorian Biblical BookShop. S/l.

NOVAIS, Fernando Antônio. Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1981.

MARTINS, João Paulo, Política e história sob o Reformismo Ilustrado pombalino. Dissertação de mestrado. Belo Horizonte: Programa de pós-graduação em História UFMG/FAFICH, 2008.

MAXWELL, Kenneth. Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONCADA, Luís Cabral de Oliveira. Um 'iluminista' português do século XVIII: Luis Antônio Verney. Coimbra, 1950.

MOTT, Luiz. Escravidão, Homossexualidade e Demonologia. São Paulo: Ícone, 1988.

_____. O sexo proibido. Virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição, Campinas, SP, Papirus, 1988.

MULLET, Michael. A Contra-Reforma. Lisboa, Gradiva. 1984.

MURAKAWA, C. de A. A. Inquisição portuguesa: vocabulário do direito penal substantivo e adjetivo. 1991. Tese (Doutorado) - Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Araraquara, 1991.

NOVINSKY, Anita. Cristãos-novos na Bahia: 1624-1654. São Paulo, Perspectiva, Ed da Universidade de São Paulo, 1972.

OLIVAL, Fernanda. As Ordens Militares e os Estado Moderno: honra, mercê e venalidade. Lisboa: Estar, 2001.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. Os judeus na Espanha. Editora Giordano, 1994.

PRIORE, Mary del. Ao Sul do Corpo: condição feminina e mentalidades no Brasil colônia. Rio de Janeiro: Jose Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

PRODI, Paolo. Uma história da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAMOS, Luiz Antônio de Oliveira. Sob o signo das luzes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Temas Portugueses, 1988.

RIBEIRO, Márcia Moisés. A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Limpos de sangue: familiares do Santo Ofício, Inquisição e sociedade em Minas Colonial. São Paulo: Alameda, 2011.

ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI. Dissertação de mestrado. Campinas, 1991.

_____. Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

SARAIVA, Antônio José. Inquisição e Cristãos Novos. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. 6ª edição.

SCHWARTZ, Stuart. Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/Edusc, 2009.

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TODOROV, Tzvetan. O espírito das Luzes. Tradução Mônica Cristina Corrêa. Editora Barcarolla. São Paulo, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil colonial. Ed. Campus. Rio de Janeiro, 1989.

VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP. EDUSC, 2003.

VILLALTA, Luiz Carlos. Reformismo ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: os usos do livro na América Portuguesa. São Paulo: FFLCH-USP, 1999 (Tese de doutoramento em História), USP- 1999.

6.3 Dicionários

BLUTEAU, Raphael. Vocabulario portuguez e latino, volume 5. P. 363. Disponível no site <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário eletrônico Aurélio: com corretor ortográfico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1996]. 1CD-ROM.

SCHÜLLER, Arnaldo. Dicionário Enciclopédico de Teologia. Canoas, RS: Editora ULBRA, 2002.

SILVA, Antônio de Moraes. Diccionario da lingua portuguesa. Diccionario da lingua portugueza - recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA. Lisboa: Tipographia Lacerdina, 1813. P. 221. Disponível em Brasiliana USP: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/2>

