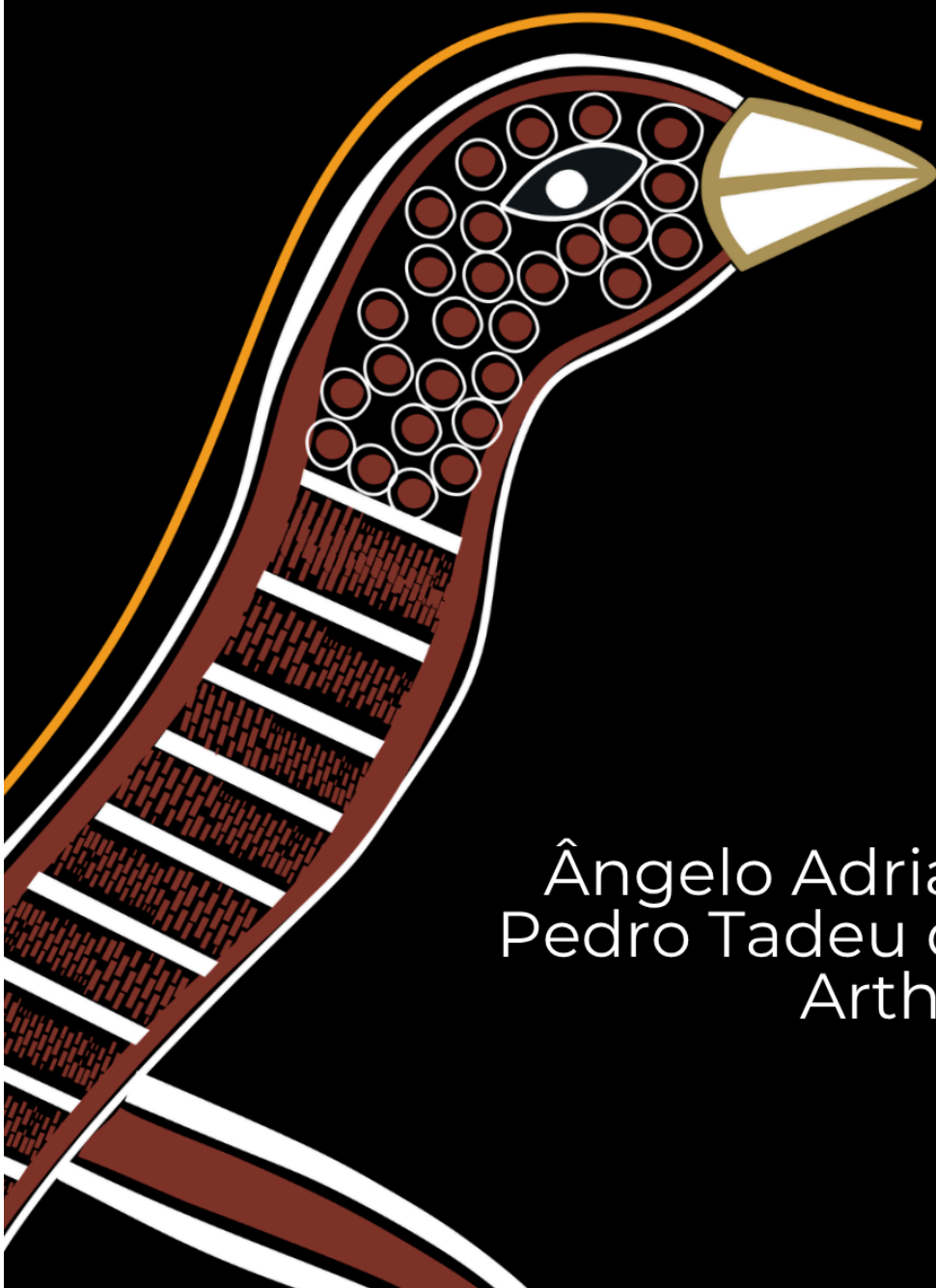


ST01

INQUISIÇÃO, PODER EPISCOPAL E CULTURA RELIGIOSA NO IMPÉRIO PORTUGUÊS NA MODERNIDADE



Coordenadores:
Ângelo Adriano Faria de Assis
Pedro Tadeu de Castro Ribeiro
Arthur Brum dos Reis

XIII

EPHIX UFMG
2026

ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA - UFMG

Entre a presença e o silêncio: Criptojudaísmo feminino e Inquisição nas Minas Gerais setecentista

Arthur Brum dos Reis

Doutorando em História¹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

arthurbrumreis@gmail.com

Resumo: A presente pesquisa, em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), insere-se no campo dos estudos inquisitoriais, com foco nos debates sobre os cristãos-novos na América Portuguesa. Tem como objetivo compreender as dinâmicas que caracterizavam parte das manifestações do criptojudaísmo feminino em Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. A inquietação que orienta esta investigação decorre da constatação de que, ao analisarmos o quantitativo de indivíduos processados pelo Santo Ofício português no Novo Mundo, verificamos que Minas Gerais apresenta um número consideravelmente menor de mulheres presas. Tal fenômeno, longe de indicar ausência de cristãos-novos naquele contexto, aponta para a necessidade de interrogar os silêncios, as opacidades da documentação e a não ação inquisitorial em determinados casos. Trata-se, de forma introdutória, de uma apresentação de tal pesquisa, ainda em desenvolvimento, descrevendo as principais inquietações que levaram até sua proposição.

Palavras-chave: Inquisição; Minas Gerais; Criptojudaísmo feminino.

Introdução

A presente pesquisa é desdobramento direto da comunicação apresentada no XIII Encontro de Pesquisa em História, ocorrido no primeiro semestre de 2026, na Universidade Federal de Minas Gerais, junto ao Simpósio Temático intitulado “Inquisição, poder episcopal e cultura religiosa no Império português na Modernidade”². Trata-se de uma apresentação, ainda que preliminar, de pesquisa que vem sendo desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais³, que tem como principal objetivo identificar, dentre os fatores culturais, legais, religiosos, institucionais e sociais, as prováveis motivações para o baixo número de denúncias de mulheres, acusadas de judaísmo, e suas

¹ Pesquisa desenvolvida com o apoio do CNPq

² Simpósio coordenado por esse autor em conjunto com o Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis e do doutorando Pedro Tadeu de Castro Ribeiro.

³ Sob orientação do Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis.

implicações, vislumbrando especificidades do tempo e do espaço na Capitania de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. Além disso, esta empreitada investigativa também pretende identificar, junto à documentação inquisitorial, as cristãs-novas citadas e delatadas em processos de terceiros, buscando compreender os eventuais motivos para a não persecução inquisitorial daquelas mulheres. Pretende ainda, por fim, inserir tais mulheres no contexto das redes de solidariedade estabelecidas pelas comunidades de cristãos-novos naquela comunidade mineradora, vislumbrando como a interação social se misturava, eventualmente, com as práticas hebraicas familiares.

A inquietação que leva a esta pesquisa não é recente. As principais características deste fenômeno foram observadas durante a escrita da monografia intitulada “Criptojudaísmo nas Minas Gerais na primeira metade do século XVIII: Práticas e ritos presentes nos processos de Izabel Gomes Palhana (1715), Ana do Vale e Helena do Vale (1734)”, defendida na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais em 2023 (Reis, 2024). Naquela oportunidade, possivelmente motivado pela falsa percepção de uma necessidade de apresentar conclusões e pela excessiva confiança na hipótese formulada, a ausência de cristãs-novas presas por criptojudaísmo em Minas Gerais foi atribuída ao menor número de mulheres na região mineradora durante a primeira metade do século XVIII.

Por outro lado, avançando nas pesquisas inquisitoriais e, tendo colocado o estudo das cristãs-novas de lado, novos aspectos da vivência daquele grupo de mulheres foram sendo desvelados de maneira espontânea. O principal ponto de virada se deu durante o trato com as fontes consultadas para a escrita da dissertação “Territorialidade, cristãos-novos e Inquisição: As dinâmicas espaciais nas Minas Setecentistas”, também defendida naquela universidade, no ano de 2026, junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (Reis, 2026). Figurando como principal objetivo daquela pesquisa o mapeamento das dinâmicas espaciais dos cristãos-novos em Minas Gerais, foram analisados todos os processos (localizados) de indivíduos presos na região mineradora. Embora o menor número de mulheres também tenha sido observado, outro aspecto latente surgiu. Apesar de não figurarem, em grande medida, como rés, diversas mulheres são citadas como tendo supostamente participado de reuniões realizadas em Minas Gerais, posicionando-as naquele território.

Desta forma, para uma melhor compreensão desses aspectos, bem como uma apresentação mais detida do que se pretende, é necessário retroagir a esses dois momentos,

elucidando como se deu a construção de tal inquietação que levou à proposição da pesquisa que agora se desenvolve.

Questionando a ausência

Como muito bem demonstrado por Angelo de Assis (2012), Alécio Fernandes (2022), Giulliano Sousa (2025) e tantos outros, os processos inquisitoriais têm se mostrado cada vez mais fontes indispensáveis a todos aqueles historiadores que buscam compreender ou, ao menos, vislumbrar os contornos da sociedade da América Portuguesa. Seja em seus aspectos sociais, culturais, religiosos ou econômicos, os autos oriundos dos tribunais da Inquisição de Portugal podem possibilitar um sem número de análises e propostas de novas pesquisas, como é o caso em tela.

Tendo iniciado sua atuação em terras lusas em 1536, a perseguição levada a cabo pelo Santo Ofício logo se tornou uma grande incentivadora da migração de grupos tidos por heréticos para o Novo Mundo. Dentre eles estavam os cristãos-novos; indivíduos batizados à força ou seus descendentes, uma vez que “no Brasil e na África, os cristãos-novos sempre gozavam de razoável liberdade porque nunca se instalaram tribunais inquisitoriais nestas partes” (Assis; Vainfas, 2025, p. 47).

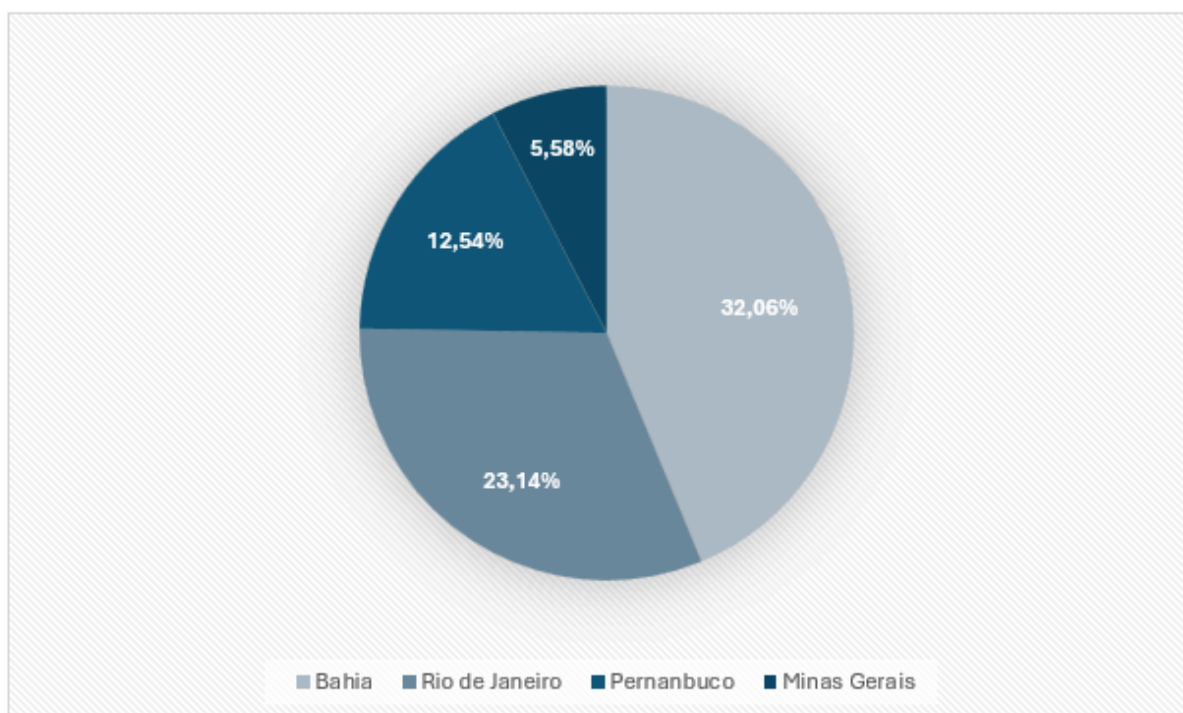
Não obstante, considerando esse fluxo, não tardou, desta forma, para que aquela instituição também passasse a atuar em terras austrais, seja por meio das visitas, das ações dos agentes inquisitoriais (comissários e familiares) ou da coleta das diversas denúncias cotidianas; muitas vezes motivadas pelo simples “ouvir dizer” ou, como reforça Caio Boschi (1987, p. 168-169), bem como pela “fama pública”.

Os efeitos desta atuação podem ser mensurados, quantitativamente, através da obra “Inquisição: Prisioneiros do Brasil: Séculos XVI a XIX” de Anita Novinsky (2009). Segundo observa a autora, pioneira nos estudos inquisitoriais no Brasil, embora seja impossível apresentar um número final definitivo, já foram identificados mil e setenta e seis indivíduos julgados pelo Santo Ofício em Portugal, presos no Brasil, dos quais duzentas e noventa e oito eram mulheres, totalizando 27,77 % dos casos. Um outro ponto de destaque trata-se da ocorrência dos casos no tempo, sendo a maioria deles (51,58 %, ou quinhentos e cinquenta e cinco) registrados na primeira metade do século XVIII.

Daniela Calainho, em seus estudos sobre a atuação dos agentes da inquisição da colônia, observou que a distribuição espacial inquisitorial “nas terras brasileiras seguiu fielmente os rastros do desenvolvimento econômico das Capitanias” (Calainho, 2006, p. 80). Não por acaso, se tomarmos as ordens de prisões emitidas para a América Portuguesa, encontramos sua maior concentração na década de 1730, justamente destinada ao encarceramento de indivíduos que moravam ou transitavam por Minas Gerais (Novinsky, 2009), capitania que experienciou significativa pujança econômica no período.

Apesar dos números, se retornarmos aos estudos de Anita Novinsky (2009), observamos que somente 5,58 % dos presos pela Inquisição na América Portuguesa eram moradores de Minas Gerais, porcentagem que pode ser explicada pelo curto período de atuação na Capitania, que teve início somente no século XVIII. Segundo o estudo citado, se tomarmos os demais locais de moradia dos presos, encontramos, de forma decrescente, as regiões da Bahia (32,06 %), Rio de Janeiro (23,14 %), Pernambuco (12,54 %) e, como dito, Minas Gerais (5,58 %), conforme demonstrado no gráfico 1.

Gráfico 1 – Réus presos na América Portuguesa entre os séculos XVI e XVIII.



Fonte: Gráfico elaborado pelo autor a partir de Novinsky (2009)

Além disso, ressalta-se o fato de que do total apurado, trezentos e vinte e dois dos indivíduos presos na América Portuguesa (41,39 %) foram acusados do crime de judaísmo, sendo todo o restante diluído dentre as demais acusações (proposições heréticas, bigamia, sodomia, blasfêmia, feitiçaria, solicitação, luteranismo, etc...).

À luz de todos esses números, há um aspecto que merece especial atenção. Se tomarmos o universo de mulheres presas, observamos que duzentas e vinte e duas delas foram encarceradas sob a culpa de judaísmo, totalizando 81,92 % dos casos. Ao nos depararmos com esta realidade, vamos ao encontro de Angelo Adriano de Assis, na sua afirmação de que

No lar, a mulher exerce papel primordial para a revitalização judaica ao preservar a identidade e os costumes dos antepassados, zelando pela preparação e obediência aos ritos religiosos cotidianos, repassando, principalmente através

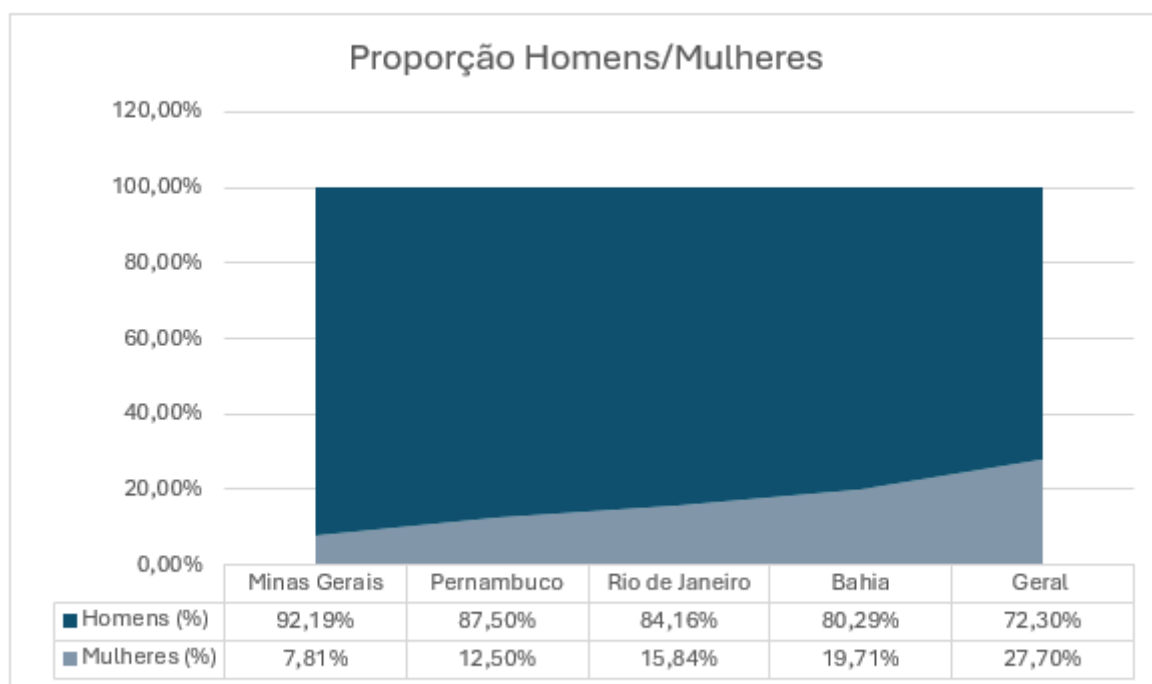
da tradição oral e das celebrações cotidianas (...) O monopólio católico reacenderia o papel primordial das mulheres para a ocorrência do judaísmo, sendo a importância feminina na sobrevivência judaica em ambientes de exclusão, fato ponderado por alguns dos principais estudiosos do assunto (Assis, 2012, p. 311).

De fato, ao analisar diversos processos inquisitoriais, podemos verificar que a grande maioria das mulheres foram acusadas de práticas realizadas no interior de suas residências, principalmente no que se tratava da comunicação da fé e ensinamento dos preceitos da Lei de Moisés para as gerações seguintes (papel geralmente desempenhado pela mãe ou pela avó). Não obstante, observando nosso recorte geográfico, algo muito curioso ocorria. Minas Gerais apresenta um número reduzido de mulheres presas, diferentemente das demais regiões da América Portuguesa analisadas por Novinsky (2009).

Das sessenta pessoas encarceradas na capitania das Minas Gerais, somente cinco eram mulheres, o que resulta em apenas 7,81 % do total⁴, fato dissonante que levou à pesquisa que hoje se desenvolve junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais. Se tomarmos os números totais apresentados por Novinsky, embora as mulheres não representem a maior parte dos presos no Novo Mundo luso (setecentos e setenta e oito homens e duzentas e noventa e oito mulheres), a proporção do encarceramento feminino em Minas Gerais se mostra de forma muito diversa das demais localidades, conforme se observa no gráfico 2.

⁴ Aqui foram considerados os casos de indivíduos presos em Minas Novas. Essa localidade foi apontada por Anita Novinsky como sendo parte da Bahia. Embora pertencesse àquele bispado, seu território pertencia à jurisdição da Comarca do Serro Frio no momento das prisões. Decisão semelhante foi tomada por Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa no inventário “Em Nome do Santo Ofício: Cartografia da Inquisição em Minas Gerais” (Resende; Sousa, 2025).

Gráfico 2 - Porcentagem de mulheres presas pelo Santo Ofício



Fonte: Gráfico elaborado pelo Autor a partir de Anita Novinsky (2009)

Como se vê, a porcentagem de homens presos é maior em Minas que na média geral, bem como a das mulheres presas, na mesma capitania, é quase quatro vezes menor que a média apresentada para toda a América Portuguesa. É justamente desta observação quantitativa que surgem os principais questionamentos que a atual pesquisa busca, no decorrer de seu desenvolvimento, responder. Quais são os fatores culturais, sociais e familiares que orbitam este menor número de prisões de mulheres em Minas Gerais? Seriam fatores intrínsecos ao cotidiano minerador, à posição e ao envolvimento das mulheres na sociedade? E mais; haveria um eventual desinteresse por parte do Santo Ofício de levar adiante as denúncias contra mulheres no caso específico das residentes na Capitania de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII?

Como observado, uma simples resposta, já mobilizada em pesquisas anteriores (Reis, 2024), poderia pôr um ponto final nesta discussão. Em Minas havia um número menor de mulheres, conforme já observado por parte da historiografia. Júnia Ferreira Furtado, por exemplo, demonstra com maestria que uma das dificuldades enfrentadas pela Coroa ao buscar

povoar a região, constituindo casamentos sob o rito católico, “era a escassez de mulheres na Capitania, principalmente entre os livres” (Furtado, 2007, p. 486).

Embora esse fator não possa ser ignorado, uma vez que pode ter contribuído em certa medida para o menor número de encarceramento, faz-se necessário voltar à documentação inquisitorial que, como observado, pode franquear indícios do cotidiano daquela comunidade de presos e perseguidos em Minas Gerais, possibilitando assim observar alguns de seus contornos, ainda que turvos e, muitas vezes, indefinidos.

Fragmentos da presença

Embora não possamos desconsiderar os ganhos oriundos dos grandes bancos de dados e inventários, também é fato que não podemos tomá-los como realidades postas e herméticas daquele contexto sócio-histórico pretendido. Ao trabalhar com as informações constantes nesses meios, devemos sempre nos atentar para o fato de que, como muito bem destaca Jacques Revel (2010, p. 438) em seu jogo de escala, algumas abordagens historiográficas, embora essenciais para auxiliar na compreensão de certos aspectos da sociedade, deixam escapar traços da vivência, afastando “as diferentes dimensões [da] experiência social”. Trata-se de buscar, desta forma, através dos fragmentos existentes nos casos levantados, outros ângulos de observação daquela sociedade, modificando assim “sua forma e sua trama”.

Desta forma, ao verticalizar as análises da documentação produzida pelo Santo Ofício, observamos algo curioso. Além de alguns dos acusados de judaísmo residentes em Minas Gerais serem casados⁵, em diversos processos encontramos informações sobre outras mulheres que participavam das reuniões. Nestas condições podemos citar, a título de exemplo, Manuela Nunes, moradora de Curralinho, citada por Diogo Nunes⁶; Francisca de Araújo, esposa de Miguel Nunes de Carvalho, ambos moradores de Ouro Preto, delatada por Domingos Nunes⁷; e Maria Nunes, moradora no Campo das Minas Gerais, levada ao conhecimento da Inquisição por João de Matos

⁵ Dos processos localizados (quarenta e oito), verificou-se que onze eram casados e, embora suas esposas tenham chegado ao conhecimento do Santo Ofício, nenhuma delas foi presa ou, sequer, denunciadas. Importante observar que não necessariamente essas mulheres moravam em Minas Gerais, informações que pretendemos buscar nos próximos passos dessa pesquisa.

⁶ ANTT. IL. Proc. 7488.

⁷ ANTT. IL. Proc. 1779.

Henriques⁸. Nenhuma delas, embora tenha chegado ao Santo Ofício o relato de suas práticas, foi presa por aquele tribunal.

Há ainda um segundo grupo de mulheres. Trata-se daquelas citadas como sendo donas das casas onde ocorriam as reuniões de cripto judeus e, conseqüentemente, se realizavam as supostas práticas heréticas perseguidas pelo Santo Ofício. Neste caso podemos citar Maria Henriques, moradora em Campo da Cachoeira, presente nas confissões de Francisco Ferreira Isidoro frente ao Tribunal de Lisboa⁹, também não processada.

Outro grupo documental que merece atenção é o das denúncias enviadas ao Santo Ofício, disponíveis através dos Cadernos do Promotor. Como podemos perceber através do levantamento realizado por Maria Leônia Chaves de Resende (2025), a grande maioria das denúncias registradas na América Portuguesa não resultou em processo. Por outro lado, esse *corpus* documental, quando observado com a devida atenção, pode apresentar indícios sobre aquelas mulheres cristãs-novas moradoras na região mineradora. Tomemos como exemplo a denúncia realizada por Ignácio Ordonho contra, dentre outros, o Padre Manuel Dantas. Segundo consta, Manuel Dantas, apesar de sua ocupação de clérigo, tinha “fama de Judeu”, dizendo que “muitos no dia do Juízo se haviam arrepender por não seguirem a Lei de Moisés”¹⁰. Embora a denúncia contra o padre seja de fato muito interessante, o que mais nos importa consta como uma anotação de canto de página. Trata-se de uma observação sobre a irmã do padre, também integrante da “infamada casta de judeu”, e por isso “jujuava as segundas, terças e quintas-feiras [...] nada comendo nestes dias até a noite”. A mesma nota aponta que seu marido, embora fosse pobre, havia se deslocado por um longo trajeto para se casar com ela e que isso havia sido motivado por “ter a mesma casta”¹¹.

A potencialidade das denúncias, portanto, resta clara. Se tomarmos o estudo de Maria Leônia Chaves de Resende e Rafael José de Sousa (2015), denominado “Em nome do Santo Ofício: Cartografia da Inquisição nas Minas Gerais”, encontramos diversos casos de heresias relatados em Minas Gerais nos Cadernos do Promotor e denúncias registradas na Documentação Dispersa e não levados à frente por parte do tribunal. Dentre os casos levantados por Resende e

⁸ ANTT. IL. Proc. 3752.

⁹ ANTT. IL. Proc. 11965.

¹⁰ ANTT. IL. Liv. 324, fl. 452.

¹¹ ANTT. IL. Liv. 324, fl. 452.

Sousa (2015), há ao menos outras cento e trinta e três mulheres denunciadas pelos mais diversos crimes (feitiçaria, bigamia, posse de livros proibidos, judaísmo e blasfêmia) não processadas.

Considerações finais

Como observado, o presente texto tem o objetivo de demonstrar, ainda que de forma introdutória, os principais questionamentos que orientam uma pesquisa mais ampla, ainda em desenvolvimento junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. Pretende-se esclarecer como, através das diversas formas de observação e entrecruzamentos das fontes inquisitoriais, podemos vislumbrar novas possibilidades e questionamentos em relação àquela sociedade que, ao trabalharmos somente com os números de casos, podem passar despercebidos. Ausentes, em grande medida, nos registros oficiais de prisões realizadas pelo Santo Ofício em Minas Gerais, a análise detida dos autos pode desvelar alguns traços de como a presença de mulheres se dava no contexto íntimo e privado das comunidades de cristãos-novos naquela sociedade mineradora. Além disso, conversando com outras documentações oriundas daquele tribunal, como é o caso das denúncias registradas nos Cadernos do Promotor, novos contornos surgem, aprofundando e complexificando ainda mais o debate pretendido nesta pesquisa.

Mais do que oferecer respostas definitivas, a presente pesquisa propõe, neste momento, a possibilidade de deslocar o olhar para sujeitos e experiências que, embora pouco visíveis nos levantamentos quantitativos apresentados, podem ser identificados nos fragmentos deixados pela documentação inquisitorial. Nesse sentido, a busca por mais informações relativas às mulheres citadas, denunciadas ou associadas às práticas atribuídas aos cristãos-novos em Minas Gerais pode contribuir para a compreensão das múltiplas formas de vivência do criptojudaísmo na sociedade mineradora, bem como dos próprios limites e particularidades da ação inquisitorial naquela localidade da América Portuguesa.

Referências bibliográficas

- ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **Macabeias da Colônia: Criptojudaísmo feminino na Bahia**. São Paulo: Alameda, 2012.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de; VAINFAS, Ronaldo. **A Segunda Visitação da Inquisição à Bahia (1618-1620)**. São Paulo: Cosac, 2025.

BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**, Vol. 07, nº 14, pp. 151-184. Março-agosto 1987.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da Fé**: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2006.

FERNANDES, Alécio. **Defesa dos Réus**: Processos judiciais e práticas de justiça da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595). Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

FURTADO, J. Ferreira. **As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes**. In. RESENDE, Maria; VILLALTA, Luiz. História das Minas Gerais: As Minas setecentistas 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

SOUSA, Giulliano Glória de. **“Tidas e havidas por feiticeira”**: Mulheres pretas e mestiças acusadas de feitiçaria nas Minas Gerais Colonial. Belo Horizonte: Fino Traço, 2025.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Inquisição**: prisioneiros do Brasil – século XVI ao XIX. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

REIS, Arthur. Criptojudaísmo nas minas gerais na primeira metade do século XVIII: Práticas e ritos presentes nos processos de Izabel Gomes Palhana (1715), Ana do Vale e Helena do Vale (1734). Trabalho de conclusão de curso (graduação) – História, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

REIS, Arthur. Territorialidade, cristãos-novos e Inquisição: As dinâmicas espaciais nas Minas Setecentistas. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2026.

RESENDE, Maria Leônia; SOUSA, Rafael. **Em nome do Santo Ofício**: Cartografia da Inquisição nas Minas Gerais. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

RESENDE, Maria Leônia. Em nome do Santo Ofício: Inventário das denúncias inquisitoriais nos Cadernos do Promotor (Brasil, séculos XVIII-XIX). Rio de Janeiro: Autografia, 2025.

Como lobo em pele de cordeiro: um cura de almas nas malhas da Inquisição

Matheus Antônio da Silva Sousa

Mestrando em História

Agência financiadora: CAPES

Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)

matheusantoniодasilvasousa@outlook.com

Resumo: O trabalho objetiva apresentar, em linhas gerais, o caso de um “cura de almas” processado pela Inquisição portuguesa entre 1757 e 1759. Sacerdote do hábito de São Pedro, confessor e exorcista atuante no Bispado da Guarda, ao norte de Portugal, Manuel Antunes acabou enredado nas malhas do Santo Ofício por culpas de solicitação no confessionário, abuso dos exorcismos e molinosismo. O padre costumava alegar que os “tratos impudicos” que mantinha com suas penitentes, longe de serem pecaminosos, eram lícitos, puros e livres de qualquer reprimenda, uma vez que correspondiam ao amor que nutria não pelo corpo, mas pela alma daquelas mulheres. Preso, interrogado e admoestado, saiu em auto público da fé sob a pecha de sequeiro das doutrinas de Miguel de Molinos (1628-1696), místico aragonês condenado pela Inquisição romana em 1687. Advoga-se que o estudo microanalítico de seu processo é capaz de aprofundar os debates sobre o fenômeno do molinosismo em Portugal, particularmente no contexto josefino, trazendo à tona uma gama de questões relevantes para o período.

Palavras-chave: Inquisição; molinosismo; confissão; exorcismo; Bispado da Guarda.

Introdução

Uma “bolsa velha com setecentos e trinta e mais cinquenta mil réis”. Foi o que Antônio Gomes Esteves, alcaide dos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, encontrou sob posse do Pe. Manuel Antunes no momento em que o sacerdote, já vergado pelo poder do Santo Ofício, era conduzido aos calabouços do Tribunal, em 22 de junho de 1757 (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 6). Submetido aos ritos que acompanhavam a admissão do réu perante os inquisidores, Antunes deixava para trás o relativo anonimato que até então marcara sua trajetória como pároco de uma região interiorana para ingressar na esfera do escrutínio atento, do olhar devassante e da suspeição contínua que os juízes da fé lançavam sobre as consciências. Os efeitos seriam devastadores. Após padecer as agruras da reclusão inquisitorial por pouco mais de dois anos, o padre ouviria sua sentença num auto público da fé celebrado em 23 de dezembro de 1759. Ali,

diante de “muitas pessoas eclesiásticas” e também “do povo”, acabaria condenado a abjurar de veemente, ficando para sempre suspenso das faculdades de confessar, celebrar missas e realizar exorcismos, além de ter que cumprir, pelo tempo de oito anos, um degredo para Angola (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 207).

Mas quem era, afinal, Manuel Antunes? Em que erro incorrera para tornar-se alvo do Santo Ofício e receber tão severa pena? De que maneira sua conduta foi interpretada, decodificada e traduzida no âmbito do discurso jurídico inquisitorial?

São essas as questões que o presente trabalho intenciona responder, tendo como base o processo por molinosismo que a Inquisição de Lisboa instaurou contra o clérigo em 1757¹². Processo em torno do qual prevalece um contraste digno de nota. De um lado, a riqueza da documentação, capaz de suscitar múltiplas possibilidades analíticas, desde as formas concretas de vivência da espiritualidade tridentina até o persistente e inquietante problema da luxúria heresiarca do clero. De outro, uma lacuna historiográfica evidente: o caso permanece desconhecido não apenas dos estudos sobre o molinosismo em Portugal, mas também das investigações dedicadas aos mecanismos de vigilância e disciplinarização do corpo eclesiástico, bem como à atuação do Santo Ofício contra confessores e exorcistas denunciados e processados por abusos de toda ordem¹³. Ao contrário de outras figuras, no campo dos estudos inquisitoriais, Manuel Antunes é um personagem desconhecido¹⁴. A reconstituição de sua trajetória constitui, portanto, um caminho privilegiado para repensar algumas das tensões que atravessavam o universo religioso português setecentista, particularmente no que dizia respeito às relações entre confissão, sexualidade, direção espiritual e vigilância inquisitorial.

¹² Cabe esclarecer que o texto ora apresentado é parte de uma pesquisa de mestrado em andamento no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João del-Rei (PGHIS/UFSJ), realizada sob orientação do Prof. Dr. Luiz Francisco Albuquerque de Miranda (UFSJ) e financiada pela CAPES.

¹³ Dados os limites do texto, não seria possível apontar aqui todos os estudos que, nas últimas décadas, se dedicaram a esses temas. Merecem destaque, contudo, os trabalhos seminais de Lima (1990), Vainfas (1997), Ribeiro (2003), Marcocci (2004), Muniz (2011), Gomes (2010; 2019); Gouveia (2011; 2015) e Sartin (2019).

¹⁴ O caso de Manuel Antunes não é mencionado por Pedro Tavares (2002) em seu levantamento sobre o ritmo da atuação do Santo Ofício contra o molinosismo ao longo do século XVIII. Tampouco figura no estudo de Márcia Moisés Ribeiro (2003) a propósito dos exorcistas processados pela Inquisição portuguesa no mesmo período, ainda que a autora tenha buscado realizar um levantamento sistemático dos réus. Por estarem centradas na primeira metade do século XVIII, as reflexões de Paiva (2000a), Bellini (2006), Martins (2015), Santos (2022) e Vainfas (2023) também não fazem qualquer referência ao processo de Antunes. Já Philippe Delfino Sartin (2019, p. 276-278), em sua tese sobre a possessão demoníaca e a prática dos exorcismos em Portugal, apresentou um anexo com a listagem dos exorcistas processados pelo Santo Ofício no decorrer dos séculos XVII e XVIII, na qual constam o nome de Manuel Antunes e de seus cúmplices mais próximos. Trata-se, todavia, apenas de um indicativo, sem que, até o presente momento, se tenha produzido uma análise aprofundada em torno dessa documentação.

Inquisição e molinosismo: um caso inédito

Natural da pequena vila de Forno Telheiro, nas cercanias de Celorico da Beira, Bispado da Guarda, Manuel Antunes contava 35 anos quando, na manhã do dia 27 de junho de 1757, compareceu perante os inquisidores para o seu primeiro interrogatório. Era sacerdote do hábito de São Pedro, como tal ordenado por D. Bernardo Antônio de Melo Osório, bispo da Guarda entre 1742 e 1772. Já em princípios da década de 1750, atuava como pároco, confessor e exorcista, funções que inicialmente exerceu em pequenas freguesias da Diocese até assumir, no ano de 1753, a igreja de São Pedro da vila do Jarmelo, paróquia situada a cerca de 14 km da Sé e responsável por diversos povoados rurais dispersos pela região. Ali permaneceu até junho de 1756, altura em que passou a servir como capelão no lugar da Sequeira. Em 1757, porém, o que somente parecia ser a vida pacata de um clérigo comum logo despertou a atenção das autoridades inquisitoriais, e o Pe. Antunes, pelas mãos do familiar Francisco José da Silva, foi levado como prisioneiro até a capital do Reino.

A ordem de prisão, expedida em 25 de maio daquele ano, fundamentava-se nas denúncias e testemunhos que, desde março, a Inquisição vinha acumulando contra o padre. Das cartas, sumários e diligências que chegavam à Mesa de Lisboa sobressaíam atitudes, proposições e condutas bastante disruptivas em face dos ideais da Igreja Tridentina, especialmente por representarem uma ameaça a alguns de seus pilares decisivos: o sacramento da penitência, entendido como segunda tábua de salvação após o batismo; a prática dos exorcismos, concebida como meio eficaz de combate às influências diabólicas; a moralidade do corpo eclesiástico, chamado a distinguir-se do comum dos fiéis pelo exemplo e pelas boas obras. Durante o tempo em que foi pároco do Jarmelo, Manuel Antunes pôs em xeque todos esses princípios, “convertendo-se de pastor em lobo do seu rebanho” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 200).

Desse modo, após avaliar o teor das acusações e o relato das testemunhas inquiridas, o promotor requereu que logo se decretasse a prisão do dito sacerdote, a fim de que fosse processado “na forma do Regimento”. Afinal, constava “com toda legalidade” que ele havia praticado “assim no confessionário como fora dele, a perniciosa doutrina de Miguel de Molinos”, cujas proposições foram “condenadas pela Fé Apostólica tão quanto escandalosas, errôneas,

temerárias *christianae disciplinae, relaxativas et eversivas*¹⁵ (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 56). A acusação encontrava respaldo em dois fatos interligados: Antunes — no contexto do sacramento da penitência e dos ritos exorcísticos — não apenas mantinha “tratos desonestos” com as mulheres que confessava, exorcizava e orientava espiritualmente, como também procurava assegurar-lhes que aquilo “não era pecado”, nem ele de tais atos se arrependia, autorizando-as a comungar com frequência. O padre as abraçava, beijava, despia, tocava-lhes os seios e, muitas vezes, sob o alegado objetivo de livrá-las dos tormentos demoníacos que diziam padecer, passava com elas a noite. Mas essas atitudes, longe de serem pecaminosas, eram por ele apresentadas como lícitas, puras e livres de qualquer reprimenda, uma vez que correspondiam ao amor que nutria não pelo corpo, mas pela alma daquelas penitentes. Ao fim e ao cabo, tudo seria apenas executado “em Deus e por caridade, com o fim de as humilhar, experimentar e fundar na obediência” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 110-113).

Contra o réu acumulavam-se, assim, distintas ordens de culpa. De um lado, ele havia incorrido na *solicitatio ad turpia*, delito que, como esclarece Jaime Gouveia (2015, p. 31), designava todas as circunstâncias em que um confessor, valendo-se de sua autoridade e do seu ministério, aproveitava o momento recatado da administração do sacramento da penitência para manifestar a intenção de satisfazer seus desejos carnaais, seduzindo, provocando, aliciando ou mesmo forçando a vontade das penitentes na consumação de atos de natureza sexual. Isso poderia ocorrer tanto no momento exato da confissão quanto no contexto que a envolvia, incluindo atitudes levadas a cabo imediatamente antes ou depois da administração do sacramento¹⁶. O aspecto de maior gravidade em meio às atitudes de Antunes, contudo, residia nas consequências que derivavam desse desvio: o padre não somente solicitava, como procurava revestir sua conduta de justificativas pias e desculpabilizantes, submetendo as penitentes a um tipo de vínculo que, ultrapassando em muito a corriqueira atividade de orientação espiritual, assumia contornos marcadamente eróticos e lascivos. Operava-se, dessa maneira, uma inversão profunda: gestos que ordinariamente seriam reputados como desonestos passavam a ser apresentados como exercícios de caridade e atos legítimos de um confessor na condução espiritual de suas confessadas. Nesse mesmo registro, os exorcismos aplicados àquelas mulheres convertiam-se, não raro, em pretexto

¹⁵ Em tradução livre, “relaxantes e subversivas da disciplina cristã”. Tal expressão era utilizada com frequência em bulas e decretos papais para classificar doutrinas e comportamentos heréticos tidos como perigosos e contrários à ordem católica. Não por acaso, foram justamente esses os termos empregados por Inocêncio XI na bula *Coelestis Pastor*, que, em 1687, condenou os erros de Miguel de Molinos (TEUBER, 2011, p. 131).

¹⁶ No que diz respeito ao delito de solicitação, além dos trabalhos de Gouveia (2010; 2015), destacam-se as reflexões de Lima (1991), Mora (1994), Alexandre (1995), Romeo (1998), Braga (2007) e Silva (2016).

para a manifestação dos comportamentos libidinosos do sacerdote, sempre apresentados sob uma feição místico-santificadora, aparentemente mais sublime e menos duvidosa.

Para além das acusações de solicitação e abuso dos exorcismos, o processo de Manuel Antunes integra, nessa lógica, o conjunto das investidas da Inquisição portuguesa contra um novo tipo de delito: o molinosismo — ou “molinismo”, tal como frequentemente aparece na documentação¹⁷. Assim passaram a ser designados, a partir de finais do século XVII, os erros de doutrina e de conduta conectáveis com o sentido de algumas das 68 proposições heréticas do teólogo aragonês Miguel de Molinos (1628-1696), rechaçadas em 1687 pela bula *Coelestis Pastor*, de Inocêncio XI (TAVARES, 2002). Personagem central para a compreensão das tensões e possibilidades da experiência religiosa tridentina, Molinos foi um místico defensor de uma forma de oração contemplativa que visava conduzir os fiéis a Deus mediante um abandono completo da alma do orante nas mãos divinas¹⁸. Em Roma, onde havia se estabelecido desde meados da década de 1660, dedicou-se à elaboração de vários textos de caráter místico e instrutivo, entre os quais o mais notável foi o *Guia espiritual que desembaraça al alma y la conduce por el interior del camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz* (1675). Apesar do enorme sucesso que a obra conheceu, tornando-se uma espécie de *best-seller*, não tardou para que a trajetória de Molinos entrasse em franca decadência. Preso pelo Santo Ofício romano em 18 de julho de 1685 na sequência de diversas polémicas envolvendo seu “método contemplativo” e os supostos abusos que ele acarretava, o padre acabou condenado por uma série de ensinamentos práticos que, através de cartas e conselhos de direção espiritual — e não na obra impressa —, teria propagado entre um vasto e qualificado número de pessoas (TAVARES, 2018, p. 1-2).

O aspecto mais problemático de tais ensinamentos residia na negação do livre arbítrio e da responsabilidade pessoal com que, privadamente, Molinos desculpabilizava os atos dos

¹⁷ A partir do século XIX, o termo “molinismo” foi reservado pela Igreja como designativo do sistema teológico proposto pelo castelhano Luís de Molina (1535-1600), um dos nomes fundamentais da neoescolástica ibérica, autor ortodoxo que se dedicou a temas candentes no contexto do contato com os povos do Novo Mundo, como a questão da infidelidade e da conversão, e debateu os conceitos de “concurso divino” e “ciência média” para enfrentar o problema da conciliação entre o livre arbítrio do homem e a presciência e onipotência de Deus. Molina, apesar dos debates que suscitou em finais do século XVI, foi reconhecido pela ortodoxia católica, mas o aragonês Molinos, em finais do século seguinte, acabou sendo sentenciado pelo Santo Ofício romano como herege dogmático e lascivo. Assim, uma vez reservada a grafia “molinismo” para descrever as ideias legítimas do teólogo castelhano, as proposições heréticas do sacerdote aragonês passaram a ser referidas por meio de um termo ligeiramente distinto: molinosismo. No conjunto da documentação produzida pelas autoridades inquisitoriais, entretanto, “molinista” prevaleceu sempre como jargão correspondente a molinosista, isto é, um suposto adepto das doutrinas de Miguel de Molinos (TAVARES, 2002; VAINFAS, 2023).

¹⁸ Uma análise mais detalhada da trajetória e do pensamento de Molinos pode ser encontrada nos trabalhos de Dudon (1921), Entrambasaguas y Peña (1935), Noriega (1977), Castro (1996), Malena (2010), Cerdán (2018) e Fuster (2018).

chamados “contemplativos” ou “unitivos”, sustentando que, por meio da “contemplação adquirida”, o místico poderia chegar a um estado completo de passividade em que não se cometia mais pecados — nem mortais, nem veniais —, incluindo os de ordem sexual (TAVARES, 2002, p. 113-114; SLUHOVSKY, 2007, p. 118-122). Ao padre, com efeito, foi imputada a prática de um erotismo desenfreado, abrangendo vários tipos de tocamientos com mulheres, abusos de monjas, masturbação e até mesmo bestialismo (VAINFAS, 2023, p. 49-50; BELLINI, 2006, p. 193). Tudo teria sido por ele fundamentado na ideia de que atos eróticos não eram pecaminosos para aqueles que estavam no “caminho da perfeição” e, principalmente, na premissa de que Deus “permite e deseja que o demônio violento os corpos de certos homens puros, fazendo-os cometer atos carnavais, para humilhá-los e conduzi-los à verdadeira transformação” (BELLINI, 2006, p. 193). Nessa circunstância, as ações praticadas não constituiriam pecado, pois delas estaria ausente o consentimento.

A leitura que a Inquisição produziu acerca de Molinos calcava-se na ideia de que sua doutrina era dissimulada e hipócrita, uma vez que “mascarava o apetite sexual de clérigos e monjas para aliviar suas consciências pecadoras” (VAINFAS, 2023, p. 52). Dessa forma, após a derrocada do místico aragonês, uma nova chave de interpretação passou a ser utilizada pelas autoridades eclesiásticas para enquadrar os casos em que, ao lado dos desvios de ordem moral, prevalecia uma mescla sempre problemática entre experiência religiosa, aspirações de santidade e luxúria. Não por acaso, em Portugal, a desculpabilização dos pecados da carne, conectada a uma aura de pretensa perfeição mística, tornou-se o sentido básico do que, nos autos inquisitoriais, se compreendia como molinosismo.

Apenas na primeira metade do século XVIII, o Santo Ofício português instaurou cerca de 60 processos contra indivíduos acusados de perfilhar os erros de Molinos, ao mesmo tempo em que, no plano das produções letradas, se desenvolveu uma literatura de reação e esclarecimento profundamente refratária à figura do teólogo aragonês (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 282; TAVARES, 1994, p. 167-168). No que se refere ao perfil dos réus, Tavares (1995, p. 221) ressalta a preponderância dos confessores entre os implicados, demonstrando que a feição mais comum do “molinismo” foi a de padres que deixavam de lado o cumprimento do sexto mandamento e, no confessional, solicitavam suas dirigidas para “atos torpes e desonestos”. Combatida pelo Santo Ofício luso desde o século XVI, a solicitação, no século XVIII, ganhou novos contornos com a possibilidade de ser associada aos erros de Molinos. Nessa ótica, os confessores não seriam

considerados apenas como solicitantes se, em meio aos seus desmandos, se empenhassem em “teologizar” razões e justificativas para, diante de si e dos outros, apresentar como lícitas suas condutas.

Era precisamente esse o caso de Manuel Antunes. As acusações que recaíam sobre seus ombros não evidenciavam apenas os desmandos de um clérigo incontinente. Revelavam, antes, uma vivência reiterada e desculpabilizada dos próprios excessos, mediante a qual os comportamentos luxuriosos transformavam-se em exercícios legítimos de orientação espiritual e caridade cristã. Nessa zona ambígua de interseção entre luxúria, confissão, exorcismos e pretensões místicas, o espectro de Molinos pairava sobre o cura do Jarmelo. Mas que tipo de dinâmica social e religiosa se erigia por trás desse enquadramento específico?

Manuel Antunes nas malhas da Inquisição

Um exemplo particularmente elucidativo do *modus operandi* de Manuel Antunes pode ser encontrado nas denúncias que algumas das próprias penitentes registraram contra o padre entre março e abril de 1757, denúncias essas que vieram à tona menos pela iniciativa espontânea das mulheres do que pela pressão exercida por outros confessores¹⁹. Catarina, moça solteira, filha de Francisco João e Catarina Pereira, moradora na quinta da Granja, freguesia de São Pedro do Jarmelo, declarou que Antunes, no tempo em que era seu confessor, por várias vezes lhe quis dar “abraços e beijos, pedindo-lhe que lhos dessem bem apertados” e que “abrisse ela a boca e lhe deixasse meter a língua nela”. No confessional, ordenava-lhe que fosse até a sua casa, pois “ali não tinha lugar para mais”. E estando ambos a sós, insistia o sacerdote nas ações lascivas, dizendo-lhe: “vem cá, filha, deita-se aqui comigo na cama, que não havemos de ofender a Deus!”. Catarina teria tentado resistir em algumas ocasiões, afirmando a Antunes que a “pureza de Deus era muito fina” e que aquelas ações não poderiam ser do seu agrado. Mas o padre, de maneira irredutível, alegava: “isto, filha, não é ofensa a Deus”, mas apenas “amor que tinha à sua alma”. Todas aquelas coisas, afinal, “as tinham só com ela, porque sabia que ela não queria pecar, e que com outras tal não havia de fazer”, pois sabia que “era para ele grande perigo por ser pecado por razão do escândalo, o que sendo oculto não era pecado” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 13).

¹⁹ Ao todo, 7 mulheres, a partir de diferentes circunstâncias, denunciaram à Inquisição os desmandos do padre. Nas 3 delações que motivaram a abertura do processo — recebidas pelo Tribunal entre março e abril de 1757 —, o próprio mecanismo da confissão estimulou as denúncias, uma vez que as penitentes foram instigadas por outros confessores a dar conta do delito perante as autoridades inquisitoriais. Sobre as formas de interseção entre o Santo Ofício e o confessional, ver: LIMA (1991); GOUVEIA (2010; 2015); PROSPERI (2013).

Catarina, porém, longe estava de ser a única. Maria, solteira, filha de Manuel Marques e Maria Lourença, moradora no lugar dos Gagos, tinha apenas 15 anos quando Antunes chegou ao Jarmelo (ANTT. *Paróquia de São Pedro do Jarmelo, Registros de Baptismo*, liv. B2, fl. 60). Pouco tempo bastou para que também ela passasse a integrar o círculo de mulheres sujeitas às investidas do sacerdote. Tudo teria começado quando, certa vez, estando ambos numa casa, Antunes dissera a Maria que “um frade que lhe fazia os exorcismos não sabia de nada disso”, demonstrando, no mesmo ato, a intenção de beijá-la. Em seguida, a mandou que “se fosse logo a confessar com ele”, o que de fato ocorreu. Foi então que, no confessionário, o padre introduziu a jovem na ideia de que os atos lascivos por si cometidos não eram pecaminosos, de modo que deles não seria preciso dar conta. Estando Maria ainda assustada com o ocorrido, o sacerdote lhe interrogou pelo motivo do assombro, ao que ela respondeu dizendo que “lhe não faltavam guerras na consciência pelas ações que ele lhe tinha feito”. O padre, prontamente, tratou de tranquilizá-la, alegando que ele “não queria ofender a Deus” e, como esta também não era a intenção dela penitente, que “não fizesse caso disto e que fosse comungar”. Quanto às inquietações da consciência de Maria, seriam apenas “guerra do Demônio” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 10).

Após a confissão, Maria encaminhou-se à casa de Antunes, onde ele lhe “deu de jantar sentada nos seus joelhos”, metendo-lhe “com uma colher o comer na boca”, uma vez a ela, outra vez a si próprio. Depois do jantar, “lhe dera alguns abraços e lhe desabotoara a camisa”. Não se tratou de episódio isolado. Em outras ocasiões, estando Maria na casa do sacerdote — para onde seus próprios pais a mandavam a fim de se livrar das vexações demoníacas que padecia —, Antunes “por várias vezes lhe apertava as faces com as mãos”, dando-lhe beijos e dizendo-lhe que havia de dormir com ela por causa “das guerras que o Demônio lhe havia de fazer” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 10; 26-27).

Aspecto marcante na denúncia de Maria, as “vexações demoníacas” faziam parte do cotidiano dessa jovem e delas procurou o Pe. Antunes tirar proveito desde o instante em que a conheceu. Tema presente no imaginário português setecentista, a vexação era entendida como uma forma de ataque do Demônio contra os indivíduos, por meio da qual as pessoas se sentiam feridas na saúde ou nos bens, buscando nos exorcismos o remédio para tais tribulações²⁰. Não é

²⁰ Deve-se ter em mente, a esse propósito, que os exorcismos não se destinavam apenas aos episódios de possessão demoníaca propriamente ditos. A possessão era uma das diversas formas de vexação. Desse modo, ser exorcizado não significava, necessariamente, estar possuído, tendo em vista a doutrina corriqueira de que os exorcismos tinham grande poder e eficácia contra as doenças causadas pelo maligno, sem que tal implicasse, de imediato, casos de possessão (PAIVA, 2000b, p. 229; SARTIN, 2019, p. 47). Assim, além dos endemoninhados, também deveriam ser exorcizados os indivíduos suspeitos de moléstias originadas nas influências diabólicas, incluindo os chamados

possível saber com detalhes quais eram as aflições de Maria, mas o certo é que foram a moldura da relação que se estabeleceu entre ela e o cura do Jarmelo, que, ao deslegitimar o frade que até então lhe aplicava os exorcismos, assumiu o papel de diretor espiritual capaz de aliviá-la dos tormentos que sentia. O “alívio” oferecido por Antunes, contudo, atrelava-se não à aplicação ortodoxa dos preceitos da Igreja, mas à efetivação de comportamentos libidinosos por ele apresentados como soluções aos problemas de Maria.

Seria insuficiente, portanto, analisar o processo de Manuel Antunes apenas sob a perspectiva do binômio confessor/penitente. Além de confessor, o cura do Jarmelo era exorcista. Suas confessadas, além de penitentes, sentiam-se atormentadas pelo Diabo. O padre que solicitava era o mesmo ao qual as práticas e os discursos religiosos atribuíam um conjunto de representações relacionadas ao poder de domínio sobre Satã e suas destrezas²¹. Era aquele a quem se reconhecia a capacidade de aplicar os “remédios da igreja” diante das tribulações demoníacas, em face das quais as mulheres do Jarmelo se diziam perseguidas. Todo o conjunto dos atos luxuriosos de Antunes inscrevia-se, assim, numa engrenagem estruturada em torno de dois polos essenciais: de um lado, o confessionário, espaço onde os comportamentos “torpes e desonestos” eram sugeridos e justificados; de outro, os exorcismos, muitas vezes realizados na casa do sacerdote, contexto no qual os toques, abraços, beijos e carícias eram efetivamente levados a cabo e, uma vez mais, chancelados como lícitos. As mulheres também transitavam entre esses polos: eram penitentes diante de seu confessor, aconselhadas a não fazer caso das atitudes do padre; eram vexadas diante do exorcista, tido como o único capaz de aliviá-las dos tormentos que padeciam.

Nesse universo de relações espirituais profundamente assimétricas, dois outros elementos assumem uma importância decisiva: a aura de santidade que cercava Manuel Antunes e a rede de cumplicidade por ele mantida com outros confessores da Guarda implicados no mesmo tipo de

malefícios (RIBEIRO, 2003, p. 48-64). Como demonstrou Bethencourt (2004), todos esses elementos derivavam do “imaginário da magia”, entendido como um repertório partilhado de práticas, crenças e representações que informava a leitura dos infortúnios cotidianos.

²¹ Do século XIII ao XVIII, o Diabo e seus sequazes povoaram como nunca o imaginário dos homens do Ocidente, sendo identificados nas mais diversas esferas da vida (DELUMEAU, 2009, p. 354-385). Se é verdade que Portugal não participou do movimento de “caça às bruxas” com a mesma intensidade de outras monarquias europeias, nem da produção de uma literatura voltada para a temática, o fato é que, até boa parte do século XVIII, os letrados cultivaram grande afeição por tais assuntos, ao mesmo tempo em que, no plano da cultura popular, persistiu o medo do Demônio e de seus incontáveis poderes. Isso se evidencia nas milhares de denúncias, feitas perante as instâncias competentes, contra indivíduos acusados de realizar atos mágicos e supersticiosos considerados ilícitos (PAIVA, 2002, p. 11; RIBEIRO, 2003, p. 21). Na guerra contra o “príncipe do mundo”, os exorcismos figuravam como o principal e mais eficaz remédio. O exorcista, por seu turno, como o único capaz de aplicá-los.

desvio. Com efeito, a Maria, dos Gagos, Antunes mandava que fosse comungar por “dias continuados sem se confessar”, dizendo que em breve chegaria o tempo de “se lhe poderem atravessar com agulhas sem ela o sentir”, tanto nas orelhas e na cabeça quanto no “coração e outras partes do corpo”. A Catarina, da Granja, o sacerdote alegava conhecer uma mulher na Guarda que era “já tão santa que sabia quando havia de morrer” e que logo a Igreja passaria a rezar para ela (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 13-14). Pelas informações subsequentes do processo, fica claro que essa mulher, de nome Clara Teresa, era uma prima do próprio Manuel Antunes, natural do mesmo lugar de Forno Telheiro e residente na Cidade da Guarda, onde tinha por diretor espiritual o Pe. Miguel Domingues de Sequeira.

Conforme relatou o comissário Pedro Luís de Sousa em carta datada de 5 de maio de 1757, essa jovem beata havia se mudado para a sede do Bispado por conta das vexações que sofria, ou que pelo menos fingia sofrer. Durante algum tempo, ficou sob responsabilidade do sacristão da Sé, o Pe. João Domingues de Sequeira, irmão de Miguel Domingues, que, logo no princípio dessa relação de direção espiritual, passou a propagar alguns feitos extraordinários da moça, como um suposto voo que teria dado da Sé até a distância de uma légua, sugerindo que “a tal Clara era santa e que aquilo fora milagre”. Na mesma época, começaram a vir à Sé as demais filhas espirituais de João Domingues, todas “atadas com cordões, umas na língua, outras em outras partes”. O sacerdote lhes dizia que estavam atadas pelo Demônio e, cortando os cordões com uma navalha, as libertava. Todavia, por estar ocupado com as outras dirigidas, João Domingues entregou a dita Clara Teresa a seu irmão para que este prosseguisse com sua orientação espiritual (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 33-35). Natural do Lugar da Póvoa, bispado de Lamego, Miguel Domingues, além de sacerdote e confessor, era bacharel formado em cânones pela Universidade de Coimbra, título que obtivera por volta de 1742. Na década de 1750, passou a atuar como cura da Igreja de Santiago, na Guarda, tendo, por essa época, se tornado amigo pessoal do Pe. Manuel Antunes.

Ao procurar Miguel Domingues para se confessar, Catarina ouviu dele as mesmas justificativas que já escutara de Antunes. As ações de seu diretor espiritual seriam apenas “amor que tinha à sua alma” e, por serem ocultas, “não eram pecado”. Introduzida na casa da chamada Santa, Catarina declarou ter presenciado cenas em que Domingues dormia na mesma cama que Clara Teresa, descalçando-a, vestindo-a, abraçando-a e beijando-a antes e depois da comunhão. Em outra ocasião, Catarina retornou à casa da Santa na companhia de Manuel Antunes e ali

passaram ambos a noite. Da mesma forma, o Pe. Miguel Domingues descalçara e despira sua dirigida, deitando-se com ela na cama e dizendo a Antunes: “isto é o que faço a esta”. O mesmo quisera fazer a ela, Catarina, afirmando para a Santa: “esta já é nossa”. Chancelando as ações de seu diretor, Clara Teresa por várias vezes teria dito a Catarina que ela deveria consentir nas referidas ações, pois “aquilo só era amor que tinham à sua alma” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 13-14).

À luz desses relatos, as autoridades inquisitoriais começaram a perceber que o problema ultrapassava largamente a atuação individual do cura do Jarmelo. O que emergia das denúncias era a existência de uma rede articulada de confessores que abusavam do sacramento da penitência e dos exorcismos, envolviam-se lascivamente com as mulheres que confessavam e dirigiam no espírito, além de recorrerem a subterfúgios místicos e teológicos com o objetivo de chancelar seus desvios. A Inquisição concluiu ser “preciso atalhar com diligente remédio este tão maligno contágio das almas”, já “tão introduzido”. Nesse contexto, os processos instaurados contra Manuel Antunes e outros sacerdotes da região permitem entrever aquilo que se pode denominar como “núcleo molinosista da Guarda”, desmantelado pelo Santo Ofício entre 1757 e 1759. Ao longo desse curto intervalo, seis confessores e exorcistas atuantes na Guarda e nas suas imediações foram levados a juízo como membros de uma “mesma escola” e defensores da “opinião de que são lícitos e sem pecado os tratos venéreos e desonestos com as confessadas, feitos por caridade”²² (ANTT. IL. Proc. 8905, fl. 37).

A própria extensão das atitudes atribuídas a Manuel Antunes ajuda igualmente a compreender a dimensão alcançada por esse mecanismo de sujeição espiritual. A partir do cruzamento das peças processuais, incluindo as próprias declarações do padre, é possível chegar a um quadro aproximativo do conjunto das mulheres que estiveram sujeitas às mesmas práticas por parte de Antunes: cerca de 13 penitentes, cujas trajetórias, embora marcadas por graus diversos de envolvimento e exposição, se desenrolaram dentro de um mesmo horizonte de relações mediadas pelo confessorário. Todas tinham em comum o estatuto de solteiras, sendo igualmente recorrente, na caracterização dessas confessadas, a informação de que viviam sob o mesmo teto

²² Foram processados, além do Pe. Manuel Antunes, o pároco da Igreja de São Tiago da Guarda, Pe. Miguel Domingues de Sequeira; seu irmão, o moralista Pe. João Domingues de Sequeira; o mestre de sílaba do Colégio da Guarda, Pe. Domingos Esteves; o cura da Igreja de São Pedro da Guarda, Pe. Manuel Furtado; e o prior da Igreja de Nossa Senhora da Conceição do lugar da Ima, Pe. Antônio Marques Ribeiro. Esses clérigos não apenas se conheciam, mas estavam ligados por laços de cumplicidade na efetivação do delito, o que permite caracterizá-los como partes de uma rede articulada de transgressores. Ver, respectivamente: ANTT. IL. Processos 3452, 10305, 8905, 8097, 1125, 1893.

que os pais. Nos casos em que foi possível localizar os registros de batismo, a média etária aproxima-se dos 25 anos, embora a documentação apresente lacunas significativas. Ainda assim, delineia-se um perfil recorrente: mulheres jovens, frequentemente acometidas por escrúpulos de consciência, temores espirituais e vexações demoníacas, cuja vulnerabilidade era continuamente absorvida e reelaborada pelo discurso do confessor.

Da parte dos inquisidores, o objeto de maior preocupação não estava no comportamento luxurioso do sacerdote, considerado em si mesmo, mas nas manifestações presumidamente heréticas de seus “desejos da carne”, evidentes em tais abusos. A luxúria era certamente um pecado gravíssimo que, uma vez verificado nos meios clericais, demandava medidas e esforços de disciplinarização. Mas sendo um tribunal da fé, o Santo Ofício sempre orientou sua atividade para o combate dos “erros do entendimento”, de maneira que a ingerência inquisitorial no terreno dos desejos e das moralidades desviantes nunca se referiu essencialmente aos pecados carnavais por si sós, senão àqueles que, de algum modo, eram assimiláveis à heresia (GOUVEIA, 2015, p. 127; BETHENCOURT, 2000, p. 295). Assim, padres e frades foram processados não por serem fornicários ou incontinentes em sentido estritamente moral, mas pela suspeita de que cometiam erros de fé, contrafazendo sacramentos ou duvidando de verdades ortodoxas. A negação do caráter pecaminoso de seus deleites, a instrumentalização do sacramento da penitência para atos lascivos, a mobilização de elementos sagrados a fim de legitimar tais práticas: eram esses — e não as pulsões eróticas por si mesmas — os fatores que motivavam a intervenção do Santo Ofício (VAINFAS, 2021, p. 96).

Enquadramentos inquisitoriais

Em Lisboa, durante os interrogatórios, Manuel Antunes procurou defender-se alegando ter agido sem qualquer “ânimo libidinoso” e sem considerar que ofendia a Deus, pois ignorava o caráter pecaminoso dos atos praticados com suas penitentes. A estratégia, entretanto, não convenceu o inquisidor Luís Barata de Lima, segundo o qual o réu estava “ocultando a sua malícia e o fim para que fazia as ditas ações”, uma vez que delas “se encaminhava o fim libidinoso” (ANTI. IL. Proc. 3452, fl. 133). Após sucessivas audiências, percebendo o risco que semelhante argumento representava, o padre tratou de modificar sua versão. Passou então a admitir que “obrava com complacência e sentia em si alterações e movimentos da carne”, sabendo “muito bem que as ditas ações eram proibidas pela Lei de Deus e da Sua Igreja”.

Todavia, as cometia como se fossem lícitas “para que as mesmas mulheres não viessem no conhecimento de sua malícia e maldade” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 154). Tratava-se de uma inversão completa da narrativa. Tudo teria sido pretexto para que os impulsos carnis do sacerdote se manifestassem livremente, sem causar alarde entre as confessadas. Uma vez mais, o objetivo era afastar a suspeita de heresia, imputando como causa do erro sua própria “miséria e fragilidade”, argumento que também foi recorrente nos processos por solicitação na Inquisição portuguesa²³.

A nova versão de Antunes, entretanto, apesar de reconhecer o ímpeto luxurioso com que obrara, não confirmava aquilo que o inquisidor queria ouvir. Segundo o libelo acusatório, apresentado pelo promotor de justiça em 26 de abril de 1759, o réu não havia “feito inteira e verdadeira confissão de suas culpas, antes muito diminuta, simulada e fingida”, porque negava-se a declarar a “verdadeira tenção” com que as cometera, “presumindo-se conforme o direito que o réu praticou os referidos fatos por sentir mal de nossa Santa Fé Católica e dos sacramentos da Igreja”. Por esse motivo, jamais deveria ser creditada a “frívola escusa com que pretendeu desculpar a sua malícia a uma verdade tão conhecida, que a mesma Igreja nos propõe e a razão natural nos dita” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 165-166).

Na lógica do Santo Ofício, os fatos confessados por Antunes eram indicativos não de uma simples “fragilidade do corpo”, mas de um gravíssimo erro de entendimento acerca da doutrina cristã e da teologia dos sacramentos, inescusável à luz da própria razão natural. E era precisamente nesse ponto que a categoria do “molinismo” adquiria sua plena operacionalidade, viabilizando o despacho da causa do réu. No âmbito do discurso jurídico mobilizado pelo Tribunal, todo o emaranhado de culpas que pesava contra Antunes acabava sintetizado numa formulação discursiva já bastante conhecida das autoridades inquisitoriais naquele contexto: o padre revelava-se um praticante da “perniciosa doutrina de Miguel de Molinos”, tendo reputado como lícitos “os tactos, ósculos e mais ações de luxúria” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 56-57). Desse fato derivava, conseqüentemente, a necessidade de uma punição grave e exemplar. Concluídos os trâmites processuais, Antunes deixaria os cárceres de Lisboa para nunca mais regressar ao Jarmelo, nem a qualquer paróquia do Bispado da Guarda. Proibido de confessar, celebrar missas e

²³ Como esclarece Gouveia, admoestados para que confessassem totalmente seus crimes, os réus, em sua grande maioria, reconheciam “apenas como causa maior dos seus erros a tentação da luxúria, clamando argutamente por perdão e misericórdia”. Procuravam “desculpar-se, repetindo reiteradas vezes aos inquisidores que não haviam obrado o sucedido por sentirem mal da santa fé católica, mas sim por inadvertência ou fragilidade do corpo” (GOUVEIA, 2010, p. 180).

realizar exorcismos, restar-lhe-ia apenas atravessar o Atlântico e rumar em direção a Angola, a fim de cumprir a pena de degredo que lhe fora imposta.

O texto da sentença, por sua vez, foi bastante eloquente quanto ao sentido das culpas do pároco: ele havia pecado não só como católico, mas também como sacerdote e pastor, ofício que “tão indignamente ocupou e exercitou com escândalo e ruína das almas a que devia ensinar a Sã e Católica Doutrina e dar pasto saudável, seguindo as determinações da Igreja Católica e o uso comum dos fiéis” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 151-152). Enquanto padre e cura de almas, o réu era obrigado a “instruir as suas ovelhas na fé da mesma Igreja e na verdadeira inteligência dos mandamentos que deviam observar”, administrando-lhes os sacramentos e aplicando-lhes os exorcismos “de sorte que estes as aliviassem das vexações do Demônio e aqueles as soltassem das ligaduras da culpa”. Cabia-lhe, portanto, usar “do poder das chaves que no caráter de sacerdote e ministério de pároco se lhe tinha conferido para soltar das prisões em que as tinha metido a fragilidade própria”, e não, ao contrário, “para as induzir aos mais perigosos laços contra a inocência alheia”. Antunes, desse modo, “convertendo-se de pastor em lobo do seu rebanho, tinha feito nele estrago lastimoso”, desculpando “o seu erro com os exemplos, conselho e ensino de outros eclesiásticos da sua mesma Escola, e todos da de Molinos” (ANTT. IL. Proc. 3452, fl. 200-204).

Como interpretar a acusação dos inquisidores à luz dos elementos que despontam ao longo do processo? Certamente, não no sentido de uma filiação doutrinária de Antunes ao místico aragonês, em face da qual o cura do Jarmelo teria agido por influência direta do autor do *Guia espiritual* (1675). É preciso lembrar que a obra impressa de Molinos não continha as proposições heréticas pelas quais o padre de Muniesa acabou por ser condenado em 1687, ao passo que fazer derivar a totalidade da conduta de Antunes de uma adesão consciente e sistemática a proposições teológicas específicas significaria, no mínimo, cair numa explicação demasiadamente simplificadora e reducionista, a qual se vê desautorizada pela fonte. Manuel Antunes, em nenhum momento, demonstrou conhecer os escritos de Molinos ou o conteúdo das proposições condenadas. Seus argumentos desculpabilizantes eram muito mais improvisados do que sistematicamente elaborados: expressavam-se num conjunto de fórmulas repetidas à exaustão diante das penitentes, cuja eficácia dependia menos de qualquer consistência teológica do que da autoridade do confessor que as pronunciava. O que estava realmente em causa era uma espécie de molinosismo “prático” ou de “superfície” — suficiente, contudo, para acionar os dispositivos do

Tribunal.

Nessa perspectiva, o processo de Antunes reforça o argumento que Pedro Tavares (2002) — numa visão oposta à que posteriormente seria defendida por Lúcia Bellini (2006) — apresentou sobre a essência do molinosismo combatido pela Inquisição portuguesa: tratava-se mais de um enquadramento dos juízes do que de uma heresia conscientemente seguida pelos acusados. O padre só se tornou um “molinista” quando seu comportamento foi submetido ao crivo das autoridades inquisitoriais, encarregadas de lhe atribuir um significado passível de operacionalização no interior do discurso jurídico. O “molinismo”, nesse sentido, operava menos como a descrição de uma heresia efetivamente professada e mais como um enquadramento acusatório disponível, apto a condensar, sob um rótulo reconhecível, práticas de direção espiritual vistas como desviantes, mormente quando envolviam a relativização do pecado carnal em nome de fins espirituais superiores. A aproximação estabelecida pelos inquisidores entre os atos de Antunes e a figura de Molinos é indicativa, portanto, não da circulação de uma doutrina quietista plenamente assimilada, mas da ativação de uma categoria de suspeita já sedimentada na cultura jurídica e teológica do Santo Ofício.

Considerações finais

O caso do Pe. Manuel Antunes — articulado aos demais processos que conformaram o “núcleo molinosista da Guarda” — constitui um exemplo singularmente rico das possibilidades abertas pelo estudo do molinosismo em chave microanalítica, na medida em que permite resgatar a trajetória de personagens desconhecidos e, ao mesmo tempo, complexificar o panorama da reflexão historiográfica acerca do tema. Os autos, afinal, não apenas colocam em evidência os desvios e abusos de um sacerdote. Iluminam também os dilemas que perpassavam uma construção histórica específica: a do pároco/confessor/exorcista tridentino, investido de ampla autoridade espiritual sobre as consciências dos fiéis, sobretudo das mulheres que orientava. Sem esse constructo, fruto de um longo e multifacetado processo, o padrão de condutas detectado pela Inquisição através do rótulo molinosista dificilmente poderia ter se estabelecido como experiência religiosa.

A análise dessa documentação é igualmente capaz de redimensionar o papel e a extensão do Santo Ofício na segunda metade do século XVIII, momento em que o Tribunal começava a experimentar mudanças significativas sob a égide de um novo paradigma político. O processo de

Manuel Antunes, pensado como parte de um contexto mais amplo, é sintomático, assim, de como a delicada relação entre diretores de consciência e suas penitentes, o problema das santidades simuladas, os excessos em torno dos sacramentos e dos exorcismos, bem como o persistente problema da luxúria heresiarca do clero, continuaram a influenciar a perspectiva de atuação das autoridades inquisitoriais perante as “Luzes”, trazendo à tona velhos dilemas em novos contextos.

Fontes

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa (IL). Processos 3452, 10305, 8905, 8097, 1125, 1893.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Paróquia de São Pedro do Jarmelo, Registros de Baptismo, Livro B2.

Referências bibliográficas

ALEJANDRE, Juan Antonio. **El veneno de Dios**. La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión. Madrid: Siglo XXI Editores, 1995.

BELLINI, Lígia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. **Estudos Ibero-Americanos**, v. XXXII, n. 2, 2006, p. 187-203.

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

_____. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália (séculos XV-XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. Confessar e Solicitar no Brasil Colonial. In: BARRETO, Luís Felipe (coord.). **Congresso Internacional Inquisição Portuguesa**: Tempo, Razão e Circunstância. Lisboa: Prefácio, 2007.

CASTRO, Armando Lopez. Miguel de Molinos, lector de San Juan de La Cruz. **Revista Teresianum**, v. 47, n° 2, 1996, p. 605-621.

CERDÁN, Alfonso Esponera. El molinosismo del siglo XVII: trayectoria, arraigo en el mundo femenino y lecturas controvertidas. In: IGLESIAS, Rosa María Alabrús (coord.). Silencio femenino y quietismo barroco: Miguel de Molinos y las mujeres. **Revista de Historia Jerónimo Zurita**, n° 93, 2018, p. 87-118.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DUDON, Paul. **Le Quiétiste Espagnol, Michel Molinos (1628-1696)**. Paris: Gabriel Beauchesne, 1921.

ENTRAMBASAGUAS Y PEÑA, Joaquim de. **Miguel de Molinos, siglo XVII**. Madrid: M. Aguilar, 1935.

FUSTER, Francisco Pons. La formación y la espiritualidad de Miguel de Molinos. In: IGLESIAS, Rosa María Alabrús (coord.). Silencio femenino y quietismo barroco: Miguel de Molinos y las mujeres. **Revista de Historia Jerónimo Zurita**, 93, 2018, p. 61-86.

GOMES, Veronica de Jesus. **“Com temerária ousadia e pouco temor de Deus e da Justiça”**: clérigos sodomitas na Inquisição de Lisboa (1610-1699). 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

_____. **Vício dos clérigos**: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. **A Quarta Porta do Inferno**. A vigilância e o disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado, 2015.

_____. **O sagrado e o profano em choque no confessionário**. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição, Portugal, 1551-1700. Coimbra: Palimage, 2010.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso**: o crime de solicitação no Brasil Colonial. 1991. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

MALENA, Adelisa. Molinos, Miguel de. In: PROSPERI, Adriano (dir.). **Dizionario Storico dell’Inquisizione**. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, v. 2, p. 1059-1060.

MARCOCCI, Giuseppe. **I custodi dell’ortodossia**. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MARTINS, William de Souza. O casamento espiritual da beata Josefa do Sacramento: Análise de um processo inquisitorial do século XVIII. **Varia história**, v. 31, n. 56, 2015, p. 451-478.

MORA, Adelina Sarrión. **Sexualidad y confesión**: la solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX). Madrid: Alianza Universidad, 1994.

MUNIZ, Pollyanna Gouveia Mendonça. **Parochos imperfeitos**: justiça eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”**: Portugal, 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

_____. Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701). In: COELHO, Maria Helena da Cruz (coord.). **A cidade e o campo: coletânea de estudos**. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2000a, p. 246-265.

_____. Exorcismo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Círculo de Leitores, 2000b.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **Exorcistas e demônios: demonologia e exorcismos no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2003.

ROMEO, Giovanni. **Esorcisti, Confessori e Sessualità Femminile nell' Italia della controriforma**. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1998.

SANTOS, Georgina Silva dos. Véus de Heresia: freiras e donatas nas malhas da Inquisição portuguesa (século XVIII). In: SANTOS, Georgina Silva dos; GARCIA, Elisa. **Mulheres do mundo Atlântico: gênero e condição feminina da época moderna à contemporaneidade**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2020, p. 83-98.

SARTIN, Philippe Delfino. **Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)**. 2019. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SILVA, Sabrina Alves da. **Execrados ministros do demônio: o delito de solicitação em Minas Gerais (1700-1821)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del Rei, 2016.

SLUHOVSKY, Moshe. **Believe not every spirit**. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. A invenção do “molinista” em Portugal. **Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines**, [online], 4, 2018.

_____. **Beatas, inquisidores e teólogos: reacção portuguesa a Miguel de Molinos**. 2002. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002.

_____. Molinosismo e desculpabilização. **Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso**, 02, 1995, p. 203-240.

_____. Portugal e a condenação de Miguel de Molinos: impacto e primeiras reacções. **Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso**, 01, 1994, p.157-183.

TEUBER, Bernardo. Más allá de la ortodoxia y la heterodoxia: algunas pautas para una lectura teopoética de las novelas cervantinas. In: IGLESIAS, Carmen Rivero (ed.). **Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes**. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2011,

p.131-141.

VAINFAS, Ronaldo. Misticismo, sexualidade e relações de gênero no quietismo radical de Miguel de Molinos. **Revista de História das Ideias**, v. 42, 2ª série, 2023, p. 47-63.

_____. Sacralidade erótica em processos inquisitoriais portugueses. **Escritas do Tempo**, v. 3, n. 9, 2021, p. 85-98.

_____. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

O Santo Ofício nos Caminhos do Ouro: Cristãos-Novos, Perseguição e Resistência Religiosa nas Minas Gerais - Séc XVII até XVIII²⁴

Micaela de Oliveira Dias

Graduanda em História

Universidade Federal de Viçosa (UFV)

micaelaoliveiradias@gmail.com

Resumo: Este projeto tem como objetivo analisar a presença dos cristãos-novos na região das Minas Gerais como participantes do processo de interiorização da colônia e ocupação da região, a partir da última década do século XVII, devido ao início do ciclo da mineração, estendendo-se esta presença por todo o século XVIII. Assim como ocorreu nos dois primeiros séculos de dominação portuguesa sobre o Brasil, supõem-se a presença de cristãos-novos judaizantes – denominados, por isso, cripto judeus – na região das Minas, conforme os indícios que encontramos na documentação inquisitorial envolvendo neoconvertos da região. Este projeto visa, além de analisar parte da documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição sobre indivíduos que vivam ou frequentavam a região das Minas Gerais, consultar outras fontes documentais que permitam encontrar sinais da resistência judaica oculta naquele espaço, mapeando as especificidades do criptojudaísmo praticado na região, passados mais de duzentos anos do processo inaugural de conversão forçada dos antigos judeus portugueses ao catolicismo.

Palavras-chave: Cristãos-novos; Resistência religiosa; Minas Gerais;

Introdução

A atuação do Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa constitui um importante campo de investigação para a compreensão das formas de controle religioso e social desenvolvidas durante o período colonial. Embora a Inquisição portuguesa não tenha estabelecido tribunais permanentes no território brasileiro, sua presença fez-se sentir por meio de uma rede de representantes responsáveis pela recepção de denúncias, investigação de suspeitos e encaminhamento de informações ao Reino. Nas Minas Gerais, região marcada pela intensa circulação de pessoas, riquezas e experiências culturais ao longo do século XVIII, esses

²⁴ Este trabalho é resultado de pesquisa de Iniciação Científica vinculada ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – Ações Afirmativas (PIBIC-AF/CNPq), desenvolvida na Universidade Federal de Viçosa (UFV), sob orientação do Prof. Dr. Angelo Adriano Faria de Assis, professor do Departamento de História da UFV. E-mail: angeloassis@ufv.br.

mecanismos de vigilância assumiram particular relevância, contribuindo para a construção e difusão de suspeitas relativas a comportamentos considerados contrários à ortodoxia católica.

Entre os grupos mais frequentemente associados às ações inquisitoriais encontravam-se os cristãos-novos, descendentes dos judeus convertidos compulsoriamente ao catolicismo em fins do século XV. A historiografia tem demonstrado que a condição cristã-nova esteve associada a processos contínuos de vigilância e diferenciação social, nos quais a ascendência judaica frequentemente era mobilizada como elemento de suspeição. Conforme observa Anita Novinsky, os cristãos-novos viveram uma condição marcada pela exclusão e pela permanência de mecanismos que os identificavam como portadores de uma origem considerada distinta da população cristã-velha (NOVINSKY, 1972). Nesse contexto, denúncias de judaísmo tornaram-se parte significativa da atuação inquisitorial, especialmente em regiões onde a presença de cristãos-novos se fazia mais expressiva.

A documentação produzida pelo Santo Ofício constitui uma fonte privilegiada para a análise dessas dinâmicas. Mais do que registrar possíveis desvios religiosos, os documentos inquisitoriais permitem observar relações sociais, conflitos cotidianos, mecanismos de vigilância e processos de construção da suspeita. Como destaca Sonia Siqueira, a ação inquisitorial deve ser compreendida não apenas como instrumento de repressão religiosa, mas também como parte de um sistema mais amplo de controle social presente na sociedade colonial (SIQUEIRA, 1978).

Partindo dessas considerações, este trabalho busca investigar como se constituíam as acusações de judaísmo nas Minas Gerais setecentistas. Para isso, toma-se como estudo de caso o processo envolvendo Domingos Rodrigues Ramires, cristão-novo denunciado na região de Vila Rica sob suspeita de participação em práticas associadas ao judaísmo. A escolha desse caso justifica-se pela possibilidade de analisar os mecanismos pelos quais determinados comportamentos eram interpretados como indícios de heresia e convertidos em objeto de denúncia perante as autoridades inquisitoriais.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa fundamenta-se na perspectiva da História Cultural e na leitura crítica das fontes inquisitoriais, compreendendo esses documentos como produções atravessadas por relações de poder, interesses e disputas de significado. Nesse sentido, a investigação não busca determinar a efetiva ocorrência de práticas judaizantes, mas compreender os processos sociais que possibilitaram a formulação das acusações. Parte-se da hipótese de que as denúncias de judaísmo não se fundamentavam exclusivamente na observação

de práticas religiosas específicas, mas também em mecanismos de vigilância, reputação e construção da suspeita que permeavam as relações sociais nas Minas Gerais coloniais.

Assim, ao analisar o caso de Domingos Rodrigues Ramires, pretende-se contribuir para a compreensão das formas pelas quais a heresia era identificada, interpretada e denunciada no contexto minerador setecentista, evidenciando como as acusações inquisitoriais ultrapassavam a esfera estritamente religiosa e se articulavam às dinâmicas sociais da sociedade colonial.

Contexto Histórico: Minas Gerais, Cristãos-novos e o Santo Ofício

A descoberta de ouro na região das Minas Gerais, ao final do século XVII, provocou profundas transformações na América portuguesa. O desenvolvimento da atividade mineradora impulsionou intensos fluxos migratórios, atraindo indivíduos provenientes de diferentes regiões da colônia e do Reino. Em poucas décadas, a região tornou-se um dos principais centros econômicos do Império Português, caracterizando-se pela diversidade social, pela mobilidade populacional e pela intensa circulação de informações, mercadorias e práticas culturais.

Nesse contexto, a presença de cristãos-novos nas Minas Gerais acompanhou o próprio processo de ocupação e interiorização da colônia. Conforme demonstram os estudos de Anita Novinsky (1972), muitos descendentes de judeus convertidos ao catolicismo participaram ativamente das atividades econômicas desenvolvidas na América portuguesa, inserindo-se em diferentes setores da vida colonial. A região mineradora, marcada pelas oportunidades econômicas abertas pelo ciclo do ouro, tornou-se um espaço particularmente atrativo para esses indivíduos.

A documentação produzida pelo Santo Ofício constitui uma importante fonte para compreender não apenas a atuação da instituição, mas também diferentes aspectos da sociedade colonial. Conforme observa Sonia Siqueira, os registros inquisitoriais preservam fragmentos da vida cotidiana e revelam conexões sociais, econômicas e culturais estabelecidas entre os indivíduos investigados, permitindo ao historiador ultrapassar a análise estritamente institucional do Tribunal (SIQUEIRA, 1978).

Embora não existissem tribunais inquisitoriais permanentes na América portuguesa, a Inquisição mantinha presença constante na colônia por meio de uma rede composta por familiares, comissários, vigários e demais representantes encarregados de recolher denúncias e

encaminhar informações ao Reino. Dessa forma, a ausência física do tribunal não significava ausência de fiscalização. Pelo contrário, a circulação de denúncias e investigações permitia que a ação inquisitorial alcançasse diferentes regiões da colônia, incluindo os centros mineradores.

Nas Minas Gerais, a atuação do Santo Ofício encontrou um ambiente particularmente propício à produção de denúncias. A intensa convivência entre indivíduos de diferentes origens, associada à constante circulação de informações e à proximidade das relações sociais, favorecia a observação dos comportamentos cotidianos e a construção de suspeitas. Nesse cenário, práticas consideradas incomuns, relações de sociabilidade específicas ou mesmo a condição cristã-nova podiam ser interpretadas como indícios de desvio religioso.

Conforme apontam Resende e Sousa (2015), a documentação inquisitorial referente às Minas Gerais evidencia a existência de uma ampla rede de vigilância que conectava a região mineradora às estruturas do Santo Ofício. Mais do que registrar crimes religiosos, esses documentos revelam conflitos, disputas, percepções e mecanismos de controle presentes na sociedade colonial. Assim, o estudo das acusações de judaísmo permite compreender não apenas a atuação inquisitorial, mas também aspectos mais amplos das relações sociais estabelecidas no espaço minerador.

É nesse contexto que se insere o caso de Domingos Rodrigues Ramires. A denúncia analisada neste trabalho não constitui um episódio isolado, mas integra um conjunto mais amplo de acusações produzidas em uma sociedade marcada pela vigilância, pela circulação de rumores e pela permanente associação entre cristãos-novos e suspeitas de judaísmo. Compreender esse cenário torna-se, portanto, fundamental para analisar os mecanismos que possibilitaram a formulação e a legitimação das acusações inquisitoriais nas Minas Gerais setecentistas.

Perspectivas Teórico-Metodológicas

A presente pesquisa insere-se no campo da História Cultural e parte do pressuposto de que as fontes inquisitoriais não constituem registros neutros da realidade, mas documentos produzidos em contextos específicos, atravessados por relações de poder, interesses institucionais e disputas de significado. Nesse sentido, a análise dessas fontes exige uma leitura que ultrapasse a simples descrição dos acontecimentos narrados, buscando compreender os processos sociais envolvidos em sua produção e circulação.

A proposta de Carlo Ginzburg mostra-se particularmente útil para a análise da documentação inquisitorial. Segundo o autor, "se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la" (GINZBURG, 1989, p. 177). A partir dessa perspectiva, os testemunhos e denúncias presentes no processo são compreendidos como vestígios capazes de revelar relações sociais, mecanismos de vigilância e formas de construção das suspeitas na sociedade colonial. Tal abordagem mostra-se especialmente relevante para o estudo das fontes inquisitoriais, marcadas por relatos fragmentados, interpretações e construções discursivas produzidas em contextos específicos, exigindo uma leitura atenta aos detalhes, ambiguidades e significados presentes na documentação.

Do ponto de vista historiográfico, a pesquisa também dialoga com os estudos de Anita Novinsky (1972), Sonia Siqueira (1978) e Plínio Freire Gomes (1997), autores que contribuíram significativamente para a compreensão das relações entre cristãos-novos, Inquisição e sociedade colonial. Enquanto Novinsky destaca os mecanismos de exclusão e diferenciação que marcaram a experiência dos cristãos-novos no mundo português, Siqueira evidencia a atuação do Santo Ofício como instrumento de controle social. Já Gomes demonstra como as acusações de heresia podem ser compreendidas não apenas como reflexo de práticas religiosas específicas, mas também como resultado de processos sociais de construção da suspeita.

Partindo dessas contribuições, a presente investigação privilegia a análise dos significados atribuídos às acusações presentes na documentação inquisitorial. Mais do que verificar a existência efetiva de práticas judaizantes, busca-se compreender como determinados comportamentos eram interpretados pelos agentes envolvidos no processo de denúncia e quais mecanismos sociais contribuíam para transformar tais comportamentos em indícios de heresia.

Dessa forma, o estudo do caso de Domingos Rodrigues Ramires é utilizado como uma via de acesso para a compreensão de fenômenos mais amplos relacionados à atuação do Santo Ofício nas Minas Gerais. A análise concentra-se nas formas de construção das acusações, nos elementos mobilizados para sua legitimação e nas relações sociais que possibilitavam a circulação e consolidação da suspeita no contexto minerador setecentista.

O Caso de Domingos Rodrigues Ramires

Para compreender os mecanismos de formulação das acusações de judaísmo nas Minas Gerais setecentistas, este trabalho toma como estudo de caso o processo inquisitorial envolvendo Domingos Rodrigues Ramires, identificado na documentação como cristão-novo e denunciado na região de Vila Rica no início do século XVIII²⁵. O documento integra o acervo do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e constitui uma importante fonte para a análise das relações entre vigilância religiosa, construção da suspeita e controle social no contexto colonial.

A escolha desse caso justifica-se pelo potencial analítico da documentação, que permite observar como determinados comportamentos e práticas eram interpretados pelas autoridades e pelos indivíduos envolvidos no processo de denúncia. Conforme apresentado nos registros inquisitoriais, Domingos Rodrigues Ramires foi acusado de participar de atividades consideradas suspeitas de judaísmo, sendo associado a reuniões e comportamentos que despertaram a atenção de membros da comunidade local.

O caso de Domingos Rodrigues Ramires adquire maior complexidade quando observada sua trajetória anterior perante o Santo Ofício. Segundo Reis (2025, p. 109), Domingos e sua esposa, Ângela do Vale de Mesquita, já haviam sido presos, julgados e condenados pelo Tribunal da Inquisição de Lisboa no início do século XVIII, recebendo penas de cárcere, hábito penitencial perpétuo e confisco de bens. Tal informação evidencia que a denúncia analisada neste trabalho se insere em um contexto mais amplo de vigilância inquisitorial direcionada a cristãos-novos e suas famílias.

Segundo as informações registradas na documentação, a acusação estava relacionada à realização de encontros envolvendo indivíduos identificados como cristãos-novos. Entre os elementos mencionados encontram-se a ocorrência de reuniões frequentes, o uso de determinados símbolos e práticas consideradas incomuns e a realização de atividades interpretadas como incompatíveis com a ortodoxia católica. Tais elementos foram mobilizados como indícios de possíveis práticas judaizantes, contribuindo para a formulação da denúncia encaminhada ao Santo Ofício.

Entretanto, mais do que revelar a existência de um suposto crime religioso, o caso evidencia os mecanismos por meio dos quais determinadas ações eram observadas, interpretadas e transformadas em objeto de suspeita. A documentação sugere que a acusação não se

²⁵ A denúncia foi apresentada por José dos Santos da Silva, morador dos Campos da Cachoeira, termo de Vila Rica, sendo recebida e formalizada por Félix Simões de Paiva, responsável pelo encaminhamento das informações ao Santo Ofício.

fundamentava apenas em evidências concretas, mas também em percepções compartilhadas, interpretações coletivas e relações sociais estabelecidas no interior da comunidade. Nesse sentido, o processo permite observar a forma como a suspeita era construída e legitimada no cotidiano das Minas Gerais coloniais.

Além disso, o caso de Domingos Rodrigues Ramires insere-se em um contexto mais amplo de atuação inquisitorial sobre indivíduos identificados como cristãos-novos. Conforme demonstram diversos estudos sobre a presença da Inquisição nas Minas Gerais, acusações dessa natureza não constituíam episódios isolados, mas integravam um conjunto de práticas de vigilância voltadas para grupos considerados potencialmente desviantes da fé católica. Dessa forma, a análise do processo permite compreender não apenas a trajetória do acusado, mas também aspectos mais amplos da atuação do Santo Ofício na região mineradora.

Assim, o estudo desse caso oferece uma oportunidade para investigar as formas pelas quais acusações de judaísmo eram produzidas, interpretadas e legitimadas nas Minas Gerais setecentistas. Mais do que determinar a veracidade das acusações, interessa compreender os mecanismos sociais e culturais que possibilitavam sua formulação, questão que será aprofundada nos tópicos seguintes.

A Construção das Acusações de Judaísmo nas Minas Gerais

A documentação inquisitorial produzida no contexto colonial português revela que as acusações de judaísmo nem sempre se fundamentavam em provas diretas ou na comprovação objetiva de práticas religiosas consideradas heterodoxas. Em muitos casos, os processos eram construídos a partir da observação de comportamentos, da circulação de rumores e da interpretação de ações consideradas incompatíveis com a ortodoxia católica. Nesse sentido, a análise do caso de Domingos Rodrigues Ramires permite compreender como determinados elementos do cotidiano podiam ser convertidos em indícios de heresia e incorporados às dinâmicas de investigação do Santo Ofício.

No processo analisado, a acusação estava relacionada à realização de reuniões envolvendo indivíduos identificados como cristãos-novos, bem como à adoção de práticas consideradas suspeitas pelos observadores. Elementos como encontros frequentes, utilização de símbolos específicos e a realização de atividades reservadas foram interpretados como possíveis sinais da

manutenção de tradições associadas ao judaísmo. Mais do que a descrição de um ato considerado herético, a documentação evidencia o processo pelo qual determinados comportamentos passaram a ser lidos como indícios de desvio religioso.

Tal dinâmica relaciona-se diretamente ao papel desempenhado pela suspeita na atuação inquisitorial. Conforme destaca Anita Novinsky (1972), a condição cristã-nova frequentemente colocava determinados indivíduos sob permanente vigilância, fazendo com que práticas cotidianas fossem interpretadas à luz de expectativas previamente construídas acerca de sua origem e identidade. Dessa forma, ações que poderiam passar despercebidas em outros contextos tornavam-se potencialmente incriminadoras quando associadas a sujeitos identificados como descendentes de judeus convertidos.

A construção das acusações também dependia da produção de narrativas capazes de conferir sentido aos comportamentos observados. Nesse processo, denúncias, testemunhos e interpretações desempenhavam papel central na transformação de suspeitas em acusações formais. A documentação inquisitorial revela que os elementos mobilizados pelos denunciantes nem sempre correspondiam a práticas explicitamente judaicas, mas eram frequentemente associados a comportamentos considerados incomuns ou realizados de maneira reservada. Assim, a acusação resultava não apenas daquilo que era feito, mas da forma como essas ações eram percebidas e interpretadas pelos indivíduos que as observavam.

Sob essa perspectiva, as acusações de judaísmo podem ser compreendidas como construções sociais produzidas em contextos específicos de vigilância e controle. Como observa Plínio Freire Gomes (1997), a condição de herege muitas vezes não deriva exclusivamente de práticas religiosas efetivamente realizadas, mas de processos de suspeição que envolvem percepções coletivas, reputações e relações sociais. A heresia, portanto, não deve ser entendida apenas como uma categoria religiosa, mas também como resultado de mecanismos sociais de classificação e exclusão.

O caso de Domingos Rodrigues Ramires evidencia precisamente essa dinâmica. Os elementos presentes na documentação demonstram que a acusação foi construída a partir da interpretação de comportamentos considerados suspeitos e de sua associação à identidade cristã-nova dos envolvidos. Mais do que revelar práticas religiosas específicas, o processo permite observar os mecanismos pelos quais determinados indivíduos eram inseridos em categorias de suspeição e transformados em alvos da vigilância inquisitorial.

Desse modo, a análise do caso contribui para compreender como as acusações de judaísmo eram formuladas nas Minas Gerais setecentistas. Ao invés de resultarem exclusivamente da identificação de práticas heterodoxas, tais acusações eram produzidas em um contexto marcado pela observação constante dos comportamentos, pela circulação de interpretações e pela associação entre identidade social e desvio religioso. A documentação inquisitorial revela, portanto, não apenas os objetivos do Santo Ofício, mas também as formas pelas quais a própria sociedade colonial participava da construção da suspeita.

Nesse sentido, as acusações registradas na documentação não devem ser compreendidas apenas como descrições de práticas religiosas consideradas ilícitas, mas também como produtos de relações sociais específicas, nas quais rumores, conflitos e percepções individuais desempenharam papel fundamental na formulação das suspeitas encaminhadas ao Santo Ofício.

Redes de Sociabilidade, Vigilância e Produção de Suspeita

A análise das acusações de judaísmo nas Minas Gerais setecentistas permite compreender que a atuação inquisitorial não se limitava às estruturas formais do Santo Ofício. Embora o tribunal estivesse fisicamente distante da colônia, sua ação dependia da participação de diferentes indivíduos responsáveis pela observação, circulação de informações e formulação de denúncias. Nesse sentido, as redes de sociabilidade desempenhavam papel fundamental na construção e legitimação da suspeita.

A sociedade mineradora caracterizava-se por intensa circulação de pessoas e pelo estabelecimento de múltiplas relações de convivência. Espaços de trabalho, moradia, comércio e religiosidade favoreciam contatos constantes entre indivíduos de diferentes origens e condições sociais. Essa proximidade contribuía para a formação de redes de informação por meio das quais comportamentos, práticas e reputações eram observados, comentados e compartilhados. Em tal contexto, a vigilância não se restringia às autoridades, mas fazia parte das próprias relações cotidianas estabelecidas entre os habitantes da região.

As denúncias encaminhadas ao Santo Ofício frequentemente eram resultado desse processo de observação coletiva. Informações transmitidas por vizinhos, conhecidos ou membros da comunidade podiam adquirir credibilidade suficiente para serem formalizadas perante as autoridades eclesiásticas. Dessa forma, a produção da suspeita dependia tanto da ação

institucional da Inquisição quanto da participação ativa de indivíduos inseridos em redes locais de sociabilidade.

No caso de Domingos Rodrigues Ramires, a documentação evidencia como determinados comportamentos passaram a ser interpretados à luz das percepções construídas pela comunidade. A associação entre reuniões, práticas consideradas incomuns e a condição cristã-nova dos envolvidos contribuiu para a elaboração de interpretações que vinculavam tais ações à possibilidade de manutenção de tradições judaicas. Mais do que a comprovação de um crime religioso, observa-se a construção de uma narrativa baseada em indícios, percepções e expectativas compartilhadas pelos observadores.

Essa dinâmica demonstra que a suspeita não era produzida apenas a partir de atos concretos, mas também por meio das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos. A reputação pública, os vínculos de amizade, os laços familiares e a identificação com determinados grupos sociais exerciam influência significativa sobre a forma como os comportamentos eram interpretados. Em uma sociedade marcada pela valorização da ortodoxia católica, diferenças percebidas ou práticas consideradas incomuns podiam ser rapidamente associadas a possíveis desvios religiosos.

Nesse sentido, as acusações de judaísmo revelam a existência de mecanismos de controle social que ultrapassavam a esfera estritamente religiosa. Como aponta Sonia Siqueira (1978), a ação inquisitorial contribuía para a manutenção de normas e comportamentos considerados legítimos, reforçando formas de vigilância que atuavam tanto por meio das instituições quanto pelas próprias comunidades. A denúncia, portanto, não deve ser entendida apenas como um procedimento jurídico ou religioso, mas também como uma prática social inserida em relações de poder e em disputas pela definição do que era considerado aceitável ou desviante.

A partir dessa perspectiva, o caso de Domingos Rodrigues Ramires evidencia como as redes de sociabilidade atuavam simultaneamente como espaços de convivência e de vigilância. A circulação de informações, a observação dos comportamentos e a construção de reputações contribuía para a formulação das acusações inquisitoriais, demonstrando que a produção da heresia era também resultado das dinâmicas sociais presentes na sociedade colonial. Assim, a documentação analisada permite compreender que a atuação do Santo Ofício dependia, em grande medida, da participação dos próprios habitantes das Minas Gerais na construção e difusão da suspeita.

Considerações Finais

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu refletir sobre os mecanismos envolvidos na construção das acusações de judaísmo nas Minas Gerais setecentistas, tomando como estudo de caso o processo inquisitorial referente a Domingos Rodrigues Ramires. A partir da documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício, foi possível observar que as denúncias ultrapassavam a simples identificação de práticas religiosas consideradas heterodoxas, inserindo-se em um contexto mais amplo de vigilância, controle social e produção da suspeita.

O exame do caso evidenciou que as acusações de judaísmo eram construídas por meio da interpretação de comportamentos, relações sociais e práticas consideradas incompatíveis com os padrões religiosos estabelecidos pela ortodoxia católica. Nesse processo, a condição cristã-nova assumia papel central, uma vez que contribuía para a associação entre determinados indivíduos e a possibilidade de manutenção de tradições judaicas. Assim, mais do que registrar desvios religiosos efetivamente comprovados, a documentação inquisitorial revela as formas pelas quais identidades, reputações e percepções coletivas participavam da formulação das denúncias.

A pesquisa também demonstrou a importância das redes de sociabilidade na circulação de informações e na legitimação das suspeitas. A observação dos comportamentos cotidianos, a transmissão de relatos e a construção de reputações constituíam elementos fundamentais para a atuação inquisitorial, evidenciando que o funcionamento do Santo Ofício dependia não apenas de suas estruturas institucionais, mas também da participação ativa dos indivíduos inseridos nas comunidades coloniais.

Sob essa perspectiva, o caso de Domingos Rodrigues Ramires permite compreender que a heresia não deve ser interpretada exclusivamente como uma categoria religiosa, mas também como uma construção social produzida em contextos específicos de vigilância e controle. As acusações de judaísmo revelam, portanto, as múltiplas formas pelas quais a sociedade colonial classificava comportamentos, definia fronteiras de pertencimento e identificava indivíduos considerados potencialmente desviantes.

Por fim, o estudo reforça o potencial analítico da documentação inquisitorial para a compreensão das relações sociais no mundo colonial português. Ao privilegiar a investigação dos mecanismos de construção da denúncia, torna-se possível ampliar a compreensão sobre a atuação

do Santo Ofício nas Minas Gerais e sobre os processos de produção da suspeita que marcaram a experiência dos cristãos-novos na sociedade mineradora do século XVIII. Considerando que a pesquisa ainda se encontra em desenvolvimento, novas investigações poderão aprofundar a análise das redes de sociabilidade envolvidas no caso e ampliar a compreensão das formas de resistência, adaptação e vigilância presentes no contexto colonial. A análise do caso de Domingos Rodrigues Ramires demonstra que as denúncias inquisitoriais não podem ser interpretadas apenas como registros de práticas religiosas desviantes, mas como documentos produzidos em contextos sociais específicos, marcados por relações de vigilância, circulação de informações e construção coletiva das suspeitas. Assim, mais do que identificar a existência ou não de comportamentos judaizantes, este trabalho buscou compreender os mecanismos que possibilitaram a formulação dessas acusações no contexto das Minas Gerais setecentistas.

Referências Bibliográficas

- GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos-novos na Bahia: A Inquisição**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- REIS, Arthur Brum dos. Estratégias, delações e resistências: o método indiciário e a análise das medidas adotadas pela família de Domingos Rodrigues Ramires frente à Inquisição de Lisboa. In: LOCATEL, Luiza; KIEFER, Rafael (org.). **Poder, sujeitos e circulação histórica**. Vitória: Antíteses, 2025. p. 109-127.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; ASSIS, Angelo Adriano Faria de (orgs.). **Pecatta Mundi: estudos inquisitoriais nas travessias entre Minas Gerais e Portugal**. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de; SOUSA, Rafael José de. **Em nome do Santo Ofício: cartografia da Inquisição nas Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SIQUEIRA, Sonia Aparecida. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.
- TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO. Inquisição de Lisboa. Processo PT/TT/TSO-IL/028/CX1591/14581. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa.

Do confessional ao Santo Ofício: a ação inquisitorial contra clérigos “sigilistas” na América portuguesa setecentista

Pedro Tadeu de Castro Ribeiro

Doutorando em História

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

E-mail: pedrocastroribeiro93@gmail.com.

Resumo: Inserida no campo dos estudos inquisitoriais, a presente proposta objetiva analisar a ação do Tribunal do Santo Ofício português contra clérigos denunciados e processados pela “quebra do sigilo confessional” no território da América portuguesa ao longo do século XVIII. A partir dos debates doutrinários que emergiram no século XIII, no contexto do IV Concílio de Latrão, e, sobretudo, após o Concílio de Trento, no século XVI, a Igreja tornou obrigatória aos fiéis a submissão ao sacramento da Penitência, tido como indispensável à celebração frutuosa de outro sacramento: a Eucaristia. Nesse sentido, no decurso da Época Moderna, o catolicismo se empenharia de maneira cada vez mais notável para que o ato da confissão, tal como formulado teologicamente e tipificado em termos canônicos, viesse a se tornar uma prática consolidada e observada com o devido rigor pela Cristandade. Entretanto, muitos foram os entraves pastorais encontrados na sequência desses esforços. Em Portugal, por exemplo, atuava um clero majoritariamente absenteísta em relação aos mais básicos ditames da ortodoxia católica, fato demonstrado em inúmeros episódios de abuso e laxismo doutrinário. Com efeito, o sigilo confessional consolidou-se como elemento estruturante da dinâmica sacramental. No contexto português, sobretudo a partir de meados do século XVIII, o Tribunal do Santo Ofício passou a exercer jurisdição sobre confessores denunciados por, sob distintas modalidades, atentarem contra esse princípio. A partir do diálogo crítico com a historiografia produzida na Itália, em Portugal e no Brasil, a proposta busca verificar a hipótese de que a “quebra do sigilo confessional” constitui um fenômeno complexo, composto por práticas diversas capazes de violar o sigilo sacramental, relacionadas tanto à natureza do sacramento da confissão quanto às fragilidades do clero português e às disputas de poder locais. Tanto no Reino quanto no Ultramar, clérigos foram denunciados e, em alguns casos, processados pelo Tribunal do Santo Ofício, sob a grave acusação de serem “sigilistas”. Advoga-se que o mapeamento quantitativo e a análise da documentação inquisitorial possibilite compreender os meandros da ação do Tribunal, evidenciando os limites da interiorização da disciplina sacramental no contexto colonial, marcado por sociabilidades específicas e por uma cultura religiosa heterogênea.

Palavras-chave: Inquisição portuguesa; confissão; “sigilismo”. “quebra do sigilo confessional”; América portuguesa.

Ao escrever acerca do padroado da Coroa e do papel central desempenhado pelas ações missionárias no processo de conquista e colonização das possessões ultramarinas de Portugal,

Charles Boxer (1977) apresenta aos leitores fragmentos dos textos de dois cronistas portugueses. Diogo do Couto, cronista-soldado, e Frei Paulo da Trindade, franciscano, convergem em suas obras no que parece incontornável à compreensão do que, na Época Moderna, testemunhou-se em distintas partes do vasto Império que se edificava desde Lisboa: a íntima e quase indissociável ligação entre a cruz e a espada. Ambas foram as armas empunhadas, respectivamente, pelo poder religioso e pelo poder secular na conquista espiritual, material e política dos povos e da natureza que vieram a encontrar do outro lado do Atlântico. A convergência de ambas as esferas a partir de interesses comuns implicou uma acentuada interpenetração na formação de seus quadros, na definição de suas prerrogativas jurisdicionais e suas competências administrativas (PAIVA, 2000). Cumpre destacar que o cenário descrito acima esteve longe de se restringir ao caso português. Embora comporte especificidades, os mesmos pressupostos sustentariam a ação colonial de outros Estados da Época Moderna, a exemplo do que se testemunhou nos domínios hispânicos. As iniciativas de reformas teológicas, doutrinárias e pastorais que perpassaram a Cristandade no período – sobretudo após o Concílio de Trento, no século XVI – dependiam, é certo, de um sólido arcabouço jurídico que lhes conferisse validade e efetividade.

Nesse contexto, o ano de 1536 fora marcado pela promulgação da bula *Cum ad nihil magis*, documento papal cujas linhas estabeleceram a fundação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal. Tal como suas congêneres espanhola e italiana, caberia à Inquisição portuguesa o firme combate às heresias, as “crenças e comportamentos religiosos incompatíveis com o quadro doutrinário definido pela Igreja” (BETHENCOURT, 2000, p. 95). Entre outras coisas, a compreensão histórica acerca dos mais de 280 anos de atuação do Tribunal não pode prescindir da análise de seus aspectos normativos, os quais contribuíram para conformar uma atuação multifacetada e heterogênea nos diversos tempos e territórios sobre os quais a instituição fez sentir a sua influência.

Inicialmente, era restrito o número de delitos sob sua jurisdição. De maneira paulatina – e não sem tensões em relação a outras instâncias de poder, como no caso do episcopado – foi se ampliando o *rol* dos comportamentos heterodoxos sobre os quais pairava a guarda da Inquisição. Na segunda metade do século XVIII, a ação política de Sebastião José de Carvalho e Melo – o Marquês de Pombal – seria determinante para que o Tribunal caminhasse em direção a um quadro de debilidade que se mostraria irreversível. No ano de 1774, o último Regimento Geral da Inquisição portuguesa estabeleceria a autoridade institucional para agir contra clérigos “sigilistas”,

aqueles que incorressem na “quebra do sigilo confessional” – como se verá, aqui compreendido como um conjunto heterogêneo de práticas capazes de atentar contra a integridade do sigilo da confissão.

Embora a tipificação jurisdicional tenha sido estabelecida apenas na década de 1770, ao menos desde o início do século XVIII a Inquisição portuguesa recebia denúncias referentes a esse conjunto de práticas. A leitura da documentação inquisitorial, bem como de documentos canônicos e pastorais, complementam-se na compreensão do fenômeno. O sigilo constituía-se como elemento incontornável à prática da confissão, conferindo validade e licitude ao sacramento da Penitência, tido como essencial ao perdão dos pecados, à plena inserção do fiel na comunidade de fé e, no limite, à salvação de sua alma.

O presente trabalho objetiva analisar a ação institucional do Tribunal do Santo Ofício contra padres denunciados e processados por serem sigilistas. Seu recorte espaço-temporal corresponde ao território da América portuguesa no decurso do século XVIII. Para além da exposição de dados quantitativos, pretende-se discutir o papel desempenhado pelo sacramento da Penitência ao longo da Época Moderna, seus pressupostos teológicos, sua caracterização na normativa canônica e os entraves pastorais encontrados pela Igreja na busca por torná-lo um importante mecanismo na constituição de subjetividades e na uniformização de crenças e práticas sociais.

O exame do conjunto de fontes formado pela documentação outrora pertencente ao foro inquisitorial e atualmente sediada no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), bem como os textos canônicos e pastorais produzidos no período sugerem respostas às questões basilares desta pesquisa, qual seja: 1. Qual o papel desempenhado pelo sigilo da confissão na dinâmica sacramental na Época Moderna? 2. Quais os entraves pastorais encontrados pela Igreja na busca por preservar valores e práticas caros à ortodoxia? 3. Como se deu a constituição da perseguição à “quebra do sigilo da confissão” no âmbito da justiça inquisitorial? 4. Qual o perfil, as práticas e os conflitos nos quais estiveram os sigilistas denunciados e processados no espaço colonial?

O sigilo da confissão: delineamento doutrinal e consolidação canônica

No século XIII, o papa Inocêncio III convocou um Concílio – como são chamadas as reuniões compostas pelas altas autoridades da Igreja com o objetivo de deliberar sobre aspectos centrais em relação à doutrina, à pastoral, à fé e aos costumes. No cenário de crise pelo qual atravessava a Cristandade no período, as disposições que emergiram do IV Concílio de Latrão procuravam superar uma série de dificuldades e de enfrentamentos institucionais, agindo no sentido da conversão do maior número de fiéis e do firme combate às práticas consideradas heréticas.

Daniela Tarantino (2016) afirma que o 21º Cânone – denominado *Omnis utriusque sexus* – determinou que todos os fiéis, homens e mulheres, ao atingir a chamada “idade da razão” (*aetas discretionis*) passaram a ter a obrigação de confessar ao seu próprio sacerdote todos os pecados cometidos de maneira consciente (*capax doli*), bem como de cumprir rigorosamente a penitência que lhes for imposta pelo confessor. Após a absolvição de seus pecados, caberia ao penitente a participação na celebração da Eucaristia por ocasião da Páscoa – tida pelos cristãos como a ressurreição de Jesus Cristo.

É preciso ter em conta que as iniciativas lateranenses expressas no cânone se revelaram incontornáveis no caminho do Ocidente ao longo dos séculos. Pela primeira vez, estabeleceu-se uma obrigação universal e periódica de confissão sacramental para todos os fiéis. Tratou-se, enfim, do ponto de partida sistemático para os ensejos canônicos posteriores, os quais agiriam por consolidar elementos como a doutrina acerca do pecado original, a centralidade da Igreja e do clero na conversão dos povos e o imperativo da vivência comunitária da fé, um dos pilares dos ensinamentos católicos.

Nesse sentido, Jean Delumeau (1991, p. 08) pontua que “a compreensão da modernidade ocidental passa por uma história da confissão”. De fato, trata-se de um objeto tão fértil quanto complexo. Um objeto caro, portanto, à reflexão historiográfica. Com a teologia sacramental da confissão que emergiu em Latrão e foi posteriormente reafirmada no Concílio de Trento, no século XVI, a Igreja tomou para si prerrogativas incontornáveis às consciências dos homens e mulheres de outrora: o perdão de seus pecados e, no limite, a salvação de suas almas. O modelo pastoral moderno – do qual a confissão seria elemento central – faria conhecer, portanto, consequências diversas e, por vezes, contraditórias. Faria equilibrar os sentimentos de conforto e de inquietação. Contribuiria à emergência da consciência individual e, por consequência, do escrúpulo. Tratou-se, é certo, de um excepcional mecanismo de controle e disciplinamento.

No século XVI, o Concílio de Trento reafirmaria os principais elementos do antigo cânone lateranense. Nesse contexto na acepção de Michel Foucault (2001, p. 223) “comprimem-se os marcos cristãos sobre a existência individual”, e a confissão se constituiria não apenas como um aparelho de interdito, como é comumente associada, mas como geradora de um determinado discurso sobre a sexualidade, envolta no que o francês chamou de “economia da dor e do prazer” (FOUCAULT, 2001, p. 228). A retórica da Igreja em relação ao sacramento deve ser compreendida em atenção a um modelo espiritual de “contemplação do mundo” (*contemplus mundi*) que vicejou, sobretudo, nos conventos medievais, caracterizado pelo desprezo das coisas do mundo, em contraposição à busca da eternidade, da unidade, da interioridade, da verdade e das coisas da alma.

De igual maneira, o catolicismo se distinguia de outras tradições religiosas, e agiria por colocar o discurso acerca do pecado original e dos supostos acontecimentos do Éden “como a categoria maior e fundadora da experiência da salvação” (DELUMEAU, 2003, p. 465). O pecado de Adão e Eva se constituiria como a origem de todos os males testemunhados a olhos vistos, notadamente naquele cenário de crescentes incertezas. Desse modo, o primeiro homem e a primeira mulher teriam propagado a todos os seus filhos – ou seja, à humanidade inteira – a mancha do pecado. Com efeito, o sacramento do Batismo seria tido como o meio de lavar os pecados, o caminho por excelência da união dos seres humanos com Deus e a participação na comunidade dos crentes. Entretanto, dada a sua natureza errante, o homem voltaria a pecar, agindo por romper a aliança com Deus. Assim, em meio ao naufrágio representado pelo pecado e à ferida na alma que este representava, seria necessária uma “segunda tábua”. Agarrado a ela, caberia ao homem começar uma vida nova (*inchoare novam vitam*) (PROSPERI, 2013).

Naquele momento, a perspectiva protestante afirmava a possibilidade da salvação somente pela fé (*solo fide*), contrastante em si com as proposições tridentinas, as quais conferiam especial destaque à autoridade da Igreja, expressa na figura do confessor. Sinal do caráter judiciário que paulatinamente o conformou, haveria um “núcleo da revelação” envolto ao sacramento da Penitência. A partir de então, “temos uma formidável extensão da obrigação da penitência, logo da confissão sacramental, logo da própria revelação das faltas” (FOUCAULT, 2001, p. 219). Assombrados pela possibilidade de não adentrarem às moradas eternas, os cristãos passaram a se confessar regularmente, continuamente e exaustivamente a um sacerdote, sobre o

qual pairava a obrigatoriedade de guardar sigilo de todo o conteúdo que lhe fora confiado no confessional, sob pena de deslegitimar socialmente a prática sacramental.

Logo, o sigilo da confissão é parte constitutiva desse “núcleo da revelação”. Entre as obrigações atribuídas ao confessor pelo cânone *Omnis utriusque sexus* estavam aquelas relacionadas justamente ao sigilo confessional (*sigillum confessionis*) (TARANTINO, 2016). Não obstante as modificações históricas anotadas em relação ao sacramento, a confissão privada existia anteriormente ao século XIII. Nas tradições orientais, as menções ao sigilo datam ao menos desde o século IV, a partir de nomes como Afraates, o Sábio. No caso do ocidente, Tertuliano e Santo Agostinho elaborariam as primeiras intervenções acerca do tema. No século V, o papa Leão I, o Magno, escreveria aos bispos de Campânia, Samnio e Piceno, na Itália, não apenas proibindo-os de confessar seus penitentes de forma pública, bem como classificando a prática como “costume censurável” (*improbabilis consuetudo*).

É preciso considerar que, munido da autoridade conferida pela Igreja, o confessor era tido como o detentor do “poder das chaves” (*potestas clavium*). Assim sendo, se configurava como mediador essencial da relação entre Deus e os homens. Uma vez que os pecados pertenciam ao foro interno das consciências, antes que ao meio social, sua violação, independente da forma, significava atentar não apenas contra a confiança do penitente, mas contra o próprio sacramento, tal como fora concebido.

Conforme agiu em relação ao tema da confissão, de forma mais ampla, Trento reafirmaria as posições expressas em Latrão também em relação ao sigilo. Diferença notável estaria no agravamento das penas relativas à violação, como a condenação às galés (*ad triremes*). Contudo, no âmbito das igrejas particulares, as dioceses, passariam a surgir algumas intervenções específicas a partir do século XVI. Seria o caso, por exemplo, do Sínodo Diocesano de Montevergine, realizado na região de Campânia, na década de 1590. Isto posto, instiga perceber que a tipificação canônica foi, em larga medida, precedida pelo delineamento paulatino de uma prática social concreta, ou mesmo de normativas dirigidas a bispados específicos, motivadas por questões igualmente localizadas. Apenas séculos depois se tornariam lei universal no seio da Igreja, ou mesmo alertas presentes em obras de cariz pastoral. No caso do sigilo, destacam-se obras como *Collectio canonum*, de Anselmo de Lucca, *Decretum*, de Graciano, e *Sentenças*, de Pedro Lombardo (TARANTINO, 2016).

Torna-se claro que, de um lado, consolidava-se a normativa canônica. Do outro, por vezes bem distante, restava a prática pastoral. Entre o ideal tridentino de confessor e a realidade social concreta iam grandes diferenças, muitas delas relacionadas ao absenteísmo, à baixa instrução e aos problemas disciplinares que caracterizaram a formação do clero na Época Moderna. Daí o recurso às instâncias jurídicas – a exemplo da Inquisição, a partir do século XVI – como meio de punir aqueles tidos como hereges. Por outro lado, há a conformação de uma pródiga literatura de cariz pastoral a instruir e alertar os homens da Igreja acerca da gravidade potencial de suas condutas. A “quebra do sigilo confessional”, portanto, aparece como um entre outros erros que tinham como palco o confessionário, constituindo-se como expressão dos entraves pastorais próprios da Época Moderna.

Confessores, disciplina e desvios na Época Moderna

Entre esses entraves estavam, igualmente, dois outros delitos sobre os quais a Inquisição portuguesa alcançou jurisdição: a solicitação (*solicitatio ad turpia*) e o molinosismo. Os estudos acerca de ambos os objetos – tal como de outros delitos, como a feitiçaria, por exemplo – são frutos de uma notável renovação verificada nos estudos inquisitoriais nas últimas décadas. Desde os anos 1980, a historiografia luso-brasileira sobre a atuação do Santo Ofício se abriu a novos temas, para além da perseguição institucional aos cristãos-novos, aspecto relevante e já há muito trabalhado (PAIVA, 2010).

De acordo com Jaime Gouveia (2010, p. 27) – tal como o presente trabalho destaca em relação à “quebra do sigilo confessional” – o delito compreende um amplo número de comportamentos, pelos quais os confessores, diante de seus penitentes, tinham como objetivo “a manifestação da intenção e da vontade de levar a cabo uma relação carnal, ou a sua consumação”. Portanto, muitas vezes o espaço confessional tornava-se palco para provocação, aliciamento, sedução, tentação da parte dos confessores em relação a penitentes homens ou mulheres, com o fim último de estabelecer atos de natureza sexual.

Para além de sua definição, é preciso ter em conta que, no caso português, a jurisdição inquisitorial sobre a solicitação se delineou de maneira paulatina. O processo é comum a outros delitos. Não raro, a prática precedia a norma. Denúncias eram remetidas ao Santo Ofício por diversos agentes sociais e somente décadas depois a autoridade se via estabelecida em termos normativos. No caso da solicitação, foi em 1585 que o Santo Ofício enviou à Roma um Memorial

em que reclamava para si a possibilidade de julgar os solicitantes. A prerrogativa seria definitivamente concedida apenas em 1599, a partir da promulgação de um breve papal de Clemente VIII, intitulado *Muneris Nostri*.

Ao examinar a vasta documentação sediada no ANTT, Gouveia (2015) localizou um total de 2.458 denúncias por solicitação entre os anos de 1640 e 1750 em todo o território do Império português. Dessas, 114 teriam como origem a América portuguesa, das quais 19 se converteriam em processos inquisitoriais. Por seu turno, Lana Lage da Gama Lima (2011) apresenta um total de 503 denúncias feitas por mulheres contra 425 padres, no território da América portuguesa, entre os anos de 1610 e 1810, com uma notável concentração de denúncias entre as décadas de 1730 e 1760. A autora concebe a solicitação marcadamente como uma das formas de violência sexual às quais estavam submetidas as mulheres no Império português.

Nos anos de 1699 e 1701, respectivamente, o Pe. António da Fonseca e sua dirigida no espírito, Arcângela do Sacramento, ouviriam suas sentenças diante dos inquisidores. Foi sobre ambos que Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva (2013, p. 282) afirmaram: “a par da trivial relação entre diretor espiritual e dirigida, se envolveram em atos de amor carnal, uma paixão erótico-mística na qual o desejo sexual era nomeado por sutis expressões de amor celeste”. Foram, pois, os primeiros réus a serem sentenciados por molinosismo no âmbito da Inquisição portuguesa. A eles se seguiriam outros, como o Pe. Bernardo da Silva do Amaral, cuja atuação no bispado de Pernambuco é objeto de estudo de Bruno Melo (2022).

Sobre eles e tantos outros pesou a acusação de serem adeptos dos erros de Miguel de Molinos, sacerdote aragonês caracterizado por “uma individualidade fortemente enigmática”, inserida “na marcha das ideias, dos sentimentos e da vivência religiosa da própria cristandade moderna ocidental”, conforme Pedro Vilas Boas Tavares (1995, p. 203 e 204). Com efeito, não apenas a personalidade de Molinos se revelaria paradigmática, mas também a ressonância de suas ideias para além de Roma, onde foram condenadas pela Inquisição italiana na década de 1680. Também em Portugal confessores, exorcistas, diretores espirituais e leigos seriam condenados como molinosistas. No cerne das acusações residia, basicamente, uma forma de solicitação, a partir da qual eram mobilizados argumentos pios e desculpabilizantes, com o fim de justificar os atos luxuriosos executados nos contextos de confissão sacramental, de direção de consciência e de exorcismos. Em igual sentido, são complexos e ricos os debates historiográficos expressos, por exemplo, nos trabalhos de Tavares (2002) e de Lúcia Bellini (2006).

Não faz parte do presente trabalho uma exposição detida acerca de ambos os delitos. Procurou-se apenas apresentá-los em suas linhas gerais, ambos como parte do que se pode considerar como “delitos do confessional”. Junto à “quebra do sigilo confessional”, se constituíram como óbices aos intentos centrais do catolicismo pós-tridentino: a prática confessional e a moralização do clero. Em solicitantes e molinosistas, pode-se enxergar a configuração do que Ronaldo Vainfas (2011) classificou como a “sacralidade erótica” expressa nos processos inquisitoriais, reflexo das relações entre luxúria, absenteísmo clerical e relações de gênero no Antigo Regime português. Junto aos sigilistas, evidenciaram as tensões entre a normativa eclesiástica e a realidade social concreta.

Certamente, naquele contexto, os limites entre prazer e ascese, entre zelo pastoral e laxismo se mostravam excessivamente tênues. Embora o clero se constituísse como “mediadores essenciais da relação dos indivíduos e das coletividades com o sagrado” (PAIVA, 2012, p. 165) – estando vinculado a instituições produtoras de saber e possuindo prestígio junto às comunidades cristãs – não foram raros os episódios de imperícia pastoral que os sacerdotes protagonizaram. Sobre este corpo social incidiu também a atuação dos mecanismos de controle e disciplinamento, como a Inquisição.

O Tribunal do Santo Ofício e a perseguição aos sigilistas na América portuguesa: perfil, práticas e conflitos

No ano de 2025, foi publicada a obra *Em nome do Santo Ofício: inventário das denúncias inquisitoriais nos Cadernos do Promotor (Brasil, séculos XVIII-XIX)*, elaborada sob a coordenação de Maria Leônia Chaves de Resende. Tendo como base, portanto, o fundo denominado Cadernos do Promotor (CP), foram localizadas um total de 3.455 denúncias remetidas à Inquisição, tendo como base os enquadramentos dos Regimentos Inquisitoriais de 1640 e 1774. Dessas, 50 denúncias tinham como alvo clérigos confessores que, agindo de diferentes formas, atentaram contra a integridade do sigilo confessional (Resende, 2025).

O número de denúncias e de denunciados esboça uma ligeira discrepância. As 50 denúncias tinham como alvo 45 denunciados, dos quais foi possível identificar 44. A explicação para a diferença é simples, estando ligada à natureza da documentação em tela e às especificidades institucionais da Inquisição portuguesa. Denúncias eram remetidas de maneira arbitrária, pelos mais distintos agentes sociais. Nesse sentido, um mesmo indivíduo poderia ser denunciado mais

de uma vez. Foi o que aconteceu. 40 confessores foram denunciados apenas uma vez, 03 foram denunciados duas vezes e 01 foi denunciado três vezes.

Considerada a dinâmica geral, relacionada a todos os delitos, a década de 1760 se destaca como o período de maior incidência de denúncias remetidas ao Tribunal e que tinham como palco a América portuguesa. Entre os anos de 1761 e 1770, foram remetidas 834 denúncias (as quais perfazem cerca de 24% do contingente total de 3.455 denúncias). Na primeira década do século XIX, entre os anos de 1801 e 1810, foram remetidas apenas 25 denúncias (as quais perfazem cerca de 0,72% do contingente total de 3.455 denúncias).

A explicação para tamanha discrepância reside no fato de que, nesse último período, a Inquisição portuguesa testemunhava um processo de debilidade que se mostraria irreversível, caminhando para o seu ocaso institucional, em 1821. No caso específico do delito em tela, há 07 denúncias para as quais não foi possível identificar datas. A década de 1740 revelou-se o período com maior número de denúncias remetidas, um total de 13, seguida pela década de 1750, com 07, e de 1710, com 06. Não foram localizadas denúncias remetidas na primeira década do século XIX.

Avançando para uma perspectiva espaço-temporal, é possível perceber uma confluência entre os dados gerais apresentados por Resende (2025) e os dados relativos à “quebra do sigilo confessional”, aqui apresentados. Os dados totais revelam que 1.138 denúncias teriam como palco a Capitania de Pernambuco e Minas Gerais 564, o que corresponderia a cerca de 49% do total (RESENDE, 2025). No caso da “quebra do sigilo confessional”, 50% do total de denúncias teriam sido remetidas das duas Capitanias, sendo 13 de Pernambuco e 12 de Minas Gerais. Do Rio de Janeiro teriam sido remetidas 06, do Pará 05, de São Paulo, Maranhão e Bahia, 03. Há ainda 05 denúncias remetidas de outras Capitanias distintas.

Um dos pontos centrais a se chamar atenção é a diversidade das práticas compreendidas socialmente como “quebra do sigilo confessional”. Muitos clérigos foram denunciados por um conjunto heterogêneo de práticas tidas por seus penitentes e por outros agentes sociais como passíveis de atentar contra a integridade do sigilo confessional – como visto, elemento incontornável da dinâmica sacramental. Embora seja possível constatar lacunas conceituais relevantes, o presente trabalho procura estabelecer uma tipologia mínima a esse conjunto de práticas. No caso de 22 denúncias, referem-se ao que aqui se denomina “contar a terceiros”. Foi o caso, por exemplo, do Pe. Joseph Varella, denunciado duas vezes ao longo do ano de 1713 por

uma penitente de nome Ângela de Sarges. Moradora na cidade do Pará, a mulher afirmou que, em um momento de grave enfermidade, teria se confessado com o dito padre. Um mês depois, seu irmão, Pedro Corrêa, “lhe mandara digo um recado, ameaçando-a que a havia de matar por ter procedido mal, e feito tais e tais coisas, mandando-lhe relatar todos os pecados que se tinha confessado com o dito Padre Joseph Varella” (ANTT. IL, C.P., Liv. 275, fls. 81 a 84).

Já a prática de “perguntar pelos cúmplices” corresponde a um total de 08 denúncias, as quais envolveram homens como o Pe. Estanislau, que, no ano de 1771, se apresentou ao Santo Ofício. Na oportunidade, alegou que, agindo por ignorância, teria inquirido a uma penitente acerca do cúmplice de sua culpa no ato da confissão sacramental. O padre parece indicar que o erro não se restringiria a uma oportunidade, posto que afirmou que “na dúvida me denuncio de todas as mais vezes, que até agora teria incorrido neste delito” (ANTT. IL, C.P., Liv. 318, fl. 219).

No caso de 04 denúncias, os denunciados teriam incorrido em ambas as condutas, ou seja, “contar a terceiros e perguntar pelos cúmplices”. No ano de 1781, na comarca do Rio das Mortes, Capitania de Minas Gerais, “por não incorrer nas censuras fulminadas nos Editais do Santo Ofício”, Domingos da Cunha Lopes remeteu denúncia contra o Pe. Manuel Vaz de Lima. Segundo o denunciante, o confessor teria contado a terceiros o que ouvira na confissão de José Tavares de Mello. Em outra oportunidade, na Capela da Lagem, indo com ele se confessar uma moça solteira, o mesmo clérigo a teria perguntado sobre o cúmplice de sua culpa, atemorizando-a de que lhe negaria a absolvição caso não o revelasse a identidade (ANTT. IL, C.P., Liv. 319, fl. 372).

Por fim, há 16 denúncias classificadas como “outros”. De acordo com a denúncia remetida por Antônio Machado – conhecido como “o Machadinho” – o Pe. Joaquim de Almeida e o Pe. José Severino da Silva teriam presenciado uma cena curiosa, da qual participou o Pe. Francisco de Moura Brochado. Confessando ele a escrava de uma mulher, “perguntara ele confessor à dita escrava se levava recados da sua senhora para algum homem: e a dita negra gritara, e a senhora a mandou levantar”. Ocorre que não seria a primeira vez que o confessor teria agido assim. Ao contrário, teria relevado o sigilo confessional por várias vezes, “sendo uma as culpas de uma moça, que dizem vivia com o nome de donzela, e de um negro, que tem o nariz cortado, ou ferido” (ANTT. IL, C.P., Liv. 318, fl. 394).

Os dados apresentados acima levam a que se reflita sobre algumas das afirmações consolidadas pela produção historiográfica referente ao tema. O “sigilismo” foi tema que

mereceu atenção na historiografia luso-brasileira ao longo das décadas²⁶. Embora comportem diferenças, esses trabalhos se sustentam sobre alguns pressupostos comuns. Em primeiro lugar, merece destaque o fato de que, o que chamam de “sigilismo”²⁷, seria exclusivamente a *praxe* de, no ato da confissão, indagar os penitentes acerca do nome, local de moradas e outras circunstâncias relacionadas aos cúmplices de seus pecados, com o fim de identificar, corrigir e denunciar, no foro externo ao sacramento, esses mesmos cúmplices. Além disso, a chamada “questão do sigilismo”, ou seja, a controvérsia a partir da qual, na década de 1740, a Inquisição alcançou jurisdição sobre o delito, se delinearía primordialmente como um processo de instrumentalização política do Tribunal em favor da perseguição aos membros da Jacobeia, em um contexto em que os bispos outrora pertencentes aos círculos jacobeus galgavam posições de maior destaque na estrutura político-religiosa do Reino.

Nesse sentido, é preciso assinalar algumas diferenças entre o que a historiografia chamou de “sigilismo” e o que se chama de “quebra do sigilo confessional”, ambos fenômenos distintos, embora comportem algum grau de complementariedade. Os trabalhos elencados acima – sobretudo as teses de Silva (1964) e Melo (2020) – detiveram-se vastamente sobre uma documentação de natureza pontifícia e propagandística fortemente relacionada ao contexto da “questão do sigilismo” e, posteriormente, ao do valimento do Marquês de Pombal. Uma atenção maior à documentação inquisitorial revela em detalhes a complexidade do fenômeno.

Como se pode notar nos dados apresentados acima, ao menos socialmente, a *praxe* de “perguntar pelos cúmplices” era apenas um dos comportamentos entendidos como capazes de atentar contra a integridade do sigilo confessional. Trata-se ainda de uma prática pouco denunciada em relação ao total de denúncias. Por isso, propõe-se que a “quebra do sigilo confessional” seja compreendida como um conjunto heterogêneo de práticas. Elas podem ser consideradas temerárias não apenas pelos agentes sociais que na América portuguesa remeteram denúncias contra confessores. Todas elas são, de certa forma, alvo de advertência sobre nomes

²⁶ Ver, a esse respeito, os trabalhos de MONCADA (1952); SILVA (1963; 1964; 2001); MARCOCCI E PAIVA (2013); SOUZA (2004); MENDES (2018; 2020; 2021) e MELO (2013; 2020; 2020a; 2022; 2022a, 2023).

²⁷ Segundo Silva (1964; 2001), o termo mais correto para designar a prática em questão seria “anti-sigilismo”. A expressão “sigilismo” poderia encaminhar para uma ideia equivocada de uma doutrina apologética à proteção do sigilo confessional. Tal como se deu, entretanto, a expressão conforma um outro sentido: o de atribuir a um grupo de religiosos a *praxe* de ter como lícito o uso das informações adquiridas no foro interno da confissão com vistas ao governo externo, à correção individual e à reforma social. Como nas referências mobilizadas e nas fontes documentais, no presente trabalho optou-se pela utilização da expressão “sigilismo”.

insignes da casuística relacionada à confissão, como Martin de Azpilcueta Navarro (1560) e Cristóvão de Aguirre (1670).

A mesma documentação permite colocar em perspectiva a afirmação corrente de que, na Inquisição portuguesa, o Pe. José da Cruz (ANTT. IL. Proc. 08377) seria o único processado por atentar contra o sigilo confessional (MELO, 2020) (MARCOCCI; PAIVA, 2013). No curso desta pesquisa, já foram localizados ao menos outros 06 processos cujos réus eram padres acusados de práticas que remetem ao delito em tela²⁸. Na América portuguesa, apenas um confessor viu seu processo ser concluído.

Trata-se do Pe. João Soares Brandão, natural do arcebispado de Braga, comissário do Santo Ofício e vigário colado na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, comarca da Vila Real do Sabará. Trata-se de um processo longo, repleto de episódios interessantes para que se compreenda a complexidade do fenômeno. Em 1756, determinou-se “que o réu seja asperamente repreendido em Mesa, e admoestado de fazer aos penitentes perguntas desnecessárias para o conhecimento da gravidade de seus pecados, das quais se absterá” (ANTT. IL. Proc. 00507, fl. 309). Seriam homens como o Pe. João Soares Brandão jacobeus? Ora, parece que nem mesmo a Inquisição os considerou. No caso específico, embora o tenha condenado, a ele foi imputada uma pena menos gravosa. Curiosamente, afirma-se na sentença que, não obstante os atos admitidos pelo réu ao longo do processo, “se não pode inferir adesão à doutrina errônea que condenou o Santo Padre Benedito 14” (ANTT. IL. Proc. 00507, fl. 304), ou seja, à Jacobeia.

Considerações finais

Em atenção ao exposto, é razoável afirmar a necessidade de que a ação inquisitorial contra a “quebra do sigilo confessional” seja redimensionada. Em primeiro lugar, em termos quantitativos. O exame da documentação inquisitorial indica que a quantidade de processos instaurados é sensivelmente maior do que se supunha. De igual modo, desde o longínquo território além-mar, muitas denúncias foram remetidas pelo menos desde o início do século XVIII, décadas antes de a Inquisição buscar e alcançar jurisdição sobre práticas capazes de atentar contra a inviolabilidade do sigilo confessional.

²⁸ Ver, respectivamente: ANTT. IL. Processos 08377, 00507, 08118, 01907, 01896, 09805, 13217.

Como se pôde notar, o número de denúncias sugere que, em termos absolutos, tratou-se de um conjunto de práticas pouco denunciado. O fato resta longe de indicar que o sigilo se constituía como elemento menor à dinâmica do sacramento da Penitência. Ao contrário, sua centralidade se expressa em numerosas fontes de natureza casuística, a exemplo do *Manual de Confessores e Penitentes*, de Navarro (1560), no qual o autor dedica capítulos a tratar das perguntas a serem feitas e da prudência e discrição necessárias à prática do confessor. Em outro capítulo, o autor destaca ainda a obrigatoriedade de que se guardasse o “selo da confissão”. Assim como o faria Aguirre (1670), em suas *Definições Morais*.

Por um lado, acredita-se que novas denúncias e processos sejam localizados a partir do exame à documentação pertencente à justiça episcopal, dado que muitas denúncias podem ter continuado sendo remetidas e processos sendo instaurados no âmbito do antigo foro ao qual cabia punir os sigilistas. Por outro, o número diminuto de denúncias pode ter relação com as complexidades próprias do sacramento. Em meio a um clero caracterizado por suas graves lacunas de formação, como poderiam os leigos saberem exatamente quando denunciar ou não seus confessores? No seio das pequenas comunidades cristãs, a que constrangimentos poderiam estar sujeitos caso assim procedessem? Por outro, o número diminuto de denúncias pode ter relação com as complexidades próprias do sacramento. Em meio a um clero caracterizado por suas graves lacunas de formação, como poderiam os leigos saberem exatamente quando denunciar ou não seus confessores? No seio das pequenas comunidades cristãs, a que constrangimentos poderiam estar sujeitos acaso assim procedessem?

É preciso ter em conta que uma das mais graves repercussões inerentes a esse conjunto de práticas reside na deslegitimação e desconfiança social na prática do sacramento. Constrangidos, humilhados publicamente, voltariam esses homens e mulheres a se ajoelharem diante do confessor, em prol da salvação de sua alma? A partir dessa série de questões, parecem ganhar sentido as afirmações de Adriano Prosperi (2003), quando sustenta que a questão do sigilo é fenômeno mais antigo e mais complexo, possuindo caráter mais pastoral do que político, relacionado à forma como se delinearam as técnicas de exame da consciência e aos entraves pastorais da formação do clero, que não raro agia por relativizar as já tênues fronteiras entre o zelo pastoral e o laxismo na Época Moderna. Quanto mais na América onde muitos agiam contra os preceitos caros à ortodoxia católica. Sobre eles se abateram a força da cruz e da espada. Da religião e do poder secular.

Fontes:

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa (IL). Cadernos do Promotor, Livros: 266, 268, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 286, 295, 298, 300, 301, 302, 305, 307, 313, 316, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa (IL). Processos 08377, 00507, 08118, 01907, 01896, 09805, 13217.

AGUIRRE, Cristóvão de. **Definições Morais** [...]. Recopilado pelo licenciado Domingos Maneyro das obras do Doutor Cristóvão de Aguirre. Impresso em Lisboa por João Galvão, 1670.

NAVARRO, Martín de Azpilcueta. **Manual de Confessores e Penitentes** [...]. Composto por ho muito resoluto e celebrado Doutor Martín de Azpilcueta Navarro. Impresso em Coimbra por João de Barreyra, 1560.

Referências bibliográficas

BELLINI, Lúcia. Cultura religiosa e heresia em Portugal no Antigo Regime: notas para uma interpretação do molinosismo. **Estudos Ibero-Americanos**, vol. XXXII, n. 2, 2006, p. 187-203.

BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Ed.) **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

BOXER, Charles Ralph. **O império colonial português (1415-1825)**. Tradução de Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1977.

DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão**: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003. Tradução de Álvaro Lorencini.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução de Eduardo Brandão.

GOUVEIA, Jaime Ricardo Teixeira. **A Quarta Porta do inferno**. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750). Lisboa: Chiado, 2015.

_____. **O Sagrado e o Profano em Choque no Confessionário**. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição, Portugal, 1551-1700. Coimbra: Palimage, 2010.

LIMA, Lana Lage da Gama. Ajoelhou tem que rezar. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, 73, out. 2011. Disponível em: [https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/12150/Ajoelhou tem que rezar.pdfsequence=1&isAllowed=y](https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/12150/Ajoelhou%20tem%20que%20rezar.pdfsequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 05/06/2026.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição portuguesa (1536-1821)**. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MELO, Bruno Kawai Souto Maior de. A escrita da história: a Jacobeia entre usos e significados (1720-1774). **Contraponto**: Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil da UFPI, Teresina, v. 9, n. 1, p. 514-537, 2020a.

_____. **A Jacobeia entre significados e representações**: reformas religiosas e embates faccionais na monarquia portuguesa (1720-1769). Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2020.

_____. Fr. Francisco da Anunciação e a origem da Jacobeia: estratégias de divulgação de um método espiritual (c. 1710-c. 1750). In: LIMA, Luís Filipe Silvério; MACHEL, Marília de Azambuja Ribeiro (Orgs.). **Cultura letrada no espaço euro atlântico (sécs. XVI-XVIII)**. Editora UFPE: Recife, 2022a.

_____. Reformas Rigoristas: Práticas jurídico-religiosas na diocese de Olinda diocese de Olinda (1725-1754). **Revista Ultramares** nº 4, Vol. 1, 2013.

_____. Um jacobeu em Pernambuco? O caso do Pe. Bernardo da Silva do Amaral (c. 1772-c. 1776). **Revista de História da USP**. São Paulo, v.181, p. 01-25, 2022.

_____. Uma multidão de escritos: a questão do sigilo confessional e a guerra de papéis contra a Jacobeia (1745-1752). **Clio**: Revista de Pesquisa Histórica. Recife, v.41, p.293-319. 2023.

MENDES, Ediana Ferreira. **Da Universidade de Coimbra ao Brasil**: os bispos da Baía, de Olinda e do Rio de Janeiro (1676-1773). Tese de Doutorado em História, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

_____. O Espelho das Virtudes: os bispos jacobeus e o projeto de reforma do clero secular-América portuguesa (1725-1773). **Via Spiritus**: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso, [S.l.], n. 28, p. 109-132, 2021.

MONCADA, Luiz Cabral de. **Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII**: uma página de História Religiosa. Coimbra: Casa do Castelo, 1952.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o Poder. In: **História Religiosa de Portugal**. Vol. 2. Dir. Carlos Moreira Azevedo. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2000, p. 135-185.

_____. Prefácio. In: GOUVEIA, Jaime Ricardo. **O Sagrado e o Profano em Choque no Confessionário**. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição, Portugal, 1551-1700. Coimbra: Palimage, 2010.

_____. Um corpo entre outros corpos sociais: o Clero. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 28, p. 165-182, 2012.

PROSPERI, Adriano. *Il sigillo infranto: confessione e inquisizione nel Portogallo di fine '500*. In: Idem. **L'Inquisizione romana: letture e ricerche**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 416-422.

_____. **Tribunais da Consciência:** inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. **Em nome do Santo Ofício:** inventário das denúncias inquisitoriais nos Cadernos do Promotor (Brasil, séculos XVIII-XIX). Rio de Janeiro: Autografia, 2025.

SILVA, António Pereira da. **A Jacobeia, Movimento de Renovação da Igreja em Portugal no Século XVIII.** Separata de Estudos Teológicos. Actas da III Semana Portuguesa de Teologia, realizada em Lisboa, no Colégio Universitário Pio XII, de 24 a 28 de setembro de 1963.

_____. **A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII:** história, religião e política nos reinados de D. João V e D. José I. Braga: Editorial Franciscana, 1964.

_____. Sigilismo. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo dos Leitores, 2001.

SOUZA, Evergton Sales; MENDES, Ediana Ferreira. Jacobeus nos trópicos: olhares sobre a sociedade e enquadramento religioso na diocese fluminense (1725-1773). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, n. 83, p. 257-277, 2020.

SOUZA, Evergton Sales. *Jansénisme et Réforme de L' Eglise dans L' Empire Portugais (1640 à 1790).* Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

TARANTINO, Daniela. *Confesión y sigilo sacramental en el Concilio Lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal.* **Vergentis**, n. 3, p. 173–192, dic. 2016.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. **Beatas, inquisidores e teólogos:** reacção portuguesa a Miguel de Molinos. 2002. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2002, v. 1 e 2.

_____. Molinosismo e desculpabilização. *Via Spiritus:* Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso, 02, 1995, p. 203-240.

VAINFAS, Ronaldo. Sacralidade erótica em processos inquisitoriais portugueses. *Escritas do Tempo*, 03, n° 9, p.85-98, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1625/699>. Acesso em: 05/06/2026.

A Sodomia no Forte de Itapagipe

Marcos Paulo da Silva Oliveira

Graduando em História pela Universidade Federal de Viçosa (UFV)

E-mail: contas.marcospaulo01@gmail.com

Resumo: O presente trabalho tem como eixo central nas denúncias registradas no ano de 1620, na Fortaleza de Itapagipe, na Bahia, envolvendo os soldados Antônio Pereira e Francisco Rabelo, acusados da prática do denominado “pecado nefando da sodomia”. Inserida no contexto da Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia, e posteriormente organizada por Ronaldo Vainfas e Angelo Adriano Faria de Assis, tal documentação constitui a base empírica desta investigação, permitindo uma análise aprofundada das dinâmicas sociais, morais e institucionais da América Portuguesa no século XVII. Mais do que uma simples reconstituição do episódio, esta pesquisa propõe uma leitura crítica da denúncia enquanto dispositivo de controle e normatização dos comportamentos no interior do espaço militar colonial. Nesse sentido, o estudo busca compreender como as acusações de sodomia eram mobilizadas não apenas como infrações de ordem religiosa, mas também como instrumentos de regulação das condutas individuais, reforçando valores como disciplina, obediência e hierarquia. A análise evidencia que a sodomia, ao ser juridicamente enquadrada como crime grave e moralmente condenada como pecado, era construída como uma ameaça à ordem cristã e à estabilidade das instituições coloniais. No ambiente militar, essa construção se articulava diretamente aos ideais de honra e virilidade, fundamentais para a manutenção da autoridade e da coesão entre os soldados. Assim, práticas consideradas desviantes eram duramente reprimidas, não apenas por sua dimensão moral, mas por seu potencial de desestabilizar a ordem social vigente. Ao tomar esse caso específico como recorte analítico, o trabalho também investiga o papel do medo da denúncia inquisitorial como mecanismo de vigilância constante. Tal medo atuava na internalização de normas, na regulação dos corpos e dos desejos, e na reafirmação de uma masculinidade normativa, alinhada aos valores da cultura cristã e militar. Desse modo, a pesquisa contribui para a compreensão das formas pelas quais o poder disciplinar se manifestava no cotidiano colonial, evidenciando como práticas de controle social e moral estavam profundamente imbricadas nas estruturas institucionais e simbólicas do período.

Palavras-chave: Sodomia; Masculinidade; Soldados;

Introdução

Leitura de livros proibidos, libertinagem, sacrilégios, luteranismo, gentilidades, solicitação, feitiçaria, blasfêmia, bigamia, proposições heréticas, judaísmo e, por fim, a nefanda sodomia: são inúmeras às denúncias e os processos do Santo Ofício português referentes a esses variados pecados que atentavam contra a moral cristã da Santa Madre Igreja. Nas palavras do mestre Luiz

Mott, “Os milhares de processos e denúncias guardados nos arquivos inquisitoriais comprovam, contudo, que um numeroso exército de desviantes não acatou integralmente os ensinamentos impostos a fogo e ferro pelo poder clerical” (MOTT, 1988, p. 11). Além de nos mostrar que o pecado circulava intensamente na metrópole de um país cujo mito de fundação se construiu sob forte marca religiosa, os estudos sobre o Santo Ofício nos revelam uma questão fundamental: a documentação inquisitorial constitui um leque gigantesco de possibilidades de pesquisa. À medida que esse leque se abre, surgem diversas formas de compreender o funcionamento cotidiano tanto da metrópole quanto de suas colônias, oferecendo um campo amplo de possibilidades para pensar diferentes aspectos da vida no mundo moderno.

Nesse leque gigantesco de possibilidades, Ronaldo Vainfas e Angelo Assis ampliam ainda mais o campo de investigação com a importante obra *Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia (1618-1620)*. Nela, os autores apresentam inúmeras denúncias inéditas, transcritas a partir da documentação produzida durante a segunda visita realizada pela Inquisição portuguesa em sua colônia. Entre esses registros, destacam-se as acusações contra os soldados Antônio Pereira e Francisco Rabelo, ocorridas no Forte de Itapagipe, em 1620. É a partir desse caso que desenvolvo parte da pesquisa apresentada neste artigo, vinculada à minha monografia de bacharelado, intitulada *Quartel do pecado: os militares sodomitas*. Este artigo é resultado da comunicação apresentada no Simpósio Temático 1 da EPHIS 2026, intitulado *Inquisição, poder episcopal e cultura religiosa no Império Português na modernidade*. A partir dessas denúncias, é possível perceber que a sodomia era apresentada não só como crime repulsivo, mas como escândalo moral e ameaça à masculinidade esperada dos homens. No caso desses soldados, a desconfiança do chamado pecado nefando atingia diretamente a honra masculina dos acusados, pois colocava em dúvida sua virilidade, sua reputação pública e sua posição dentro de um espaço marcado pela disciplina militar e pela convivência entre homens.

Por esse caminho, a masculinidade não deve ser entendida como algo natural ou fixo, mas como uma construção histórica, sustentada por códigos de honra, autocontrole, domínio do corpo e afastamento de tudo aquilo que pudesse ser associado ao feminino ou à infâmia sexual. Por isso, expressões presentes nas denúncias, como “coisa de mulheres” e “fanchonice”, são fundamentais para compreender o caso. Elas não apenas nomeavam uma prática considerada pecaminosa, mas também produziam uma forma de rebaixamento simbólico dos acusados, aproximando-os de uma posição de vergonha e desonra diante dos demais soldados. Assim, o

objetivo deste artigo é analisar como o Santo Ofício, por meio da denúncia e da documentação, transformava rumores, gestos corporais e comentários em matéria de policiamento inquisitorial. Ao mesmo tempo, busca-se compreender como essas denúncias revelam as tensões em torno da masculinidade no espaço militar colonial, mostrando que a acusação de sodomia não atingia somente a alma do pecador, mas também o corpo, a honra e a fama pública dos homens envolvidos.

Uma breve história da Segunda Visitação

Como não houve a instalação de um tribunal inquisitorial em território brasileiro, a presença do Santo Ofício na América portuguesa ocorreu por meio de visitas. A primeira delas, conhecida como Primeira Visitação, foi iniciada em 1591 sob a condução de Heitor Furtado de Mendonça, marcando o primeiro grande momento de atuação inquisitorial no Brasil. Embora a Inquisição portuguesa já estivesse consolidada desde 1536, foi com essa visita que sua presença se tornou mais concreta na vida colonial, produzindo também um ambiente de medo, vigilância e suspeição. A partir dos éditos, do tempo da graça, das confissões e das denúncias, os moradores passaram a ser convocados a vigiar a própria fé e, ao mesmo tempo, a observar e denunciar as condutas alheias. Como salientam Angelo Assis e Yllan de Mattos, “Heitor Furtado (visitador de 1591) extrapolou limites, chegando a realizar procissões públicas de culpados nas regiões visitadas” (ASSIS; MATTOS, 2026, p. 70). Essa atuação mais dura e expansiva, ainda que ultrapassasse os limites regimentais impostos ao visitador, acabou produzindo um vasto conjunto documental, hoje fundamental para os estudos sobre a Primeira Visitação. Nesse contexto, a sodomia já aparecia entre as culpas que poderiam ser denunciadas à mesa inquisitorial, demonstrando que o inquisidor não se preocupava apenas com heresias e atos de judaísmo, bem como práticas morais e sexuais pecaminosas e nefandas.

No entanto, é a Segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia, iniciada em 1618 e conduzida por Marcos Teixeira, que interessa mais diretamente a este trabalho devido seu objeto de análise ter passado por suas mãos. Diferentemente de seu antecessor, cuja atuação foi marcada por medidas mais duras e por certo abuso de suas funções, Marcos Teixeira parece ter atuado de forma mais contida e mais próxima do que determinava o regimento inquisitorial. Sua função principal não era julgar todos os casos na própria colônia, mas ouvir, registrar, organizar e encaminhar as culpas consideradas mais graves aos inquisidores de Lisboa. A chegada de Marcos

Teixeira à Bahia também seguiu uma lógica ritual e pública. A entrada solene do visitador, a leitura dos Éditos da Fé e da Graça, a fixação do Monitório e a instalação da mesa inquisitorial não eram apenas formalidades religiosas. Esses atos serviam para tornar visível a autoridade do Santo Ofício e para lembrar à população que determinados comportamentos e crenças estavam sob observação. A visitação, portanto, criava um ambiente de policiamento e medo, no qual a vida cotidiana podia ser transformada em matéria de denúncia.

Sob essa perspectiva, o Monitório tinha papel fundamental. Ao apresentar as culpas pertencentes à jurisdição inquisitorial, ele indicava à população o que deveria ser confessado ou denunciado. Entre essas culpas estavam práticas judaizantes, proposições heréticas, blasfêmias, feitiçarias, bigamia, solicitação no confessionário, sodomia e bestialidade. Isso mostra que a Segunda Visitação não se limitava ao controle da fé em sentido estrito. Ela também alcançava o campo dos corpos, da sexualidade, da moral e da reputação. A sodomia, nesse quadro, não era tratada apenas como pecado privado, mas como uma prática capaz de colocar o indivíduo sob infâmia diante da comunidade e do Santo Ofício. O tempo da graça reforçava ainda mais esse mecanismo. Em teoria, ele oferecia aos moradores a possibilidade de confessar suas culpas e evitar penas mais severas. Na prática, porém, também produzia medo, pressão e circulação de informações. As pessoas eram estimuladas a falar de si mesmas e dos outros. Com isso, rumores, conflitos, observações do cotidiano e acusações morais podiam chegar à mesa inquisitorial e ganhar forma de registro escrito. A denúncia deixava de ser apenas uma fala comum e passava a integrar uma documentação jurídica, capaz de marcar a reputação dos envolvidos.

É nesse ponto que a Segunda Visitação se torna essencial para a análise das denúncias de sodomia. O poder do Santo Ofício não estava apenas na punição. Ele também aparecia no simples ato de ouvir uma denúncia, colocá-la por escrito e transformar uma suspeita em documento. Ao transformar uma prática sexual em culpa inquisitorial, a visitação ajudava a definir o que era aceitável, o que era escandaloso e o que poderia ser denunciado como pecado nefando. Assim, a sodomia era construída não apenas como transgressão religiosa, mas também como categoria de suspeição social. Assim, a Segunda Visitação permite compreender como a Santa Madre Igreja atuava sobre a sociedade colonial por meio da vigilância, da denúncia e do registro. Mesmo quando Marcos Teixeira aparece como um visitador mais limitado pelas normas regimentais, sua atuação revela a força institucional da Inquisição na produção de documentos, suspeitas e reputações. Por isso, as denúncias de sodomia analisadas neste trabalho devem ser

lidas dentro dessa lógica: elas não são apenas relatos sobre uma suposta prática sexual ocorrida dentro de um forte, e sim a escrita inquisitorial produzida em um ambiente de controle patriarcal e religioso, no qual o chamado pecado nefando se tornava objeto de observação e intervenção daquela expedição.

As Denúncias

Na primeira denúncia, de número 204, temos como denunciador Manoel Rodrigues, soldado cristão-velho, natural de Sousel e com cerca de trinta anos. Segundo seu relato, ele se encontrava na fortaleza de Itapagipe, junto a outros soldados que aguardavam embarcação para Angola, quando teria presenciado, durante a noite, uma cena considerada escandalosa. Deitado em sua esteira, Manoel afirmou ter visto, pela abertura de uma canastra, uma candeia acesa e, junto dela, os soldados Antônio Pereira e Francisco Rabelo deitados sobre um colchão. De acordo com sua versão, ambos estavam sem calções nem ceroulas, com Rabelo posicionado de costas para Pereira, realizando movimentos que o denunciante comparou ao ato carnal entre homem e mulher. A descrição do episódio aproxima a cena do vocabulário inquisitorial do “pecado nefando”, isto é, de uma prática compreendida como contrária à ordem moral, religiosa e sexual defendida pela Igreja.

O testemunho de Manoel Rodrigues é fundamental porque apresenta a acusação em sua forma mais direta. Ele não apenas declarou ter visto a cena, mas indicou elementos que reforçariam sua suspeita: a tentativa de Francisco Rabelo de apagar a candeia, a presença de outros soldados adormecidos no mesmo espaço e a suposta confissão posterior feita por Rabelo ao tenente da fortaleza. Ao ser questionado sobre como tal ato poderia ter ocorrido em um local ocupado por cerca de vinte e cinco soldados, Manoel afirmou que todos dormiam, razão pela qual os acusados teriam se atrevido a praticá-lo. Sua explicação, ao mencionar que “o diabo os poderia enganar”, demonstra como a interpretação do caso se articulava a uma leitura religiosa da falta, na qual o desejo e o desvio eram associados à ação demoníaca e ao risco moral.

A denúncia de número 205, prestada por Francisco Monteiro, possui caráter mais breve, mas é fundamental para compreender a instabilidade da prova testemunhal. Monteiro confirmou que foi chamado por Manoel Rodrigues durante a noite e que, ao olhar, viu Antônio Pereira e Francisco Rabelo juntos, despidos, estando Rabelo de costas para Pereira. Contudo, ao contrário de Manoel, declarou não ter se escandalizado, pois era comum que soldados dormissem sem

roupas em razão do calor. Seu depoimento, portanto, confirma parcialmente a cena, mas não endossa com a mesma intensidade a interpretação de que ali se consumara o pecado nefando. Essa diferença entre ver e interpretar é central: a nudez e a proximidade corporal, embora houvesse desconfiança nos olhos de Manoel, não foram imediatamente compreendidas por Monteiro como prova inequívoca de sodomia.

O terceiro denunciante é Antônio de Castro, tenente do Forte de Itapagipe, que apresentou a denúncia de número 206. Diferentemente dos dois primeiros depoentes, Castro não afirmou ter presenciado o ato, mas declarou saber da existência de uma “fama” que circulava havia alguns dias entre os soldados da fortaleza. Segundo essa fama, Antônio Pereira e Francisco Rabelo teriam cometido o pecado nefando na noite da quinta-feira anterior. O escândalo provocado pela acusação levou o tenente a mandar prender os dois soldados, mantendo-os detidos até que o Santo Ofício determinasse o procedimento adequado. Dessa forma, seu depoimento mostra que a denúncia já havia ultrapassado o campo da observação individual e se transformado em rumor coletivo, mobilizando a autoridade militar dentro do forte. O relato de Antônio de Castro também acrescenta um elemento relevante: a tentativa de explicação atribuída a Francisco Rabelo. Ao ser repreendido, Rabelo teria negado a prática e afirmado que Antônio Pereira lhe dissera que aquilo poderia ser feito por ser “coisa de mulheres”. A expressão é ambígua, mas sugere uma tentativa de deslocar a responsabilidade para Pereira e, ao mesmo tempo, de classificar o ato como algo associado ao feminino. Em uma sociedade profundamente marcada por hierarquias de gênero, essa formulação revela como a acusação de sodomia também podia envolver noções de masculinidade, passividade, vergonha e desonra. O tenente ainda afirmou que os acusados não estavam embriagados, afastando a possibilidade de que o episódio fosse explicado pelo descontrole provocado pelo vinho.

A quarta denúncia, de número 208, foi apresentada em 29 de janeiro por João Camelo, soldado cristão-velho, solteiro e natural de Lisboa. Seu testemunho baseou-se sobretudo no que ouviu de Manoel Rodrigues e do próprio Francisco Rabelo. Camelo declarou que repreendeu Rabelo pelas “torpezas de fanchonice” supostamente cometidas com Antônio Pereira. Diante da repreensão, Rabelo teria repetido a versão de que Pereira o incitara, dizendo tratar-se de “coisa de mulheres”, mas afirmou não ter consentido e que, em seguida, levantou-se para dormir em outro lugar. A presença da palavra “fanchonice” é significativa, pois indica um vocabulário social de desqualificação moral e sexual, utilizado para nomear práticas, gestos ou reputações associadas à

sodomia. João Camelo ainda destacou a visita de um mourisco a Antônio Pereira no forte, apresentado como homem publicamente infamado pelo pecado nefando. A menção a essa figura amplia o campo da má fama, pois associa Pereira a alguém que já carregava uma reputação negativa. Assim, o testemunho de Camelo não acrescenta uma prova direta do ato, mas reforça uma rede de indícios: a fala de Manoel Rodrigues, a possível tentativa de apagar a candeia, a resposta ambígua de Rabelo e o contato de Antônio Pereira com um homem tido como infamado. A partir dessa leitura, sua denúncia contribui para consolidar a imagem de escândalo e suspeição construída em torno dos acusados.

Análise das Denúncias

As denúncias contra Antônio Pereira e Francisco Rabelo, registradas no Forte de Itapagipe em janeiro de 1620, permitem compreender a sodomia como uma acusação que não ficava presa ao confessionário; ela circulava pelo forte, atingia os corpos e marcava os nomes dos acusados. O caso, revela como o “pecado nefando” era construído discursivamente por meio de olhares, rumores, expressões morais e interpretações sobre o corpo masculino. Diante disso, a masculinidade desses soldados constitui um eixo fundamental para a análise das denúncias. A acusação de sodomia não atingia apenas a dimensão espiritual dos envolvidos, mas colocava sob suspeita sua honra, sua virilidade e sua posição diante dos demais homens da fortaleza. Antônio Pereira e Francisco Rabelo pertenciam a um ambiente marcado pela disciplina militar, pela convivência masculina e por expectativas rígidas de comportamento. Por isso, a acusação de uma prática sodomítica deslocava esses sujeitos do modelo de masculinidade cristã e patriarcal que se esperava deles.

Através de Cássio Rocha, é possível compreender a masculinidade não como uma essência natural do corpo masculino, mas como uma construção histórica, social e relacional. Essa perspectiva é importante porque desloca a análise da ideia de que “ser homem” era algo dado pela natureza e permite perceber que a masculinidade precisava ser constantemente afirmada, reconhecida e vigiada pelos outros. Nesse sentido, Rocha, ao dialogar com Almeida, lembra que

a masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da

sociabilidade cotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino (ALMEIDA apud ROCHA, 2026, p. 53).

Essa formulação ajuda a interpretar as denúncias de Itapagipe porque a acusação não recaía somente sobre a conduta sexual dos soldados. Ela atingia também sua virilidade, sua honra e sua posição diante dos demais homens da fortaleza. Assim, quando Francisco Rabelo teria afirmado que Antônio Pereira lhe dissera que aquilo era “coisa de mulheres”, a expressão revelava mais do que uma tentativa de explicação do ato: ela acionava uma lógica de rebaixamento simbólico, na qual tudo aquilo que era associado ao feminino poderia comprometer a masculinidade esperada de um soldado.

Ao associar o ato denunciado ao feminino, os depoimentos produzem uma forma de rebaixamento simbólico da masculinidade dos acusados. Em uma sociedade hierarquizada pelo gênero, aproximar um homem do lugar social atribuído às mulheres significava fragilizar seu status quo. O mesmo ocorre com a palavra “fanchonice”, utilizada por João Camelo ao repreender Francisco Rabelo. O termo carrega forte sentido de desqualificação moral e sexual, funcionando como marcador de infâmia. Mais do que nomear uma prática, a palavra classificava o sujeito, aproximando-o de uma reputação vergonhosa.

Na primeira denúncia é relatado, os dois soldados estavam deitados em um colchão, sem calções nem ceroulas, com Francisco Rabelo de costas para Antônio Pereira, movendo-se de maneira semelhante ao ato sexual entre homem e mulher. A narrativa transforma posições corporais, nudez e movimento em sinais de transgressão. O corpo masculino, nesse caso, passa a ser interpretado a partir de uma gramática moral e inquisitorial que define quais gestos poderiam ser considerados aceitáveis ou escandalosos. No entanto, a fala de Francisco Monteiro complica a denúncia. Ele viu os corpos, confirmou a nudez, mas não se scandalizou. Para ele, dormir sem roupa podia ser explicado pelo calor. Esse detalhe é importante porque impede uma leitura automática da cena. A nudez, sozinha, não bastava. A acusação ganhou força quando se juntaram outros elementos: a posição dos corpos, a candeia, a fama e a fala atribuída a Rabelo.

A “fama” mencionada por Antônio de Castro é outro elemento decisivo. Antes mesmo de chegar formalmente ao Santo Ofício, a suspeita já circulava entre os homens da fortaleza. O rumor comprometia a reputação dos acusados e pressionava a autoridade militar a agir. Por isso, Castro mandou prender Antônio Pereira e Francisco Rabelo enquanto aguardava instruções inquisitoriais. Esse dado mostra que a denúncia não nasceu apenas de uma observação individual,

mas de uma rede de comentários, infâmias e interpretações compartilhadas. A fama pública funcionava, em razão disso, como mecanismo de controle social. Em um espaço como o Forte de Itapagipe, onde soldados dormiam próximos, dividiam cômodos e eram constantemente observados por seus companheiros, a honra masculina dependia intensamente do olhar dos outros. Ser associado ao pecado nefando significava ter a própria masculinidade colocada em dúvida diante do grupo. Nesse ambiente, o policiamento não era exercido apenas pelo Santo Ofício, mas também pelos próprios soldados, que observavam, comentavam e repreendiam comportamentos considerados desviantes.

A análise das denúncias também pode ser aproximada da perspectiva foucaultiana sobre discurso e poder. Para Foucault, “dentre seus emblemas, nossa sociedade carrega o do sexo que fala” (FOUCAULT, 1999, p. 74). Essa formulação é importante porque permite compreender que o poder não atua apenas pelo silêncio ou pela repressão das práticas sexuais consideradas ilícitas, bem como pela produção constante de discursos sobre elas. Nesse sentido, o Santo Ofício mais do que condenava a sodomia: ele fazia com que ela fosse dita, narrada, interrogada, registrada e classificada. O suposto ato ocorrido no Forte de Itapagipe não permaneceu no silêncio da noite. Ele foi visto, comentado entre os soldados, transformado em fama, levado ao tenente e, por fim, registrado como denúncia inquisitorial. Assim, o pecado nefando tornou-se objeto de fala e de produção institucional da verdade. Essa dimensão discursiva exige cautela metodológica. As denúncias inquisitoriais não devem ser lidas como retratos transparentes da realidade. Elas foram produzidas em um contexto de medo, autoridade religiosa e desigualdade entre inquisidor e depoentes. O que chega ao historiador não é o acontecimento em si, mas uma narrativa organizada segundo os códigos do Santo Ofício. Por isso, mais importante do que afirmar com certeza o que ocorreu naquela noite é analisar como a cena foi interpretada, narrada e transformada em matéria inquisitorial.

Os limites da documentação são evidentes. As denúncias não apresentam o depoimento direto de Antônio Pereira e Francisco Rabelo. Também não permitem saber se houve consumação do ato conforme os critérios utilizados pela Inquisição, como penetração ou derramamento de sêmen. O que existe são descrições corporais, sombras públicas, rumores e testemunhos parciais. Pode-se afirmar que, o episódio deve ser entendido menos como prova definitiva de uma prática sodomítica e mais como registro de uma suspeita formalizada diante do Santo Ofício.

Conclusão

No contexto da Segunda Visitação, a Inquisição também se voltava para práticas consideradas ofensivas à moral da Santa Madre Igreja, classificando comportamentos luxuriosos, produzindo suspeitas e registrando aquilo que poderia ser entendido como desvio. Por essa lógica, o chamado pecado nefando não aparece apenas como uma falta religiosa, mas como uma categoria capaz de afetar a honra, a fama e a posição social dos indivíduos envolvidos. O caso de Antônio Pereira e Francisco Rabelo demonstra que a denúncia inquisitorial não dependia apenas da confirmação plena de um ato. O que sustentava a infâmia era a combinação de vários elementos: o olhar de Manoel Rodrigues, a nudez dos corpos, a posição em que os acusados foram encontrados, a tentativa de apagar a candeia, a circulação da fama dentro do forte e as expressões utilizadas pelos próprios soldados, como “coisa de mulheres” e “fanchonice”. Esses termos revelam que a acusação de sodomia também passava pela linguagem da desonra e da feminização simbólica, colocando em dúvida a masculinidade dos acusados diante de seus companheiros.

Dessa forma, as denúncias mostram que a fortaleza era mais do que um espaço militar. Era também um ambiente de convivência masculina, com o olhar coletivo de vigilância e controle moral. Os soldados observavam uns aos outros, comentavam condutas, produziam rumores e acionavam autoridades quando alguma prática parecia ameaçar a ordem esperada. Antes mesmo de chegar formalmente ao Santo Ofício, a suspeita já circulava entre os homens do forte, demonstrando como a fama pública podia funcionar como mecanismo de disciplina social.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer os limites da documentação. As denúncias não permitem afirmar com segurança o que ocorreu naquela noite, tampouco preservam a voz direta de Antônio Pereira e Francisco Rabelo. O que chegou até nós são relatos mediados pela lógica inquisitorial, atravessados por medos, valores religiosos, códigos de honra e expectativas morais próprias do século XVII. Por isso, mais do que buscar uma verdade definitiva sobre o episódio, interessa compreender como aquela cena foi observada, comentada, reinterpretada e convertida em denúncia formal.

Essa cautela, contudo, não diminui a importância do caso. Pelo contrário, ela abre novas possibilidades de investigação. As denúncias de Itapagipe funcionam como uma porta de entrada para pensar outros sujeitos que também foram colocados à margem pelo Santo Ofício,

especialmente homens ligados ao universo militar acusados de sodomia ou associados à fama do pecado nefando. Explorar esse conjunto documental significa ampliar o olhar para além de um único episódio, buscando perceber se outros soldados, marinheiros, oficiais ou homens em trânsito pelo Império português também apareceram nas malhas inquisitoriais por rumores semelhantes. Desse modo, a pesquisa não se encerra na tentativa de confirmar ou negar a prática denunciada, mas se desdobra na análise de como a Inquisição classificava corpos masculinos, produzia infâmias e registrava formas de sexualidade consideradas perigosas para a sociedade.

Referências bibliográficas

ASSIS, A. A. F. de; VAINFAS, R. (org.). Segunda visitação da Inquisição à Bahia (1618-1620): Denúncias completas e inéditas com ortografia atualizada. São Paulo: Cosac, 2025.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de; MATTOS, Yllan de (org.). *O retorno da Inquisição à Bahia: confissões e ratificações da Segunda Visitação do Santo Ofício ao Brasil (1618-1620)*. 1. ed. Niterói: Proprietas, 2025.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 74.

ROCHA, Cássio Bruno de Araujo. *Masculinidades e Inquisição: gênero e sexualidade na América portuguesa*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2016.

MOTT, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas, SP: Papirus, 1988.