

TOLERÂNCIA RELIGIOSA NO MUNDO LUSO-BRASILEIRO NO PERÍODO DO REFORMISMO ILUSTRADO: REFLEXÃO A PARTIR DAS FONTES INQUISITORIAIS



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v6i2.1300>

Igor Tadeu Camilo Rocha

Mestrando em História Social da Cultura pela UFMG

E-mail de contato: igortcr@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0003-2660-8260>

*Registro aqui meus agradecimentos a Daniela Maciel (colega de graduação e jornalista do Diário do Comércio) e ao colega de mestrado Rodrigo Paulinelli de Almeida Costa pela grande ajuda, por suas leituras e sugestões para as modificações necessárias a este artigo.

Recebido em: 27/07/2013 – Aceito em 04/08/2013

Resumo

O presente artigo pretende levantar uma discussão historiográfica, em um primeiro momento, sobre o tema da tolerância religiosa, entre seu “surgimento” no limiar da Idade Moderna até o contexto da Ilustração, no recorte temporal proposto. O objetivo será o de pensá-lo como objeto de reflexão histórica e de disputas entre distintas interpretações, além de se apresentar possíveis particularidades sobre seu estudo no contexto luso-brasileiro. A partir daí, tendo como pressuposto de que a tolerância religiosa foi uma matéria considerada heterodoxa dentro de uma realidade marcada pelo projeto de unidade entre o trono e altar, analisar-se-ão as fontes inquisitoriais a fim de discutir em que medida, nessas fontes, as proposições em defesa da tolerância religiosa dialogam com ideias iluministas.

Palavras-chave: Tolerância religiosa- Iluminismo- Inquisição.

Abstract:

This article aims to raise up a historiographical discussion, in a first moment, on the theme of religious tolerance among its "appearance" on the threshold of the modern age to the context of the Enlightenment, the proposed time frame. The objective will be to think of it as an object of historical reflection and disputes between different interpretations, and present their possible peculiarities about their studies in the Luso-Brazilian context. From there, with the premise that religious tolerance was considered a heterodox field within a reality marked by the project of unity between the throne and the altar, shall examine whether-the inquisitorial sources to discuss to what extent these sources the propositions in defense of religious tolerance dialogue with the Enlightenment ideas.

Key-words: Religious tolerance – Enlightenment- Inquisition.

A TOLERÂNCIA RELIGIOSA E O INÍCIO DA IDADE MODERNA

Quando se fala sobre o tema “tolerância religiosa”, algumas ideias óbvias podem vir à mente. De imediato, a quase automática dela como sendo a coexistência de grupos que professem diferentes crenças. Dessa “obviedade” surge um problema similar ao que Lynn Hunt discute sobre a historicidade daquilo que definimos, hoje, de “direitos humanos”. É o que ela chama de “paradoxo da autoevidência”. Segundo a historiadora norte-americana, ele surge no fato do termo “direitos humanos” ser evocado quase sempre como algo óbvio, autoevidente e universal, mas, ao mesmo tempo, se referir a fatos concretos que remetem apenas lugares e épocas bastante específicos, além do fato de necessariamente esses direitos terem de ser afirmados por indivíduos ou grupos continuamente ao longo da História (2009. p. 18-20). Da mesma maneira, o que se entende como “tolerância religiosa” é objeto de controvérsias, que atestamos em uma breve discussão da historiografia sobre o tema.

Em *O Amanhecer da Tolerância* (1968), Henry Kamen parte de uma definição de tolerância religiosa num sentido lato, considerando-a uma forma de concessão de liberdade àqueles que estão em desacordo em matéria fé, que também é considerada como parte de um processo histórico que conduziu a um desenvolvimento gradual

da liberdade humana (p. 9). Mas a qual processo histórico ele se refere? Nesse ponto, o autor está de acordo com grande parte da historiografia, a qual localiza como marco inicial de discussão da tolerância religiosa como problema para o pensamento ocidental o século XVI, precisamente dentro do processo das Reformas protestante e católica¹. À “era da Reforma” e ao legado do Renascimento o autor atribui o que chama de “amanhecer da tolerância”. Segundo Kamen:

De duas maneiras se deve considerar o ímpeto racionalista do Renascimento como relevante para o amanhecer da tolerância: em primeiro lugar, levou a um sentimento anticlerical ou não clerical usualmente identificado com o espírito secular; em segundo lugar, levou a uma busca de valores humanos universais e daqui a uma atitude mais amável em relação àqueles que divergiam em matéria de religião (1968. p.24).

As irrupções no seio da cristandade europeia no século XVI trouxeram consigo – e fizeram parte de – uma série de problemas de ordem política, filosófica e teológica no ocidente europeu: sem a unidade na pretensa universalidade da Igreja Católica Apostólica Romana, a convivência entre pessoas e grupos que professassem credos distintos sob a mesma autoridade civil passou a ser um problema mais urgente e amplamente discutido. Alguns historiadores entendem que no contexto dessas discussões esteve o cerne da formação do Estado moderno. Para Reinhart Koselleck, por exemplo, o Estado moderno chegara a seu pleno desenvolvimento na busca por formas de superar as guerras civis de religião, decorrentes das Reformas. Considera que ao longo desses conflitos na Alemanha e na França as monarquias foram capazes de perceber que poderiam fazer do princípio de igualdade religiosa a base para a paz, o que foi recebido com horror pelos setores mais ortodoxos dos partidos religiosos (2006. p. 24-27). Com os éditos de tolerância, como o de Nantes (1598) e os tratados de paz de Münster e Osnabrück², vigorou a base jurídica internacional da tolerância até a Revolução Francesa. Nesse processo, explica Catarina da Costa Amaral, houve uma redefinição geral das representações de autoridade nas monarquias europeias, a fim de se contornar tais conflitos³. A necessidade levou à construção de uma nova estrutura para a relação entre o Estado monárquico e seus súditos, cuja unidade não era dada pela religião e a autoridade não era dada pela Igreja (2000. p. 20).

Essa datação encontrou várias abordagens entre trabalhos sobre do pensamento humanista. Alan Lavine considera que a base argumentativa dos humanistas na defesa dela se encontra noutros textos bem anteriores, quais sejam, em autores greco-romanos, na Bíblia e mesmo nos grandes teólogos da Antiguidade tardia⁴. Observou que surgiram diversas interpretações mais tolerantes de princípios cristãos e das escrituras à luz de características do humanismo, como o universalismo e o relativismo. Também defende que em decorrência de fatos como a conquista da América, as Reformas, bem como descobertas científicas feitas por Copérnico, Kepler, Galileu, Giordano Bruno, entre outros, algumas certezas existentes foram abaladas, e se difundiu um espírito crítico e cético que marcou o século XVI. Em autores como Nicolau de Cusa, Marsilio Ficino e Pico de Mirandola, identificou uma premissa relativista e otimista em matéria religiosa, em que se considera que todos os credos teriam algo a contribuir para o conhecimento da verdade e, por isso, deveriam ser tolerados. Argumento que foi retomado por Erasmo de Roterdã no século XVI, almejando a reconciliação com os protestantes (1999: p. 10-19). Já Quentin Skinner identificou discussões similares na França durante a crise huguenote, que culminou no massacre dos mesmos em 1572, na “Noite de São Bartolomeu”⁵.

¹A Contra-Reforma, no caso.

²A chamada “Paz de Vestfália”, de 1648, que foi uma série de tratados de paz que marcaram o fim de diversas guerras iniciadas no século XVI, e que ainda houve o reconhecimento por parte do Sacro Império Romano Germânico das Províncias Unidas, atual região dos Países Baixos, e da Confederação Suíça (MARTINA, 1974, p. 166).

³Tal processo, segundo a historiadora, se deu dentro de uma junção de três fatores principais. O primeiro, a redefinição da autoridade secular, antes emanada da Igreja, e que passou a emanar da soberania, marca distintiva do rei; o segundo foi a redefinição do objetivo da monarquia, que passou a ser a defesa da paz e do bem comum, e não mais da unidade religiosa ou a salvação das almas dos súditos; e um terceiro, junção dos dois primeiros, da qual resultou na noção de que a unidade religiosa deveria ser abolida provisoriamente de forma a se conseguir a paz civil. (AMARAL. 2000, p.10)

⁴Pontos como o da separação do poder secular do eclesiástico, baseada na interpretação do Novo Testamento (“Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. Evangelho de São Mateus, capítulo 22, versículo 21); também no princípio da falibilidade humana, presente em São Paulo, e que é retomada por pensadores como São Cipriano e Orígenes, de uma tolerância baseada no argumento de que somente Deus é capaz de julgar em matéria de fé e que o homem não poderia fazê-lo devido a sua propensão a falhar; também no argumento baseado na crença e na fé, em que se defende que se o homem é forçado a crer, não teria uma fé verdadeira; e, finalmente, nos que se baseiam nas ideias do amor e caridade cristãos, também apropriados das cartas de São Paulo, retomado, entre outros autores, por Isidoro de Sevilha, segundo os quais deveriam ao se dirigir aos fracos, rústicos, não conversos, entre outros, deve-se fazê-lo com amor e não violência. Reinterpretou-se tal princípio, entre os pensadores humanistas dos séculos XVI e XVII, incluindo também os descrentes e hereges. (C.f. LEVINE, 1999.p. 10-19).

Uma grande divergência sobre essa mesma questão remete a quando ela foi mais mobilizada como virtude moral ou somente como instrumento político pragmático para se contornar as guerras de religião. Várias giram em torno de interpretações e trabalhos sobre a obra de Erasmo de Roterdã. Para parte da historiografia, o fio condutor das obras desse pensador é a instauração da paz. Para alcançá-la, seria preciso eliminar os conflitos militares e intelectuais, especialmente em suas formas mais corrosivas, que são os embates religiosos (PANTUZZI, 2013). O historiador brasileiro Ivan Lins atribuiu esse pacifismo a uma postura neutra de Erasmo no período das guerras de religião. Aproximou, anacronicamente, suas concepções religiosas das concepções deístas, ao afirmar que Erasmo pretendia conservar o catolicismo transformando-o e adaptando-o às tendências modernas, mas que deviam ser mantidas as suas linhas mestras (1967, p.203-205).

Ainda que não fizesse esse mesmo tipo de aproximação, para Johan Huizinga, em sua consagrada obra sobre o reformador, suas ideias tiveram um enorme significado para os ideais de paz e tolerância em seu tempo e para épocas posteriores. Considera que ele foi ao mesmo tempo o primeiro enunciador da crença na educação visando a perfectibilidade humana, que se realizaria na obtenção de formas de sociabilidade em que reinem benevolência, paz e da tolerância (1957, p. 191-193).

Mas a relação entre Erasmo de Roterdã e a tolerância religiosa feita por esses autores é, segundo o historiador suíço Mario Turchetti, equivocada. O autor parte de uma definição dessa matéria como sendo a legitimação das diferenças presentes em um dado ambiente, o que era estranho ao pensamento da Europa quinhentista. Para ele, “no século XVI a concórdia religiosa chama e sublinha especialmente a unidade (*unum cor*: um só coração, havia dito Erasmo) na exclusão da diversidade, enquanto a tolerância prevê e legitima a diversidade” (1991, p.113). Para ele, o holandês defendia a paz entre os diversos credos em função da busca de mecanismos de reconciliação. Tolerância religiosa, dentro de sua definição conceitual, é uma novidade da obra de Sebastian Castello⁶.

Bem afinada com a historiografia dos conceitos, a análise de Mario Turchetti, recebeu algumas críticas. Muitas sobre a sua opção de uma análise semântica que, para alguns, contém uma série de limites e imprecisões que tornam sua tese problemática⁷. Acrescento a essas críticas que tal busca do conceito se centra em debates eruditos que, por isso, dificilmente alcançaram relações entre pessoas e grupos menos intelectualizados. Ao longo das pesquisas, notamos que as formas de convívio e reconhecimento mútuo de liberdades em matéria religiosa articulam argumentos de matrizes diversas, de ideias que remetem elaborações mais intelectualizadas até as interpretações –heterodoxas ou não de princípios cristãos, da tradição e da memória populares, entre outros aspectos. Exemplos disso se encontram na historiografia sobre a tolerância religiosa no mundo ibérico.

Nesse ponto, Henry Kamen é um dos defensores de que na Península Ibérica a ideia de tolerância remonta uma memória dos séculos de convivência entre católicos,

⁶Turchetti define a tolerância religiosa como uma atitude psicológica que consiste em admitir a outros indivíduos ou grupos com os quais se convive formas de pensar e agir diferentes das adotadas por si, ou oficialmente, no caso de um Estado. É sinônimo de compreensão, indulgência e condescendência em matérias de política, filosofia, religião, entre outros. Em matéria religiosa, a tolerância pode ser dividida em tolerância civil e tolerância teológica. A primeira consiste na liberdade outorgada pela lei de se praticar uma religião distinta da oficial, e a segunda na admissão de opiniões doutrinárias não consideradas essenciais. Dessa forma, considera que o termo tolerância religiosa não deve ser utilizado para se referir às ideias de Erasmo de Roterdã, mas sim a ideia de concórdia, já esse termo engloba de forma mais apropriada o projeto do reformador holandês de convivência entre grupos religiosos diferentes. Em sua obra, Erasmo pregava um tratamento jurídico mais moderado com hereges simples (no caso, aqueles que praticavam a heresia, mas não as formulavam), excluindo penas corporais e de morte. Essa moderação teria, segundo Turchetti, a finalidade de reconciliação das igrejas voltando a ser apenas uma. Um restabelecimento da unidade que marca toda a sua teoria eclesiológica. A coexistência entre religiões não seria, dessa maneira, baseada na admissão da legitimidade de existência da diversidade religiosa; pelo contrário, seria funcional, apenas um meio para se viabilizar, através da moderação no tratamento, a supressão da heresia e retomada da unidade. (C.f. TURCHETTI, 1991, p. 379-395).

⁷Catarina da Costa Amaral, por exemplo, em sua tese de doutorado, faz três ressalvas em relação à forma de analisar a tolerância religiosa no século XVI feita por Mario Turchetti. Em primeiro lugar, não concorda com a sua consideração de que os éditos do final do XVI não significaram uma experiência verdadeira de tolerância religiosa ao não se tratarem de um reconhecimento da legitimidade da existência de mais de uma confissão debaixo da mesma autoridade. Ainda que temporária, diz Amaral, a dualidade é reconhecida e legitimada pelo édito real. Dessa forma, ainda segundo ela, que se desenvolve uma dinâmica quinhentista sobre a convivência entre confissões religiosas diversas visando a paz social e o bem comum. Além disso, o debate conceitual travado por partidários da tolerância e da concórdia se dá a posteriori, e não no contexto de produção das fontes. Tem sua principal relevância não para se compreender as noções de tolerância do período, mas no debate bibliográfico e no posicionamento do historiador sobre ele. Acrescenta que tais conclusões são produto de uma análise semântica sujeita às imprecisões advindas da escrita das línguas vernáculas no período, o que faz a análise por essa perspectiva assumir ainda contornos mais problemáticos e imprecisos. Completa, dizendo que essa busca pela origem da conceituação de tolerância pode limitar a leitura e as conclusões do historiador, levando-o a anacronismos e teleologias. (C.f. AMARAL, 2000. Introdução).

judeus e muçulmanos quando da ocupação islâmica⁸. Essa não é uma convivência que deva ser idealizada ou mitificada, já que foi caracterizada por diversos excessos de intolerância e hostilidade cultural e religiosa, intercalada por períodos mais pacíficos em que houve algum clamor por tratamentos mais moderados com grupos minoritários e, muitas vezes, heréticos (1988, p. 3-23). Abordagem similar a de Stuart Schwartz sobre o que chama de “pelagianismo rústico”, que foi, segundo o ele, uma forma de tolerância bem particular da Península Ibérica, baseada na memória anterior às expulsões e estabelecimento do Santo Ofício⁹. Há de se destacar ainda trabalhos em que foi discutida a distância entre a religiosidade popular e os debates teológicos mais eruditos, fundamentais para o entendimento de falas diversas que aparecem nos processos inquisitoriais. Nelas, encontramos proposições em que se nota algum clamor por uma religiosidade e um Deus mais brandos, além de um convívio mais pacífico com credos distintos, rompendo com a intolerância que marcou o pensamento religioso no limiar da Idade Moderna¹⁰.

TOLERÂNCIA E A ILUSTRAÇÃO

A partir da segunda metade do século XVII, o debate sobre a tolerância religiosa tomou novo fôlego e rumos distintos. O que partiu de uma conotação de ato jurídico unilateral e autoritário, em que o Estado impõe uma transigência religiosa por força de lei, partiu para outra em que repousa um fundamento filosófico de um direito de livre exercício da religião e pensamento, mutuamente reconhecido (HABERMAS, 2007, p. 280). Consolidou-se uma noção da tolerância religiosa como um bem em si.

Alguns historiadores do século XX, que se dedicaram à Ilustração, analisaram a tolerância religiosa inserida em um conjunto mais amplo de mudanças no pensamento político e religioso. A Historiografia caracterizada por tratar o pensamento iluminista como um conjunto único, geralmente tendo a França como centro. Destacamos dois autores referenciais, que são o historiador francês Paul Hazard e o filósofo alemão Ernst Cassirer.

Na obra de Paul Hazard, a discussão sobre a tolerância religiosa aparece de maneira implícita quando o autor discute a oposição característica do pensamento ilustrado aos abusos eclesiásticos, aos dogmas, à revelação divina e às crenças nos castigos e benefícios eternos. Ela marca aquilo que ele chama de crise no “crise do pensamento europeu”, datado do início do século XVIII, mas com raízes nas duas últimas décadas do XVII. Essa crise teve como marca uma série de redefinições de valores da vida social, com implicações importantes no pensamento religioso. Não se tratou de uma oposição à religião e nem ao cristianismo em si, mas às formas supersticiosas e intolerantes de praticá-lo (1974, p. 36-72). Cassirer concorda com Hazard nesse ponto. Ele parte do princípio de que a tolerância no Iluminismo difere do sentido puramente negativo que lhe é atribuído, muitas vezes. No seu conjunto, ela foi de tendência inversa ao indiferentismo que se atribui ao pensamento ilustrado, em matérias de religião. Segundo ele, no século das Luzes, o princípio de liberdade de consciência foi a expressão de uma nova força religiosa positiva que lhe foi realmente determinante e característica¹¹.

Dialogando com os mesmos modelos analíticos uniformizantes e centralizados na França, historiador e padre jesuíta italiano Giacomo Martina chegou a conclusões distintas das de Hazard e Cassirer sobre o tema. Analisando autores diversos como Castellio, Descartes e Pierre Bayle, Martina chega à conclusão de que ideia de tolerância do pensamento ilustrado se fundou em um “minimalismo” dogmático, originário do Renascimento (2003, p.165). Segundo ele, a defesa da tolerância por esse

⁸Entre o século VIII e as Guerras de Reconquista, entre os séculos XIII e XV.

⁹No caso, as leis de conversão e posteriormente da expulsão dos judeus na Península Ibérica. Em Espanha e depois em Portugal ocorreram entre o final do século XV e início do XVI. Tal processo está intimamente relacionado ao surgimento da diferenciação entre cristãos velhos e cristãos novos em ambos. Já os estabelecimentos dos tribunais do Santo Ofício se deram em Espanha e Portugal em 1478 e 1536, respectivamente (C.f. BETHENCOUR p.17-34). Sobre o surgimento da diferenciação entre cristãos-velhos e cristãos novos: (C.f. SARAIVA, 1968, p. 27-38).

¹⁰Sobre esse assunto, destaco as seguintes obras: ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI.1991; SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.2009

¹¹“Essa mudança decisiva (tolerância negativa, indiferentista dando lugar à afirmação da tolerância e liberdade de consciência) produz-se no momento em que, no lugar do pathos religioso que agitava os séculos precedentes, os séculos das guerras de religião, surge um puro ethos religioso. A religião não deve ser algo a que se está submetido. Ela deve brotar da própria ação e suas determinações essenciais. O homem não deve ser mais dominado pela religião como por uma força estranha; deve assumi-la e criá-la ele próprio na sua liberdade interior” (CASSIRER,1994, p. 225)

autores se ajustou a um crescente indiferentismo e foi baseada na natureza humana e na hostilidade implacável contra o catolicismo¹². Martina defende, dessa forma, que as bases sobre as quais se deve fundar um ideal de tolerância religiosa devem diferir das da Ilustração. Elas devem unir o respeito à pessoa humana com o reconhecimento da verdade absoluta. Percebe-se ao longo de sua obra uma inclinação ao ideal de tolerância erasmiano, baseado no pacifismo no trato com os dissidentes, com objetivo, ainda que distante, de uma reconciliação entre esses e a Igreja Católica¹³.

Duas críticas às perspectivas apresentadas acima foram feitas por historiadores que, especialmente após a década de 1970, repensaram os modelos interpretativos sobre a Ilustração. A começar pela concepção generalizante do Iluminismo europeu, como centralizada mais ou menos na França. Além disso, outras obras tentaram romper com outro reducionismo existente no excessivo protagonismo dos filósofos, especialmente franceses.

Um autor importante para se repensarem tais questões foi o italiano Franco Venturi, na obra *Utopia e Reforma no Iluminismo*¹⁴. Essa obra abriu alguns caminhos importantes para se expandir a geografia do Iluminismo e, conseqüentemente, romper com a tradicional centralidade francesa. Além disso, destacou o papel das descobertas e da divulgação da ciência moderna e seu impacto no pensamento setecentista europeu, rediscutindo assim a centralidade dos filósofos¹⁵. Especialmente a partir da década de 1980, outros autores também enfatizaram a importância das descobertas científicas e da difusão das academias de ciências pela Europa e colônias na América, entre o final do século XVII e todo o XVIII. Segundo esses autores, elas impactaram tanto ou mais que os tratados dos filósofos na defesa da tolerância (DUPRONT, 1996, p. 50-56; ISRAEL, 2009, p. 38-42; BLANCO MARTINEZ, 1999, p. 93-96).

Os estudos sobre o Iluminismo português tiveram por bastante tempo a dificuldades contidas na ideia das “luzes esmaecidas” de Portugal, tributárias dos clássicos modelos interpretativos generalizantes e galocêntricos. O historiador brasileiro Flávio Rey Carvalho acrescentou ainda a influência da “geração de 1870” do romantismo português a várias gerações de historiadores sobre o tema. A “ausência das Luzes”, “luzes envergonhadas” e “luzes católicas” fizeram parte do vocabulário de diversos autores, brasileiros e portugueses, que tentavam buscar as razões pelo “atraso” luso em relação à “Europa civilizada”¹⁶.

Embora não haja muitas obras que tratem especificamente da tolerância religiosa no contexto das Luzes portuguesas, este tema é tangenciado em alguns trabalhos recentes, em perspectivas distintas das tradicionais, que conjugaram particularidades dos contextos luso-brasileiros com discussões de maior amplitude no contexto das Luzes Além Pirineus. Autores que buscaram analisar pensadores ilustrados portugueses e brasileiros, como Luiz Antônio Verney, Antônio Nunes Ribeiro Sanches, Francisco de Melo Franco, além de outros ligados diretamente a Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, merecem destaque. A tolerância religiosa é um tópico que aparece nas obras e pensadores lusófonos setecentistas, em seus projetos para o Reino e colônias, como parte de uma almejada modernização a qual passaria pelas reformas da censura e do Santo Ofício, além do combate à superstição, ao fanatismo e a aspectos tradicionais da mentalidade lusitana, como o sebastianismo (ARAÚJO, 2003, p. 55-58; MONCADA, 1950, p. 65, 95 e 338-339; RAMOS, 1988, p.42; VILLALTA, 2010, p. 119-120; RAMOS, 1988b, p. 135; CARVALHO, 2008, p. 65-100).

¹²Em síntese, a tolerância ilustrada resulta teoricamente ambígua e praticamente contraditória ao basear-se no relativismo e identificar-se quase que por completo com ele, desembocando assim em uma nova espécie de intolerância. Este é o limite da Ilustração, que se teve o mérito de acabar com muitas superstições, de desqualificar procedimentos inumanos, de propiciar a melhora dos procedimentos penais (fim dos processos contra bruxas e fim da tortura) e soube abrir caminho para a tolerância diante dos judeus e as diversas seitas protestantes, manteve, contudo, uma dura aversão contra Igreja Católica que naturalmente se viu levada à intransigência. Somente outro caminho poderia conduzir a uma autêntica tolerância unindo o respeito à pessoa humana com o reconhecimento de uma verdade absoluta (MARTINA, 2003, p. 152).

¹³Essa mesma rejeição à tolerância iluminista defendida por Giacomo Martina se alinha com outra gama diversa de obras que atribuem ao projeto iluminista uma série de falhas, que no limite desencadearam os traumáticos processos de violência das grandes guerras do século XX. (C.f. SOUZA, 2011, Pp. 469-476; TO-DOROV, 2008. Capítulo 2, Rejeições e desvios p. 31-46)

¹⁴Originalmente publicada em 1974, mas lançada no Brasil somente em 2003. Nas referências, usaremos a data da edição brasileira.

¹⁵Um primeiro ponto a se destacar na tese de Venturi, que contribuiu muito para elaboração de modelos analíticos que englobem mais contextos distintos do francês, se refere à centralidade conferida pelo autor às conjunturas econômicas e sua relação com mudanças sociais e políticas. Segundo ele, elas foram mais ou menos gerais na Europa. Dialogando com Labrousse e suas considerações sobre a economia francesa no XVIII, parte da hipótese de que a despeito das diferenças locais, é possível se observar, num panorama geral, em toda a Europa, movimentos de natureza econômica que são relativamente semelhantes aos da França. A partir daí, ele apresenta diversos autores do século XVIII cujas produções visaram principalmente a resolução de problemas da vida pública, entre os quais os que se relacionavam ao quadro econômico, não somente na França, mas noutros contextos bem diversos, como a Península Ibérica, Itália, Europa Central, entre outros. Assim, por mais que as obras que tentem discutir sobre problemas concretos das realidades específicas dos diversos países diverjam entre si dada a própria diversidade de contextos locais em que são produzidas, há algo em comum que as liga, que as entrelaça com uma situação geral, que é o quadro econômico europeu. Isso serviu para se pensar se pensar modelos analíticos sobre o Iluminismo diferentes dos tradicionais. Isso por ao invés de se pensar nos vários contextos intelectuais e sociológicos do XVIII a partir da realidade francesa, o autor propõe pensar os diversos contextos articulando as realidades locais diversas com questões mais gerais. De fato, dessa maneira, torna possível se pensar em vários “Iluminismos”. (C.f. VENTURI, 2003, p. 99-138 e 217-213).

¹⁶Segundo Flávio Rey Carvalho, em concordância com hipóteses sugeridas por alguns intelectuais portugueses e brasileiros recentes, algumas obras elaboradas no âmbito do movimento romântico luso, em especial as produzidas na chamada “Geração de 1870”, teriam legado à historiografia impressões de isolamento, obscurantismo cultural e atraso, oriundas de uma contraposição exacerbada entre um Portugal arcaico e uma Europa moderna e modelar. Um dos expoentes nessa produção foi o poeta e filósofo Antero de Quental (1842-1891), especialmente em Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos (1871). E de acordo com Eduardo Lourenço, Quental e sua geração, sob a influência de historiadores como Jules Michellet (1789-1874), reduziram o sentido da história da humanidade à europeia. Afastar-se do modelo da Europa “civilizada” era estar à parte do curso teleológico natural do gênero humano. Uma perspectiva cujo norte seria a “europeização” de Portugal, inadiável e retificadora (C.f. CARVALHO, 2008, p. 25-28).

REFORMISMO ILUSTRADO, INQUISIÇÃO E REFLEXÕES SOBRE A TOLERÂNCIA RELIGIOSA A PARTIR DAS FONTES INQUISITORIAIS¹⁷

A governança do Marquês de Pombal foi marcada por medidas que visaram o que seus contemporâneos, como Verney, entendiam como uma modernização de Portugal, tirando-o do isolamento cultural, econômico e político, equiparando-o às “nações cultas”¹⁸. Características do período conhecido como Reformismo Ilustrado¹⁹, elas tiveram como norte suprimir preconceitos nacionais, e incidiriam na educação formal, nas instituições eclesiásticas e no estatuto da nobiliarquia, submetendo-lhes mais diretamente à Coroa, além de um reforço no projeto de unidade entre monarquia e catolicismo, de forma a reforçar sua autoridade perante os súditos (VILLALTA, 2010, p. 119-120; MONCADA, 1950, p. 95). Destacamos aqui, de acordo com os objetivos desse artigo, as reformas que incidiram sobre os tribunais do Santo Ofício.

Em Portugal, houve um grande impedimento para que ideias de tolerância religiosa fossem mais amplamente difundidas. Os tribunais do Santo Ofício foram sua máxima expressão. Eles tinham o objetivo manter a ortodoxia moral, religiosa e política dos súditos. A Inquisição possuía natureza híbrida, régia e eclesiástica²⁰ (MONCADA, 1950, p.67-68; PAIVA, 2011, p. 157; SCHWARTZ, 2009, p.168). A intensidade da repressão aos seguidores e/ou suspeitos de seguir a lei mosaica manteve-se relativamente até o final do XVII, seguindo-se um declínio gradual ao longo do século XVIII, o qual foi intensificado ao longo das reformas conduzidas pelo Marquês de Pombal (ROWLAND, 2010, p.176; MARCOCCI e PAIVA, 2013, p.295-305). De acordo com o levantamento estatístico de Francisco Bethencourt, os “delitos” de judaísmo representaram 83% dos processos do tribunal em Coimbra, 84% dos de Évora entre 1553 e 1629 e 69% dos de Lisboa (2000, p. 318). Robert Rowland chega a números similares numa análise quantitativa de processos desses tribunais entre 1536 e 1750, admitindo a mencionada queda nesses números ao longo do setecentos²¹.

Em partes, tal declínio da repressão do Santo Ofício a partir no setecentos é explicado pelas profundas reformas empreendidas na governança pombalina. Apesar de afinado com vários debates das Luzes a respeito da justiça e direito, Portugal não prescindiu dos tribunais, mas procurou fazer do Santo Ofício instrumento para a sua modernização e das colônias²². Entre as mudanças empreendidas, destacam-se a retirada da atribuição de censura de livros do Santo Ofício, em 1768 (com a criação da Real Mesa Censória), a vedação dos autos de fé públicos e da impressão das listas de penitenciados, além de um aumento do controle da Coroa (RAMOS, 1988a. p. 43-44). Também se destacam diversas mudanças que incidiram nos processos, investigações e penas, como o fim do segredo processual, a ampliação do direito da defesa, restrição das torturas e das penas capitais (que a partir do Regimento de 1774 só poderiam acontecer com autorização direta da Coroa, algo que não aconteceu até a supressão definitiva dos tribunais, em 1821), além da supressão de alguns delitos como os relacionados a “possessões demoníacas” e similares, tratados, nesse contexto, como mera superstição e produto de ignorância²³. A que incidiu de forma mais aguda no funcionamento do Santo Ofício português foi o fim da diferenciação entre cristãos velhos e cristãos novos, que fez com que muitos dos procedimentos desses tribunais perdessem a sua razão de ser²⁴. A partir das reformas pombalinas, a repressão inquisitorial foi direcionada principalmente aos ímpios, heréticos, maçons, libertinos²⁵ e livres pensadores que, com suas ideias e práticas heterodoxas, abalariam os alicerces da sociedade portuguesa do Antigo Regime (RAMOS, 1988b, p.176; MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 359-378). Difundiu-se a ideia de uma “tríplice conspiração” urdida contra o altar, o trono e a sociedade civil, empreendida a partir de espaços de sociabilidade como, por exemplo, as lojas maçônicas de Portugal e da América portuguesa (NEVES, 2002. p.

¹⁷As citações extensas das fontes manuscritas inquisitoriais terão suas grafias atualizadas, seguidas da citação em grafia conforme o documento original em nota de rodapé.

¹⁸Esses termos aparecem em vários autores setecentistas portugueses. Em Verney, essas indicações sobre a necessidade de se retirar Portugal do atraso aparecem em várias, praticamente em todas as cartas do Verdadeiro Método de estudar (1746).

¹⁹Período que corresponde um recorte que abrange os reinados de D. José I (1750-1777), D. Maria I (1777-1816) e D. João VI (1816-1826), neste último caso, desde o período em que governou como regente de fato, isto é, a partir de 1792. A partir da governança do Marquês de Pombal, a partir de 1750, no reinado de D. José I, observam-se, entre outras questões, mudanças graduais no funcionamento, atribuições e estatuto dos tribunais inquisitoriais. Não se prescinde do Santo Ofício, considerado coluna indispensável para a manutenção de uma ordem social estabelecida na unidade entre altar e trono, em Portugal. C.f. AZEVEDO, Lúcio de. História dos cristãos novos portugueses. Lisboa, 1922. Apud RAMOS, 1988a. p. 42.

²⁰A Inquisição, criada em 1536 pelo papa sob pressão de D. João III, afirmou-se com o duplo estatuto de tribunal eclesiástico e de tribunal da coroa. Eclesiástico por funcionar com poderes delegados pelo papa, além de ter por objetivo a perseguição das diversas formas de heresia e de ter seus juizes como clérigos. Tipologias de desvios de fé por ela perseguidas (heresia, judaísmo, islamismo, sodomia, bigamia, blasfêmias, luteranismo, entre outros) encontram uma cobertura no direito canônico. Tribunal da coroa, pelo fato de o Inquisidor geral ser nomeado pelo rei e posteriormente nomear os membros do Conselho Geral, após consulta ao rei. Além disso, a Coroa é informada regularmente sobre a atividade do Santo Ofício, interferindo nas suas decisões e atribuindo explicitamente ao Conselho Geral o estatuto de conselho régio (BETHENCOURT, 1993, p. 160-161).

²¹Robert Rowland diverge um pouco sobre esses números em relação ao tribunal inquisitorial de Lisboa, chegando a 68%, ao contrário dos 69% de Bethencourt, sendo os demais números similares. Francisco Bethencourt chega a se referir a esta constância na repressão à “apostasia dos cristãos novos” como um “regime de monocultura” (C.f. BETHENCOURT, 2000, p. 104; ROWLAND, 2010, p. 175).

²²O projeto do Marquês de Pombal quanto ao Santo Ofício se ajustava com seu projeto para Portugal e colônias como um todo. Pretendia ajustar o país às tendências externas, modernizando-o. Ele consistia em reforçar a secularização do Estado, diminuindo o poder eclesiástico e os privilégios do clero, assim como se reafirmar a sua soberania perante a Santa Sé de Roma. Ajustava-se com um contexto de mudanças sociais e políticas da Europa – as Luzes –, em que o peso da Igreja Católica decaía, bem como formas religiosas mais reguladas substituíam a piedade barroca. Dentro do projeto reformista ilustrado, não se pretendia simplesmente liquidar a Inquisição, mas sim liquidar a Inquisição que existia até ali, fazendo-a instrumento de promoção dessas mudanças. “O plano tinha a marca de ideias de quem muito inspirara Pombal, como Luis da Cunha e outros ilustrados portugueses, os quais, embora condenassem o Santo Ofício tal como ele existia, cogitaram que uma reforma do mesmo podia servir de apoio ao Estado para preservar o aparecimento e novas ‘seitas’, como se fosse possível harmonizar Inquisição e Luzes”. OLIVEIRA, Ricardo Jorge Carvalho Pessa de. Uma vida no Santo Ofício: o inquisidor-geral D. João Cosme da Cunha. Apud: MARCOCCI & PAIVA, 2013, p. 347-348.

Uma síntese dessas mudanças processuais e penais, o diálogo delas com debates iluministas sobre legitimidade de torturas, penas capitais, entre outros, que culminaram no Regimento de 1774, ver em: MARCOCCI & PAIVA, 2013, p.333-357, especialmente a partir da p. 349 e p. 359-361.

²³Acerca do processo de mudanças no Santo Ofício português, ao longo das reformas pombalinas, que culminaram com o fim da distinção entre cristãos velhos e cristãos novos: C.f. SARAIVA, 1968, p.197-210.

²⁴Há de se fazer um parêntese acerca do termo libertino. Na atualidade, por exemplo, no famoso dicionário Aurélio, o primeiro significado que vem na sua definição é a de livre de qualquer peia moral; devasso, dissoluto, depravado, licencioso. Ou seja, ganha um foco principal a caracterização de um indivíduo imoral e sexualmente sem limites. No entanto, no final do Antigo Regime português, o termo tem significado distinto, embora não totalmente dissociado da liberdade sexual. Libertino, nesse contexto, segundo Luiz Carlos Villalta, assume uma acepção tripla. Primeiro, como livre pensador. Entendia-se como libertino o indivíduo que não se curva ao dogma, não obedece a autoridades, que universaliza sua crítica, curvando-se somente aos ditames da razão ilustrada. Nesse aspecto, ressaltam-se características como as da impiedade, irreligião, deísmo, ateísmo ou a defesa do tolerancismo religioso. Um segundo aspecto, o de monarcômico, no caso, que se opõe a todo tipo de tirania e supressão de liberdades. Nesse ponto, a definição ganha uma colocação política na medida em que em se difunde, entre as autoridades do Santo Ofício e Intendência Geral de Polícia a ideia de uma conspiração contra trono e altar empreendida por libertinos de seus locais de sociabilidade, por exemplo, as lojas maçônicas. O caráter licencioso e imoral em matéria de costumes e sexualidade surge como um aspecto que dialoga com ambos, já que a crítica moral contida nessa forma de comportamento é, por vezes, associada tanto a crítica das verdades religiosas e ao dogma, como à dissolução moral que faz parte da corrupção e da imoralidade espalhada pelos libertinos através de seus folhetos, livros, romances, entre outros, afim de destruir o trono e altar. C.f. VILLALTA, 2012, p. 78; BARATA, 2006, p. 31-80.

131-132). Nos processos contra esses novos alvos de vigilância, encontramos diversas defesas da tolerância religiosa em que é possível identificar diálogos entre esse tópico dos debates das Luzes com alguns aspectos culturais luso-brasileiros.

Começamos pela apresentação de José Caetano de Miranda, estudante de moral, que com seus 16 anos foi levado à mesa do Santo Ofício por seu tio Martinho Lopes de Miranda, em 1765. Diante do inquisidor Joaquim Jansen Müller, o tio afirmou que o jovem teria escrito “dous ou três” cadernos – segundo a denúncia, rasgados em pedaços pelo jovem assim que descobertos- que traziam uma gama variada de proposições heréticas em impressionantes dezessete capítulos. Na sua apresentação, o rapaz afirmava que o “Padre Eterno” não tinha princípio, posto que o desconhecesse; afirmava ainda que no cálice consagrado “não podia estar o sangue de Cristo”, já que “se o acólito lançasse no cálice muito vinho e o sacerdote o bebesse se havia embebedar” e “como o sangue não embebedava era certo que não era o sangue de Cristo, mas o vinho que o sacerdote bebia”; duvidava ainda da virgindade de Maria Santíssima, e dizia que a Igreja errava ao dizer “=In nomine Patris, et filii, et Spiritus Sancti”, porque se devia dizer “in nomine Patris, et Filii, atque illius monitoris ad aliquos”²⁶, pois se o Espírito Santo fosse para todos, “a todos inspiraria os acertos, e ninguém seria desamparado, nem incorreria em delitos”²⁷. No sumário, os dois comissários do Santo Ofício consideraram que o jovem incorreu em heresia formal²⁸ pelas quatro proposições. O inquisidor lhe recomendou penas espirituais, seguidas por um exame de crença, o qual consistia em uma espécie de interrogatório no qual ele foi perguntado sobre diversas matérias referentes à fé católica. Isso ocorreu aos 6 de fevereiro de 1766 (IANTT, Apresentação de José Caetano de Miranda. Processo número 04070. Fls. 10, 10v, 11, 11v e 12). Chama a atenção que, tendo admitido ter estado convicto durante algum tempo dessas crenças heterodoxas, José Caetano de Miranda, ainda que negasse a possibilidade de salvação fora da fé católica, acreditava poder encontrar a salvação de sua alma mesmo vivendo em heresia. Afirmava que:

(...) no dito tempo de seus erros, não conhecia advertidamente que vivia separado das Leis da Igreja. Antes entendia que a mesma Igreja devia seguir os erros que ele seguia: e por isso, não obstante, se apartar [sic] dela nos pontos que tem declarado, [e] espera salvar-se assim, com as Leis da mesma Igreja e de Cristo Se[n]hor Nosso de que[m] se não percebia separado, e não sabe responder outra coisa²⁹.

Algumas considerações sobre a apresentação do jovem. Como já foi dito, a valorização das ciências, da cultura letrada e do conhecimento erudito fizeram parte de um projeto da Coroa para combaterem-se alguns aspectos da mentalidade tradicional portuguesa, tais como os milenarismos e o sebastianismo. Nos termos de Verney, uma racionalização da fé. Um combate à heresia que deveria se dar pelo correto ensino da religião e da teologia, pelo conhecimento da escritura, das línguas antigas, da história canônica e, principalmente, do exame da escritura sagrada (1746. p. 70-84). Mas o exame crítico da religião provocaria, por outro lado, a refutação do dogma a partir da observação baseada em princípios mais indutivos, valorizados no pensamento ilustrado³⁰. Aparentemente foi isso que teria levado o jovem a questionar dogmas como o da transubstanciação do vinho do santo cálice no sangue de Cristo ou da virgindade de Maria Santíssima, por exemplo. Não se pode, contudo, estabelecer uma relação causal entre a educação formal de Miranda, como estudante de moral, talvez já fora dos moldes escolásticos jesuítas, e sua heterodoxia. Mas a preocupação de que isso tivesse acontecido era real na ótica do Santo Ofício, visto que em vários momentos de

²⁶“Em nome do Pai, do Filho e de alguns a quem ele guarda”. Tradução minha.

²⁷[Confessou José Caetano de Miranda que] seguindo a inclinação de seu próprio juízo, e considerando que nada havia, que não tivesse princípio, se chegou a capacitar, e creio que o Padre Eterno tinha princípio, posto que o ignorava: e tendo este erro em seu entendimento, que então não reconhecia por falço, sem aconselhar, entrou a escrever sobre este assumpto, e outros, que logo expressará, e chegou a compor dezessete capítulos, que enchiam da sua letra perto de tres cadernos de papel, e nesta composição asseverava, que o Padre Eterno, não podia deichar de ter principio; e que no calix depois de consagrado, não estava, nem podia estar o sangue de Christo, mas sim vinho puro, por que se o acólito lançasse no calix grande porção de vinho e o sacerdote bebesse, se havia de embebedar. E como o sangue não embebedava era certo que não o sangue de Christo mas sim vinho he que ali estava, e o sacerdote bebia; porem declara que não sabe e somente supunha que em tal caso se embebedaria o sacerdote, e com este fundamento, não só escreveu, mas chegou a crer, que não se mudava o vinho em sangue, por meyo da consagração. Disse mais, que discorrendo com seu particular entendimento sobre o ramo [?] de um Psalmo, que diz = Nigra sum sed formosa filius Jerusalem; seo dilixo feme rex, introduxit me incubiculum suum= que elle entendia de Nossa Senhora, chegou a escrever que a mesma não fora virgem; e assim o teve para si no seu interior, escrevendo, e tendo por certos os ditos erros, por seguir o seu proprio, e particular discurso: e parecendo lhe bem a dita composição a mostrou a hum seo irmão mais moço chamado João Gualberto de Miranda, de quinze annos de idade, estudante de gramatica, a qual elle confitente aprendeo no estudo da rua do orte com o Mestre Manoel Pereyra da Costa. INSTI-TUTO DOS ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO. Inquirição de Lisboa. Apresentação de José Caetano de Miranda. Processo número 04070. Fls 24v, 25 e 25v. daqui em diante, será usada a abreviatura IANTT.

²⁸De acordo com o teólogo John Dely, nem todo erro de heresia é imputável. Para o ser, deve ser caracterizada como “heresia formal”. Para defini-la, afirma que a perspectiva sobre forma e matéria da filosofia escolástica foi apropriada pelo direito canônico para se chegar à definição desse tipo de desvio. Segundo ele, qualquer indivíduo batizado que expresse uma opinião conflitante com o dogma católico, é patente que o elemento material da heresia está presente. Cabe, na perspectiva do direito canônico, se perguntar sobre se o indivíduo entende que sua opinião conflita com o dogma e/ou com as escrituras. O indivíduo tendo consciência de seu erro e do conflito de sua opinião com o dogma, ainda deve-se perguntar se tal conflito se deveu a má instrução na fé ou algum outro fator atenuante. A heresia formal, no caso, caracteriza-se pela união da matéria da heresia (isto é, o comportamento ou expressões consideradas heterodoxas em relação ao dogma) com sua forma (isto é, a adesão consciente, formal e pertinaz ao erro a que o indivíduo incorre). DALY, John S. *Pertinácia: Heresia Material e Formal*, 1999, trad. br. por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, blogue *Acies Ordinata*, <http://wp.me/pw2MJ-4a>

de: “Pertinácia: Material and Formal Heresy”, <http://strobtebellarmine.net/pertinacity.html>. Acessado em 30/07/2014

²⁹(...) no dito tempo dos seus erros, não conhecia advertidamente que vivia separado das Leys da Igreja, antes entendia que a mesma Igreja devia seguir os erros, que elle seguia: e por isso não obstante se apartar della nos pontos, que tem declarado, [e] esperava salvarse assim, com as Leys da mesma Igreja, e de Christo Se[n]hor Nosso, de que se não percebia separado, e que não sabe responder outra couza. IANTT. Apresentação de José Caetano de Miranda. Processo número 04070. Fl.36v).

³⁰Havia, de fato, uma discussão entre os ilustrados portugueses, contrária a educação escolástica, identificada por autores como Verney aos jesuítas. O que se entendia como “moderna” englobava métodos como da observação, indução e experiência, enquanto associavam o método jesuítico à repetição, culto excessivo aos cânones e um grande arcaísmo que reproduzia uma mentalidade barroca. Cumpre ressaltar que se trata de impressões de pensadores ilustrados contrária aos jesuítas e que orientou algumas polémicas contra a ordem. (C.F. ARAÚJO, 2003. p. 23-50; FALCON, 1993. p. 201-210)

sua apresentação ele é perguntado sobre com quem e onde ele teria aprendido tais doutrinas heréticas e se elas eram ou não comunicadas a outras pessoas (IANTT. Apresentação de José Caetano de Miranda. Processo número 04070. Fls.25 e 35).

Essa forma crítica de se ver a religião tocava, muitas vezes, no tópico da tolerância religiosa. Em 21 de dezembro de 1781, o frade José do Amor Divino compareceu perante a mesa Santo Ofício a fim de denunciar outro frade, chamado Henrique de Jesus Maria, por uma série de comportamentos que ilustram bem o que expusemos acima. Morando em Coimbra, no Colégio de Santo Antônio da Pedreira, dissera que várias testemunhas teriam visto frei Maria se comportar de forma tão chocante aos princípios da religião e da moral portugueses que afirmavam ele ser “pior que Voltaire”. Sua gama de acusações é vasta. Fora acusado de declarar se sentir incomodado com o Santo Ofício, visto que obrigaria as pessoas a seguirem uma determinada religião ainda que contra sua vontade; vai além, dizendo que devido o homem nascer livre e dotado de razão, e ela ser boa já que foi dada por Deus, convém que se siga hora uma religião, hora outra como bem se entender. Foi também acusado de ter e ler “Justino Febronio” e outros livros proibidos, entre eles alguns textos de Zoller e cartas do Rei Frederico II, da Prússia (IANTT. Sumário de Henrique de Jesus Maria. Processo 06239. Fls.4 e 44 v). No testemunho do frei José de São Romão foi reafirmada a liberdade com a qual o frei Maria se portava em pontos de religião, também dizendo que ele defendia que para se ter conhecimento se a religião era verdadeira ou não, ditava a razão para que experimentasse outras a fim de as comparar com a lei católica e seguir qual fosse melhor (IANTT. Sumário de Henrique de Jesus Maria. Processo 06239, Fls. 16v-18). O frei Bernardo de Santa Bárbara disse, por sua vez, que o frade denunciado se opunha à religião católica em pontos que dizia que “excediam a nossa razão, e que não havia razão natural que as provasse, mas porque a Igreja assim tinha determinado” (Fl.22). E em 09 de julho 1793, o frade Henrique de Jesus Maria confessou ter tido “opiniões que favorecem à impiedade”, no caso, a “predestinação absoluta” (conforme a doutrina Calvinista) e negar o poder papal; reafirmou ler livros proibidos e que em 13 de janeiro de 1793 mofou de religiosos que faziam procissão na qual vão apenas com “panos de honestidade”; e que “fora da confissão” teve conversações ilícitas com uma pessoa do sexo feminino, solicitado “pecados desonestos”³¹. Não há no documento nenhuma referência à pena, embora possa se inferir que não houve nenhuma (Fls.44-45 e 49).

O caso do frei Maria tem alguns pontos em comum com o do padre João Pedro Lemos Montes, presbítero secular, que se apresentou ao Santo Ofício em 8 de maio de 1779. Começou a confissão dizendo ter lido livros proibidos diversos. Listou alguns, entre os quais Rousseau, Voltaire, alguns manuscritos do “Filósofo Militar”³², além de títulos como “Análise da Religião Católica”, “Exame importante da religião”³³ e o “Sermão dos cinquenta filósofos”³⁴. Afirmou tê-los lido e incorrido em heresias, mas depois se arrependeu e se confessou, voltando à crença no catolicismo (IANTT. Processo contra o padre João Pedro de Lemos Montes. Processo 06661. Fls. 8 e 12 v). No entanto, por impulso da juventude, voltou a lê-los e viver em heresia formal (Fls.10). Entre suas proposições, contou que duvidava do mistério da Santíssima Trindade, dizendo que não poderia crer num Deus de três cabeças encastado em um pedaço de pão; nem mesmo na Encarnação de Cristo, dizendo ser impossível um Deus de tamanho que não cabe no mundo reduzir-se ao ventre de Maria. Pela mesma razão, duvidava da Eucaristia; dizia ainda que acreditou que todo e qualquer culto cristão é uma invenção humana, e que se pode dar o mesmo culto que os chineses e japoneses dão a Deus como cada um bem quiser (Fls.12-12v). Concluiu sua confissão atribuindo todas as suas heterodoxias à leitura dos livros proibidos (Fls.8 v, 12 e 13 v) e à sua amizade com o herege condenado Manuel Felix de Negreiros³⁵.

³¹Importante notar que o frei Henrique de Jesus Maria menciona não ter solicitado sexo à mencionada pessoa do sexo feminino em “confissão”, o que poderia vir a fazê-lo incorrer no delito de “solicitação”.

³²Provavelmente trata-se “Le militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées ..au R. P. Malebranche”. Baron d’Holbach (1768).

³³Provavelmente tratam-se de “Examen des prophéties que servent de fondement à la Religion Chrétienne. Avec un essai de critique sur les prophètes & les prophéties em...traduit de l’anglois” Baron D’Holbach (1768), e “Examen de la religion”, Du Mersais. IANTT. Processo contra o padre João Pedro de Lemos Montes. Processo 06661. Fls. 9v-10

³⁴Provavelmente “Sermon des cinquante”, Voltaire (1758-9).

³⁵Luís Antônio de Oliveira Ramos comenta o processo contra Manoel Félix de Negreiros discutindo a trajetória desse libertino português entre o final dos anos 70 e início dos 90 do século XVIII em Portugal e suas prisões pelo Santo Ofício e Intendência Geral de Polícia. Segundo o autor, Negreiros fazia parte de um grupo relativamente numeroso de maçons e outros indivíduos considerados libertinos, dentre os quais se destacaria o Marquês de Marialva, de quem seria protegido e amigo. Foi acusado de ser entusiasta, por exemplo, do que se chamava de La Grande Nation, que seria a expansão da Revolução Francesa às demais nações europeias, assim como seus ideais, o que suscitava preocupações graves às autoridades lusitanas. C.f. RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Um marginal do século XVIII: o jacobino Manuel Negreiros. In: Estudos de história contemporânea portuguesa: homenagem ao professor Victor de Sá, p. 83-91. Universidade do Porto. Porto, 1991. p.83-91.

Observando atentamente os dois processos, notamos, primeiramente, que existiu alguma circulação de livros de pensadores das Luzes no mundo luso-brasileiro na segunda metade do XVIII. De certa forma, escaparam à forte censura das autoridades. Os dois casos indicam a existência de círculos organizados em torno de ativos propagandistas do pensamento ilustrado no mundo luso-brasileiro, além de outros meios informais de convívio e discussão de ideias que despontaram em diversos locais do Reino e da América portuguesa (ARAÚJO, 2004, p. 207). Poder-se-ia dizer que ocorria no mundo luso brasileiro uma atitude perante as autoridades com algumas similitudes com a conjuntura discutida por Roger Chartier sobre a França na segunda metade do século XVIII, definida como a dessacralização do mundo. Entende-se aqui como dessacralização, que não se confunde com descristianização, um processo em se desenvolve uma atitude crítica, livre, menos reverente e obediente em relação a pontos antes considerados intocáveis (2009, p. 147-170). Nos casos dos processos apresentados notamos isso em diversas frentes. No que tange a tolerância religiosa, em ambos a crítica aos dogmas os conduz de alguma forma à sua relativização, o que por sua vez se traduz numa aceitação maior, ainda que relativa, de verdades de outras crenças. Há de se ressaltar ainda que seria um erro atribuir de forma muito determinante à leitura de livros proibidos a produção, por parte desses indivíduos, de tal exame crítico aos dogmas católicos. Não se pode negar, por exemplo, a liberdade que o indivíduo tem perante os textos. A ideia de inventividade, como o próprio Roger Chartier ressalta, se caracteriza pela liberdade do leitor diante de livros e outros textos até a apropriação de ideias e construção de significados que poderiam influenciar sua crítica e visão de mundo (1990, p.121). Nota-se isso na atitude dos religiosos dos dois últimos processos apresentados quando os mesmos possuem, leem e nos permitem notar em suas falas pontos de congruência entre os textos e falas dos religiosos, mas não uma transposição pura e simples de argumentos. Além do mais, em trabalho famoso da pesquisadora Anita Novinsky a respeito de um grupo de estudantes da universidade de Coimbra que caíram nas malhas do Santo Ofício em 1779, ficou claro que apresentar-se aos inquisidores, admitir suas heresias e afirmar ter incorrido nelas devido à leitura de obras defesas foi uma recorrente tática para se atenuar possíveis penas³⁶.

Ainda nesse sentido, notamos haver possíveis relações entre a formulação das proposições e atos concretos atribuídos aos denunciados. Em certa medida, as ideias de tolerância religiosa estiveram em sintonia com comportamentos contrários à religião e moral cristãs. Proposições que consistiam em conferir significados particulares à Bíblia, com interpretações mais tolerantes em matérias de pecados, foram comuns nas fontes inquisitoriais. Um exemplo disso é a denúncia feita em 23 de julho de 1778 pelo estudante da Universidade de Coimbra Antônio Nunes da Costa contra o colega José Antônio da Silva. Entre suas várias proposições, estava a de associar a intolerância ao, em voga, atraso ibérico, afirmando que:

(...) disse ele [o] denunciante, que agora era preciso falar com mais cautela porque o Santo Ofício tornaria a executar a sua jurisdição como antigamente, ao que [lhe] respondeu o dito José Antônio: “que isso seria uma asneira, e que o seria em Portugal e Espanha por serem os portugueses e espanhóis uns matriais³⁷. [E] que reparasse ele que França, Inglaterra e outros reinos em que não havia Santo Ofício eram mais florescentes, e que ali se vivia com liberdade de consciência, [porque] seguia cada um a religião que queria³⁸.

³⁶Acusados de libertinagem, heresia, francesias, entre outros “desvios de fé” no final do século XVIII, nos processos, baseados no conhecimento que tinham dos procedimentos do Santo Ofício, sabiam que a delação de outros acusados poderia diminuir suas penas. Bem como, a fim de não serem responsáveis pela condenação de pessoas próximas, sejam familiares ou amigos, sabiam que poderiam denunciar pessoas que conheciam por crimes pelos quais elas já foram condenadas ou já confessaram à Inquisição. Um documento que descreve bem esse procedimento, bem como o conhecimento dos indivíduos que se consideravam potenciais réus do Santo Ofício se encontra no documento Denominação e Cristo-Velho e Cristo Novo em Portugal, documento escrito por volta de 1748, quando o ilustrado Antônio Nunes Ribeiro Sanches se encontrava e Paris devido às sanções e riscos que corria em Portugal devido à sua condição de cristão-novo. Além disso, o procedimento desses indivíduos em “colar” suas culpas à leitura de livros proibidos ou à influência de libertinos e heréticos perseguidos pelo Santo Ofício já foi discutido por Anita Novinsky, quando a autora analisa a trajetória dos estudantes brasileiros afrancesados denunciados à Inquisição em Coimbra, em 1778. No caso, considero, assim como a autora, que o conhecimento dos procedimentos e do funcionamento dos tribunais funcionou como uma forma de se pensar formas de autodefesa. Talvez tenha sido isso que motivou o padre João Pedro de Lemos Montes a se apresentar em mesa ao inquisidor e atribuir à influência de Manoel Félix de Negreiros e à leitura de obras e autores defesos seus desvios de fé. Caso tenha sido mesmo essa a intenção, ela logrou êxito, já que o padre além de receber uma pena leve ainda se manteve em um alto cargo eclesiástico. (C.f. SANCHES, 1748. Transcrição e prefácio de Raul Rêgo 2010; C.f. NOVINSKY, 1990, p. 360-361)

³⁷Na grafia atualizada, seria a palavra “materiais”. Nesse contexto, é sinônimo de “fúteis”, “supérfluos”. Aparentemente um uso coloquial do termo “material” no vocabulário médico setecentista, que segundo o dicionário de Rafael Bluteau se refere à “carne alterada, & apodrecida, ou sangue corrupto que sahe das chagas e apostemas”, ou seja, algo que “sobra” e que deve ser retirado para a boa saúde do corpo. C.f. BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português e latino, volume 5. p. 363. Disponível no site <<http://www.brasiliiana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acessado em 31/07/2014.

³⁸(...) em outra conversação que teve com o dito Joze Antonio, elle parece, que também a porta da Salla da Universidade depois da Mudança do governo dice elle denunciante, que agora era preciso fallar com mais cautella por que o Santo Officio tornaria a executar a sua jurisdição como antigamente, ao que respondeo o dito Joze Antonio = Que isso seria huma asneira, e que o seria em Portugal e Espanha por serem os Portuguezes, e Spanhoís matriaes; que reparae elle, que França, Inglaterra, e outros Reinos em que não havia Santo Officio erão mais florescentes, e que alli, de vivia com liberdade de consciência, seguia cada hum/ a Religião que queria. IANTT. Processo de José Antônio da Silva. Processo 13365. Fl. 4v.

Mistura-se a essa defesa da liberdade de religião e consciência, o ataque ao Santo Ofício. Da mesma forma, no Grão Pará, em 6 de agosto de 1765, fora denunciado durante a visitação do Inquisidor Geraldo José Abranches um prisioneiro identificado somente como Francisco José. Entre as diversas proposições heréticas e blasfêmias se recusava a quaisquer adorações a santos ou preceitos obrigatórios do catolicismo. E quando acontecia a missa, a qual poderia assistir já que o altar se posicionava de forma a ser visto de dentro da inchovia pelos presos:

(...) não costumava ouvir missa, e de propósito e caso pensado não queria assistir a elas; pois [...] lhe virava as costas para o mesmo Altar algumas vezes rindo-se altamente, e outras vezes cometendo o abominável pecado da molície³⁹, o qual pecado não tinha cometido somente quando se celebrava o Santo Sacrifício da Missa, mas descarada e atrevidamente o faz em qualquer hora que lhe parecia, dizendo e afirmando que aquilo não era pecado⁴⁰.

Notamos, em ambos, que no mesmo campo de proposições heréticas dos dois denunciados, há demandas por liberdade religiosa e de consciência que incidem diretamente noutras liberdades individuais. Nos dois casos, a liberdade sexual. Em diversos aspectos, da política à sexualidade, essa demanda por liberdades estava em sintonia com uma série de críticas aos dogmas católicos e com discussões sobre formas mais tolerantes de pensar e viver a religião. Uma relativização dos mesmos seria um passo importante em que se motivava uma série de transgressões da ordem social e moral em seus diversos aspectos, o que indicava um contexto de mudanças mais profundas nas sociedades luso-brasileiras no fim do Antigo Regime.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

ARAÚJO, Ana Cristina. Cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas. Lisboa, Livros Horizonte. 2003. 126 p.

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

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

BETHENCOURT, Francisco. Os equilíbrios sociais do poder In: História de Portugal: no alvorecer da modernidade. José Mattoso, org. Ed. Estampa. Lisboa, 1993.

_____. História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

³⁹A molície, definida no fim do século XVIII, no dicionário de Antônio de Moraes e Silva como sendo um pecado contra a castidade o qual consiste na masturbação de homem a homem. No segundo caso há outra conotação para o termo, no caso, o autoerotismo. A masturbação, já no final da Idade Média e pós Concílio de Trento, adquire um papel menor na hierarquia dos pecados sexuais. Ela era entendida como motivadora de outros pecados contra a natureza e, além disso, é uma prática tão comum que é impossível que a se diga a verdade ao afirmar jamais tê-lo feito. Ainda que descoberta traria penas infinitamente menos severas que práticas como a sodomia, fornicação ou a bestialidade. Torna-se preocupação do Santo Ofício somente quando relacionada a alguma possibilidade de heresia. Ainda na primeira metade do século XVIII, acrescentou-se à preocupação das autoridades sobre este pecado o acesso à literatura libertina, além de uma tentativa de controle de um crescente comportamento individualista que marcou a Ilustração europeia. Sobre esse assunto, ver: TORTORICI, Zeb. Masturbation, salvation, and desire: connecting sexuality and religiosity in Colonial Mexico. p. 364. FLANDRIN, Jean Luis. O Sexo e o Ocidente: a evolução das atitudes e dos comportamentos. p. 295. Informação que consta também em: LAQUEUR, Thomas W. Solitary sex: a cultural history of masturbation. 2003. p.14. Ver também a definição de molície em Antônio de Moraes e Silva: SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário da língua portuguesa - volume 2. Disponível em: <http://www.brasiliiana.usp.br/en/dicionario/1%2C2%2C3%2C4/mollicie%2C3%ADcie>, acessado no dia 21/05/2013, p. 312.

⁴⁰(...) não costumava ouvir missa, e de prepozito, e cazo pensado não queria assistir a ellas; pois (...) lhe virava as costas para o mesmo Altar algumas vezes rindo se altamente, e outras vezes cometendo o abominável pecado da molície, o qual pecado não tinha cometido somente quando se celebrava o Sa[nto] Sacrifício da Missa, mas descarada e atrevidamente o faz em qualquer hora que lhe parecia, dizendo e afirmando que aquilo não era pecado: e havendo alguns prezos que lhe advertião que não dicesse que naquellas polluçõens procuradas por elle não havia pecado por quanto tinham ouvido dizer que São Paulo declarara e pregara contra Similhanes feitas de que se seguia que erão peccados, elle respondia que São Paulo, era hum bebado, e hum asno, que não sabia o que dizia IANTT. Inquisição de Lisboa. Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão Pará, Brasil. Número 038/0785. P. 79 v- folha 164.

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

BRAGA, Pedro Drumond. *Preces públicas no Reino pela saúde de D. Maria I (1792)*. In: *Revista da Faculdade de Letras. História, II série*, vol. XI, Porto, Universidade do Porto, 1994, Pp. 215-225

CARVALHO, Flávio Rey. *Um Iluminismo português? A reforma da Universidade de Coimbra (1772)*. São Paulo, Anablume. 2008. 135 p.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. 2ª ed. Campinas. SP. Editora Unicamp. 1994.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. *As origens culturais da Revolução Francesa*. Tradução: George Schlesinger. – Editora Unesp. São Paulo, 2009.

DALY, John S. *Pertinácia: Heresia Material e Formal*. 1999, trad. br. por F. Coelho, São Paulo, agosto de 2009, *blogue Acies Ordinata*, <http://wp.me/pw2MJ-4a> de: “Pertinacity: Material and Formal Heresy”, <http://strobertybellarmine.net/pertinacity.html> . Acessado em 30/07/2014

DUPRONT, Alphonse. *Qu'est-ce que lesLumières ?*. Edition Infolio-Editora Gallimard- Paris, 1996.

FALCON, Francisco Calazans. *A Época Pombalina: Política Econômica e Monarquia Ilustrada*. 2ª edição. São Paulo, Editora Ática, 1993. 532 p.

FLANDRIN, Jean Luis. *O Sexo e o Ocidente: a evolução das atitudes e dos comportamentos*. Tradução: Jean Progin. Ed. Brasiliense. São Paulo, 1988.

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

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

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

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

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

KAMEN, Henry. *O amanhecer da tolerância*. Trad: Alexandre Pinheiro Torres. Título original: *The rise of toleration (1968)*. World University Library. Editorial Inova Ltda. Porto, 1968.

_____. *Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition*. In: *Sixteenth Century Journal*, vol. 19, nº. 1. (Spring, 1988), pp. 3-23.

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

LAQUEUR, Thomas W. Solitary sex: a cultural history of masturbation. New York, Zone Books. 2003

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

LINS, Ivan. Erasmo, a renascença e o humanismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967(Coleção perspectiva do homem. Série Filosofia, 20). 225 p.

MAGNOLI, Demetrio. História da Paz. São Paulo: Editora Contexto, 2008. 448p.

MARTINA, Giacomo. História da Igreja: de Lutero a nossos dias. vol 2 (A era do Absolutismo). São Paulo: Edições Loyola. 2003.

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

NOVINSKY, Anita. Estudantes brasileiros “afrancesados” na Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Moraes e Silva. In: A Revolução Francesa e seu impacto na América Latina. COGGIOLA, Osvaldo (org.). Edusp, São Paulo. 1990. Pp. 357-371

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

RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Sob o signo das luzes. Temas Portugueses, Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa, 1988.

_____. A Irreligião Filosófica na Província Vista do Santo Ofício nos fins do século XVIII: uma tentativa de exemplificação. In: Revista da Faculdade de Letras, 2ª série, volume 5. Porto, 1988. pp. 173-188.

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

ROMEIRO, Adriana. Todos os caminhos levam para o céu: relações entre a cultura popular e erudita no Brasil no século XVI. Dissertação de mestrado. Campinas, 199.1

ROWLAND, Robert. Cristãos novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. In: Topoi. V. 11. N. 20, jan.-jun. 2010, pp. 172-188.

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

SARAIVA Antônio José. Inquisição e cristãos-novos. Porto, 1968. 308p.

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

SKINNER, Quentin. As fundações do pensamento político moderno. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

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

TORTORICI, Zeb. Masturbation, salvation, and desire: connecting sexuality and religiosity in Colonial Mexico. In.: *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, nº. 3, September 2007. University of Texas Press.

TURCHETTI, Mario. L'arrière-plan politique de l'édit de Nantes, avec un aperçue de l'anonyme De la concorde de l'Estat: Par l'observation des Edicts de Pacification (1599) . In : Michel Grandjean & Bernard Roussel (éd): *Coexister dans l'intolérance. L'Édit de Nantes (1598)*. Genève : Labor et Fides, 1998, pp.93-114.

_____. Une question mal posée: Érasme et la tolerance. L'idée de Sygkatabasis. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. Tome LIII. 1991, nº 2. s/l. pp. 379-395.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil. Editora Campus Ltda. Rio de Janeiro, 1989.

VENTURI, Franco. Utopia e Reforma no Iluminismo. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP. EDUSC, 2003. 274 p.

VILLALTA, Luiz Carlo. As imagens, o Antigo Regime e a "Revolução" no mundo luso-brasileiro (c. 1750-1812). In: *Escritos Quatro: Fundação Casa Rui Barbosa*. Ano 4, n.4, 2010. P. 117-168.

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

FONTES:

INSTITUTO DOS ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. Apresentação de José Caetano de Miranda. Processo número 04070. 1765.

INSTITUTO DOS ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. Sumário de Henrique de Jesus Maria. Processo 06239. 1793.

INSTITUTO DOS ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. Processo de José António da Silva. Processo 13365. 1778.

INSTITUTO DOS ARQUIVOS NACIONAIS DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. Inquisição de Lisboa. Visitação do Santo Ofício da Inquisição, feita pelo inquisidor Geraldo José de Abranches, no Estado do Grão Pará, Brasil (1765-1769). Denúncia contra Francisco José. Número 038/0785. 1765