

**Universidades Lusíada**

Braga, Isabel Maria Ribeiro Mendes Drumond

**Santo ofício, promoção e exclusão social : o discurso e a prática**

<http://hdl.handle.net/11067/5477>  
<https://doi.org/10.34628/23dk-cs42>

**Metadata**

**Issue Date** 2011

**Abstract** O presente texto pretende analisar como o Santo Ofício da Inquisição conseguiu promover socialmente os indivíduos que integravam a instituição e excluir os que eram objecto de prisão e condenação. Ambas as realidades foram particularmente marcantes ao longo da Época Moderna, tornando o Santo Ofício uma instituição quer desejada quer temida....

his text intends to study how the Holy Office of the Inquisition did manage to promote socially the people who joined the institution and exclude those who were arrested and condemned. Both realities were particularly striking throughout the Modern Age, making the Holy Office an institution either desired or feared....

**Keywords** Portugal - História da Igreja - Século 16, Inquisição - Portugal - História - Século 16, Portugal - História da Igreja - Século 17, Portugal - História da Igreja - Século 18, Inquisição - Portugal - História - Século 17, Inquisição - Portugal - História - Século 18

**Type** article

**Peer Reviewed** No

**Collections** [ULL-FCHS] LH, s. 2, n. 08 (2011)

This page was automatically generated in 2020-11-28T11:43:51Z with information provided by the Repository

---

## SANTO OFÍCIO, PROMOÇÃO E EXCLUSÃO SOCIAL: O DISCURSO E A PRÁTICA<sup>1\*</sup>

Isabel M. R. Mendes Drumond Braga  
Professora Auxiliar com Agregação e de nomeação  
definitiva da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
isabeldrumondbraga@hotmail.com

---

<sup>1\*</sup> A investigação desenvolveu-se no âmbito do projecto PTDC/HIS-HEC/104546/2008, *Muçulmanos e Judeus em Portugal e na diáspora: Identidades e Memórias (séculos XVI-XVII)*, co-financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e pelo FEDER, através do Eixo I do Programa Operacional Factores de Competitividade (POFC) do QREN (COMPETE). O texto foi apresentado às *III Jornadas Internacionais sobre Marginación y Asistencia Social en la Historia*, León, 2010.

## RESUMO

O presente texto pretende analisar como o Santo Ofício da Inquisição conseguiu promover socialmente os indivíduos que integravam a instituição e excluir os que eram objecto de prisão e condenação. Ambas as realidades foram particularmente marcantes ao longo da Época Moderna, tornando o Santo Ofício uma instituição quer desejada quer temida.

**Palavras-chave:** Inquisição, Promoção social, Exclusão social, Portugal

## ABSTRACT

This text intends to study how the Holy Office of the Inquisition did manage to promote socially the people who joined the institution and exclude those who were arrested and condemned. Both realities were particularly striking throughout the Modern Age, making the Holy Office an institution either desired or feared.

**Key-words:** Inquisition, Social Promotion, Social Exclusion, Portugal

1. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição integrou os meios difusores do discurso religioso de carácter repressivo, não obstante depois de punir procurar reintegrar os arrependidos de comportamentos heréticos. Como se tem vindo a salientar na historiografia europeia dos últimos anos, o disciplinamento foi um instrumento de comunicação utilizado pelo poder político através das estruturas eclesiásticas com vista a regrear a sociedade e a favorecer a ordem, agindo através da instrução, do controlo, da transformação dos comportamentos e da reforma dos ritos. Ou seja, conduzir as condutas, quer de leigos quer de eclesiásticos, foi uma tarefa que implicou esforços conjuntos da Coroa e da Igreja, os quais passaram pela utilização de formas e instrumentos de difusão do discurso religioso, umas de carácter repressor, tais como visitas pastorais, visitas inquisitoriais e censura de livros a par de outras de carácter pedagógico e persuasivo: missões do interior, pregações, ensino da doutrina, confissões e livros religiosos (em especial, obras de devoção, catecismos, modelos de condutas espirituais e peças de teatro com fins evangelizadores).

Importa, pois, continuar a aprofundar os diferentes tipos de controlo moral e social e os seus diferentes agentes, bem como as áreas de cooperação e conflito verificadas entre os vários intervenientes no processo de disciplinamento social nas diferentes confessionalizações durante a Época Moderna<sup>2</sup> em especial após o

<sup>2</sup> Efectivamente, se a origem destes conceitos é alemã e se, inicialmente, foram utilizados na história política, depressa o âmbito foi alargado à história religiosa, tanto mais que as relações entre o político e o religioso foram marcantes ao longo de toda a Época Moderna, pois os fenómenos religiosos só podem ser compreendidos de forma relacional. Cf. Winfried Schulze, “Il Concetto di ‘Disciplinamento Sociale nella prima Età Moderna’ in Gerhard Oestreich”, *Annali dell’Istituto Storico Ítalo-Germanico in Trento*, vol. 18, Bolonha, 1992, pp. 371-411; Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento Sociale, Confessionalizzazione, Modernizzazione. Un Discorso Storiografico”, *Disciplina dell’Anima, disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti, Bolonha, Società Editrice Il Mulino, 1994, pp. 101-123; Heinz Schilling, “Chiese Confessionali e Disciplinamento Sociale. Un Bilancio Provvisorio della Ricerca Storica”, *Disciplina dell’Anima, Disciplina del Corpo e Disciplina della Società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti, Bolonha, Società Editrice Il Mulino, 1994, pp.125-160; Idem, “L’Europa delle Chiese e delle Confessioni”, *La Radici Storiche dell’ Europa. L’Età Moderna*, direcção de Maria Antonietta Visceglia, Roma, Viella, 2007, pp. 69-81; Adriano Prosperi, “Riforma Cattolica, Contrariforma, Disciplinamento Sociale”, *L’Età Moderna*, direcção de Gabriele De Rosa e Tulio Gregory, Roma, Bari, Laterza, 1994, pp. 3-48; Idem, *Tribunali della Coscienza. Inquisitori, Confessori, Missionari*, Turim, Einaudi, 1996; Federico Palomo, “ ‘Disciplina christiana’ Apuntes Historiográficos en torno a la Disciplina y el Disciplinamento Social como Categorías de la Historia Religiosa de la Alta Edad Moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 18, Madrid, 1997, pp. 119-136; Elena Brambilla, *La Giustizia Intollerante. Inquisizione e Tribunali Confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci Editore, 2006. No que se refere concretamente às mulheres, cf. María Luisa Candau Chacón, “Disciplinamiento Católico e Identidad de Género. Mujeres, Sensualidad y

concílio de Trento<sup>3</sup>. Sabe-se que, em Portugal, as bases sobre as quais assentou a confessionalização católica foram o poder régio, cujas estruturas levadas a efeito passaram pelo tipo de negociações com o Papado, o controlo sobre as hierarquias eclesiásticas e religiosas (nomeação de bispos, reformas de conventos...) e o poder eclesiástico, cujas disposições enquadraram o poder episcopal, a Inquisição e as ordens religiosas<sup>4</sup>.

Partindo desta posição metodológica, pretendemos evidenciar como, ao longo da Época Moderna, o Tribunal do Santo Ofício, funcionou, do ponto de vista social, como uma instituição que garantiu prestígio e que excluiu. Isto é, para os funcionários e agentes que integraram o Tribunal as actividades que desempenharam consolidaram e afiançaram, consoante os casos, um *status* respeitável. Ao invés, para os que se candidataram a cargos e funções sem êxito ou que passaram pela Inquisição enquanto réus, a situação foi exactamente a oposta. A exclusão marcou as suas vidas de diversas formas.

2. Se os altos cargos estiveram reservados a elementos do clero com formação universitária e sangue limpo, permitindo a construção de uma carreira que, em alguns casos, se consolidou fora da instituição, nomeadamente através do provimento para bispo e até do cardinalato<sup>5</sup>, para outros a simples obtenção de uma familiatura já era motivo de regozijo, fortalecendo uma certa mobilidade social ascendente. Recordemos que, com o baptismo dos judeus e mouros estes passaram a cristãos novos de judeus e cristãos novos de mouros ou mouriscos, respectivamente, distinguindo-se, assim, da maioria cristã velha. Nesta conformidade, estas pessoas, cristãs como as demais, passaram a ter os mesmos direitos, consequentemente, algumas puderam alcançar uma clara mobilidade social ascendente. Para contrariar esta tendência, embora pensando sobretudo nos cristãos novos de judeus, a sociedade cristã velha não hesitou em desenvolver travões a essa mobilidade social. Assim, por volta de 1560, começaram a ser evidentes as dificuldades de acesso aos cargos municipais, às confrarias, às ordens

---

Penitencia en la España Moderna”, *Manuscripts*, vol. 25, Madrid, 2007, pp. 21-237.

<sup>3</sup> Wolfgang Reinhard, “Il Concilio di Trento e la Modernizzazione della Chiesa”, *Il Concilio di Trento e il Moderno*, direcção de Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard, Bolonha, Il Mulino, 1996, pp. 27-53.

<sup>4</sup> Uma síntese desta realidade em Portugal, pode ser vista na obra de Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*, Lisboa, Horizonte, 2005. Cf. também José Pedro Paiva, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, Dependencias y Disidencia entre la Monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”, *Manuscripts*, vol. 25, Madrid, 2007, pp. 45-57.

<sup>5</sup> José Pedro Paiva, “Definir uma Elite de Poder: os Bispos em Portugal (1495-1777)”, *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, organização de Nuno Gonçalo Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, pp. 47-63; Idem, *Os Bispos de Portugal e do Império 1475-1777*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

militares, às ordens religiosas, às cátedras, e mais tarde, à Inquisição, ou seja, às honras, cargos e dignidades. Deu-se, assim, o bloqueamento da ascensão social aos descendentes dos judeus e mouros, teoricamente com justificações de ordem religiosa, na prática como resultado do mal-estar entre cristãos velhos e cristãos novos<sup>6</sup>. Naturalmente, que não se tratou de uma invenção portuguesa. Em Castela ocorreu o mesmo processo embora com uma cronologia mais precoce<sup>7</sup>.

A limpeza de sangue consistia em não ter antepassados portadores de sangue impuro, isto é, de judeu, mouro, cigano ou negro. Assim, o próprio e o seu cônjuge, no caso de ser casado, para ter acesso aos referidos cargos e dignidades deveria provar que era de sangue limpo. Para isso, ao candidatar-se a integrar certa instituição, aquela deveria desencadear um processo de habilitação, cujas custas corriam por sua conta, para se apurar se era de boa vida e costumes e, sobretudo, se era de sangue limpo. A limpeza de sangue funcionava, desta forma, como um instrumento jurídico das instituições tradicionais de nobilitação, distinção e promoção social, que obstruía o acesso a todos os que tinham sangue impuro às carreiras nobilitantes e aos processos de nobilitação e distinção social. Nesta conformidade, também se compreende que frequentemente se encontrassem vínculos de sangue entre servidores da Inquisição, ou seja, que uma determinada família tivesse diversos familiares ou familiares e comissários, de entre outros<sup>8</sup>. Quando tal se verificava, o segundo ou terceiro a habilitar-se não deixava de indicar quem na sua família já estava provido.

Obter uma carta de familiar do Santo Ofício era uma forma de conseguir

<sup>6</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro, *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia. Os Cristãos Novos e o Mito da Pureza de Sangue*, 3.<sup>a</sup> edição, São Paulo, Perspectiva, 2005; João Cordeiro Pereira, “A Estrutura Social e o seu Devir”, *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica*, coordenação de João José Alves Dias (= *Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 5), Lisboa, Presença, 1998, pp. 334-336. Veja-se também Fernanda Olival, “Juristas e Mercadores à Conquista das Honras: Quatro Processos de Nobilitação Quinhentistas”, *Revista de História Económica e Social*, 2.<sup>a</sup> série, n.º 4, Lisboa, 2002, p. 43.

<sup>7</sup> Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, “La Estructura Castizo-Estamental de la Sociedad Castellana del siglo XVI”, *Hispania*, n.º 125, Madrid, 1973, pp. 519-563; Henry Kamen, “El Ámbito Jurídico de la Oposición a la Limpieza de Sangre en España”, *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, coordenação de José Antonio Escudero, Madrid, Universidade Complutense de Madrid, Instituto de Historia de la Inquisición, 1989, pp. 627-632; John Edwards, “‘Raza’ y Religión en la España de los siglos XV y XVI: una Revisión de los Estatutos de ‘Limpieza de Sangre’”, *Anales de la Universidad de Alicante*, vol. 7, Alicante, 1988-1989, pp. 243-261; Jaime de Salazar Acha, “La Limpieza de Sangre”, *Revista de la Inquisición*, n.º 1, Madrid, 1991, p. 293.

<sup>8</sup> Cf., por exemplo, Paulo Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997, pp. 69-72. Esta realidade também se verificou em Castela. Cf. Ángeles Cristóbal Martín, *Confianza, Fidelidad y Obediencia. Servidores Inquisitoriales y Dependencias Personales en la Ciudad de Logroño (siglo XVII)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

uma espécie de carta de nobilitação – não ascendia à nobreza mas tocava a nobreza – pois constituía um meio seguro e prestigiado de comprovação da limpeza linhagística<sup>9</sup>. À Inquisição importava saber se os habilitandos aos seus cargos e ofícios eram pessoas de boa vida e costumes, se nunca nenhum dos seus familiares tinha sido preso ou penitenciado e se não eram cristãos novos ou se havia rumor de terem sangue impuro. Em suma, importava averiguar se eram pessoas “sem rasa alguma de judeo, christão novo, mouro, mourisco, mulato, infiel ou de outra infesta nasão dos novamente convertidos a nossa santa fee”, como aparece na documentação. Não bastava ser cristão velho, importava poder prová-lo<sup>10</sup>. A passagem desta prova, com êxito, era imediatamente interpretada como uma forma de ascensão social, pelo que se habilitara e pelos que o conheciam.

Tenhamos presente que, desde meados do século XVI, a tripartição da sociedade em clero, nobreza e povo deixara de ser operativa. A teorização sobre a sociedade, a redefinição do conceito de nobreza e a criação do chamado “estado do meio”, na expressão de António de Villas Boas e Sampayo, com o consequente alargamento dos estados limpos, foi uma realidade que se foi impondo. Assim, se a nobreza se dividia em hereditária e política ou civil, na expressão do referido autor, as portas também estavam abertas a todos os que não sendo nobres, mas tendo sangue limpo, andando a cavalo e tendo criados serviam ofícios ou artes consideradas nobres e, conseqüentemente, superiores às dos plebeus<sup>11</sup>. Ou seja, a expressão “estado do meio” poderia compreender os que não detinham nobreza hereditária, mas que se situavam acima dos mecânicos e que, pela arte a que se dedicavam e tipo de vida que levavam, não poderiam ser entendidos como mecânicos<sup>12</sup>. Neste “estado do meio” entravam todos os que podiam exhibir carta de

<sup>9</sup> Sobre esta matéria, cf. José Veiga Torres, “Da Repressão Religiosa para a Promoção Social. A Inquisição como Instância Legitimadora da Promoção Social da Burguesia Mercantil”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 40, Lisboa, 1994, pp. 109-135; Roberto López Vela, “Reclutamiento y Sociología de los Miembros de Distrito: Comisarios y Familiares”, *Historia de la Inquisición en España y America*, direcção de Joaquín Pérez Villanueva e Bartolome Escandell Bonet, vol. 2, Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993, p. 810; João Figueiroa Rego, ‘A Honra Alheia por um Fio’. *Os Estatutos de Limpeza de Sangue no Espaço de Expressão Ibérica (séculos XVI-XVIII)*, Braga, Dissertação de Doutoramento em História Moderna apresentada à Universidade do Minho, 2009. Cf. ainda, para o caso das Ordens Militares, Fernanda Olival, *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar, 2001.

<sup>10</sup> Sobre esta questão, cf. Pilar Sánchez, “Inquisición y Limpieza de Sangre en el Aragón de los siglos XVI y XVII”, *Ler História*, vol. 24, Lisboa, 1993, pp. 77, 81-84.

<sup>11</sup> Sobre a definição dos vários tipos de nobreza e do estado do meio, cf. António de Villas Boas e Sampayo, *Nobiliarchia Portuguesa. Tratado da Nobreza Hereditária e Política*, Lisboa, Oficina de Filipe de Sousa Vilela, 1728, cap. 2, p. 11, cap. 3, pp. 22-25, cap. 22, pp. 179-180.

<sup>12</sup> A expressão pode ainda ter outro sentido, isto é, o estado da pequena e média nobreza, incluindo a nobreza de privilégio, nomeadamente os graduados universitários que ascendiam devido ao estudo. Sobre este tipo de considerações, cf. António de Oliveira,

familiar do Santo Ofício.

Se os impedimentos para conseguir mobilidade social ascendente visaram sobretudo, e por esta ordem, os descendentes de judeus, de negros e de mouros<sup>13</sup>, também alguns cristãos velhos viram os seus desejos de promoção social bloqueados devido às actividades profissionais que desempenhavam ou que os seus antepassados tinham desempenhado, bem assim devido a contingências diversas, tais como serem analfabetos, pobres, deficientes, de pouco siso, sem cabedais, não se tratarem bem, terem filhos ilegítimos, viverem amancebados, trabalharem em ofícios baixos, terem cometido crimes ou ainda terem tido algum parente preso ou penitenciado pelo Santo Ofício. Isto é, os cristãos velhos plebeus, não tendo o óbice do sangue impuro, poderiam, pelo tipo de vida que levavam ou pelos comportamentos pouco conformes ao que era de bom-tom, ficar impedidos de obter uma carta de familiar e, dessa forma, impossibilitados de integrar o “estado do meio”<sup>14</sup>. Ou seja, a não obtenção de uma familiatura poderia ser motivo de exclusão quer para os descendentes das antigas minorias quer para os cristãos velhos.

Dado o prestígio social resultante da obtenção das familiaturas não é de estranhar que alguns tentassem fazer-se passar por familiares do Santo Ofício não o sendo, o que, necessariamente, era igualmente objecto de processo por parte da Inquisição, que entendia tais comportamentos como maneiras de impedir o bom funcionamento do Tribunal. Um dos casos mais interessantes que localizámos,

---

“Poder e Sociedade nos séculos XVI e XVII”, *História de Portugal*, direcção de João Medina, vol. 8, Amadora, Ediclube, 2004, pp. 239-240. A análise da situação social concreta em Coimbra foi feita por António de Oliveira, *A Vida Económica e Social de Coimbra de 1537 a 1640*, vol. 1, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1971, pp. 382-442. Uma síntese desta realidade no reino pode ser vista in José Damião Rodrigues, “A Estrutura Social”, *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, coordenação de Avelino de Freitas de Meneses (= *Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, vol. 7), Lisboa, Presença, 2001, pp. 408-410. Sobre a nobreza, cf. ainda João de Figueiroa Rego, “Gente de Guerra que Passou à Índia no século XVII. A Partir dos Livros de Matrícula de Moradores da Casa Real (1640-1774)”, *Genealogia e Heráldica*, n.º 5-6 e 9-10, Porto, 2001 e 2003, pp. 513-593 e 53-198, respectivamente.

<sup>13</sup> Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “A Mulatice como Impedimento de Acesso ao ‘Estado do Meio’”, *O Espaço Atlântico de Antigo Regime: Poderes e Sociedades. Actas*, Lisboa, Instituto Camões, 2008. Disponível em *cd rom* e *on line* através do endereço electrónico: [http://www.institutocamoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel\\_drumond\\_braga.pdf](http://www.institutocamoes.pt/cvc/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel_drumond_braga.pdf); Idem, “Marcas de Infâmia: Sangue Mouro e Dificuldades de Acesso ao ‘Estado do Meio’”, *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica (Período Medieval e Moderno)*, Lisboa, Edições Colibri, Évora, CIDEHUS, Alicante, Universidade de Alicante, 2008, pp. 411-430.

<sup>14</sup> Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Das Dificuldades de Acesso ao ‘Estado do Meio’ por parte dos Cristãos Velhos”, *Congresso Internacional de História. Territórios, Culturas e Poderes. Actas*, vol. 2 (= *NW. Noroeste. Revista de História*, vol. 3, Braga, 2007), Braga, Universidade do Minho, Núcleo de Estudos Históricos, 2007, pp. 13-30.



no que se refere à procura de *status* via familiatura que não possuía, foi o do cerieiro José da Silva Ribeiro, solteiro, de 27 anos, natural de Santarém, morador em Santos (Brasil), preso em 1716. A este homem foi entregue certa carta do bispo do Rio de Janeiro, para este a dar a uma pessoa do Santo Ofício, em Santos. Em vez disso, o cerieiro abriu-a, verificou que era uma ordem de prisão e “guardando elle confitente a dita carta e vendo se algua couza desprezado e que o tinham em conta de mal procedido por alguas rapazias que tinha feito pera se poder acreditar achando se na dita cidade de São Paulo com Antonio Pinho procurador do povo da mesma cidade lhe disse que era familiar do Santo Officio e que tinha ordem para prender por ordem do mesmo hua pessoa e com effeito lhe mostrou a dita ordem acrescentando que se elle fora mal procedido não o fizirão (*sic*) familiar nem lhe entregavão a dita ordem”<sup>15</sup>. Esta clara procura de um estatuto valeu três anos de degredo para Angola, penitências espirituais e audição da sentença no auto da fé.

Santiago Pérez Hernández interrogou-se: as familiaturas foram usadas para ascender socialmente ou era requisito indispensável gozar de certa posição para poder ser familiar<sup>16</sup>? Pensamos que as questões não se excluem. A partir dos trabalhos já realizados verifica-se que era necessário ter recursos, viver com abundância e até com certo aparato e ter sangue limpo para se obter uma carta de familiar do Santo Ofício. Porém, esta, ao oferecer privilégio e honra, ou seja ao permitir o acesso ao “estado do meio”, abria as portas aos que careciam dessas qualidades pelo nascimento mas que, simultaneamente, tinham meios económicos e viviam limpamente.

Com a obtenção de uma familiatura, o visado conseguia uma maneira de consolidar uma posição e iniciar uma desejada ascensão social. O indivíduo ficava bem classificado. A pureza de sangue, elemento suplementar de distinção social que se juntava ao tradicional sistema de linhagem e de nobreza de nascimento, assegurada pelo ingresso na familiatura, permitia assim, nas palavras de Francisco Bethencourt, estimular e consagrar a mobilidade social ascendente<sup>17</sup>, não obstante a organização tardia da rede de familiares em Portugal.

O familiar do Santo Ofício, ao ter sido habilitado, passava a ser portador de honra e privilégio para si e, secundariamente, para a sua família. Jaime Contreras entendeu mesmo que a familiatura conferia também uma espécie de brasão familiar do clã ou linhagem, o que permitiu, no século XVII, a hereditariedade da honra abrindo caminho à patrimonialização da familiatura<sup>18</sup>. Tal realidade não

<sup>15</sup> Lisboa, Arquivos Nacionais Torre do Tombo (A.N.T.T.), *Inquisição de Lisboa*, proc. 11693.

<sup>16</sup> Santiago Pérez Hernández, “Un Familiar del Santo Oficio en un Puerto Vasco durante la Primera Mitad del siglo XVII: Ochoa de Otañes en su Comunidad”, *Revista de la Inquisición*, n.º 10, Madrid, 2001, pp. 283-333.

<sup>17</sup> Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, [s. l.], Temas e Debates, 1996, p. 129.

<sup>18</sup> Jaime Contreras, “La Infraestructura Social de la Inquisición: Comisarios y Familiares”, *Inquisición Española y Mentalidad Inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 130.

aconteceu em Portugal. Mesmo assim, houve tentativas para conseguir a sucessão em ofícios que apresentavam como pré-requisito preferencial a carta de familiar. Tal foi o caso dos barbeiros que integravam a irmandade de São Jorge, em Lisboa, durante a Época Moderna<sup>19</sup>. De qualquer modo, possuir carta de familiar do Santo Ofício aumentava o capital simbólico e sanava qualquer défice de honorabilidade. Como referimos, o candidato a familiar do Santo Ofício ao obter a carta não se nobilitava mas tocava a nobreza<sup>20</sup>.

3. As autoridades, quer régias quer eclesiásticas, consideravam o Tribunal do Santo Ofício o garante da luta contra a heresia. Consequentemente, não é de estranhar que sejam destas e de seus apoiantes as expressões valorativas da instituição. Por exemplo, a 2 de Setembro de 1629, Filipe III louvou o zelo empregue na celebração do auto da fé de Lisboa e exortou à continuação do labor. Em carta aos conselheiros deputados do Conselho Geral fez saber que “estou mui certo que estando à Vossa conta matéria de tanta importância como a conservação e pureza da nossa santa fé católica e extirpação das heresias se trabalhará sempre nela com o cuidado e zelo com que até agora se tem feito”<sup>21</sup>. Por seu lado, a 15 de Novembro de 1643, a Inquisição de Coimbra escreveu a D. João IV. Remetia uma lista do último auto e justificava a importância da acção do Tribunal: “bem se ve de quanta importância são para o serviço de Deus e de Vossa Magestade os tribunaes do Santo Officio porque não havendo união na fe tãobem falltara na obediência do Rey mas muy justamente devem estes Reynos dar a Vossa Magestade as graças pela grande merce que lhes faz em os preservar por este meio dos males que outros tem padecido por lhes faltar à pureza da fé”<sup>22</sup>. Poucos anos depois, frei Alexandre da Paixão, autor da obra *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna*, ao referir os autos celebrados em Portugal no ano de 1671 deu informações quantitativas – 90 réus em Lisboa, dos quais oito relaxados e 221 em Coimbra, 10 dos mesmos entregues ao braço secular – mais acrescentando justificações para a existência do Tribunal, tendo em conta a actuação acerca dos condenados: “sendo tal a infâmia desta canalha que quanto mais se atalha mais cresce, verdadeiramente condenada ao fogo por natureza, que na pior matéria ceva com mais actividade” e ainda “diabólica obstinação da perfídia judaica crescer com a repugnância e multiplicar com a oposição”<sup>23</sup>. O auto de Coimbra do ano seguinte,

<sup>19</sup> Georgina Silva dos Santos, *Ofício e Sangue. A Irmandade de São Jorge e a Inquisição na Lisboa Moderna*, Lisboa, Colibri, 2005, pp. 179, 216-223, 254, 257, *passim*.

<sup>20</sup> José Veiga Torres, “Da Repressão Religiosa para a Promoção Social [...]”, pp. 109-135; Roberto López Vela, “Reclutamiento y Sociología de los Miembros de Distrito [...]”, p. 810; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Ser Nobre na Colónia*, São Paulo, UNESP, 2005, p. 159.

<sup>21</sup> Isaías da Rosa Pereira, *A Inquisição em Portugal séculos XVI-XVII. Período Filipino*, Lisboa, Vega, 1992, p. 165.

<sup>22</sup> Évora, Biblioteca Pública de Évora (B.P.E.), *Manizola*, cod. 169, fol. 5.

<sup>23</sup> [Frei Alexandre da Paixão], *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna*, nova edição, publicada sob a direcção de Damião Peres, vol. 2, Porto, F. Machado, 1939, pp. 126-127.

no qual saíram 213 pessoas, constituiu uma nova oportunidade para criticar os judaizantes e glorificar o Tribunal: “Ervas más, que quanto mais se cortam mais crescem; queixa que o mesmo Deus dava da sua natural pravidade. O costume e a malícia fazem em todo o tempo como natural desta nação o delito de heresia. Que fora do mundo, se em todo este, este vil canalha se não sopeara? À espada deste Santo Tribunal da Inquisição deve Portugal a pureza da fé em que se conserva, e nós aos Príncipes dele o maior bem que temos”<sup>24</sup>.

Entre os embaixadores estrangeiros residentes em Portugal, a apologia e as críticas ao Tribunal estiveram presentes. Por exemplo, em 1671, o núncio apostólico, Monsenhor Francesco Ravizza, relatou o auto de Lisboa a que assistira incógnito, referindo toda a cerimónia, desde a saída da procissão passando pela descrição do palco e sua decoração – “un bello e maestoso teatro ornato di vaglie tapezzavie” – sem esquecer o longo sermão, a leitura das sentenças, a antipatia generalizada face aos cristãos novos e a presença do príncipe regente D. Pedro e da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia: “da una finestra del palazzo, che dominava il teatro, il Principe e la Regina o Principessa (como alcuni la chiamano) stavano à vedere serviti dal duca di Cadaval, dal marchese della Frontiera, da D. Rodrigo de Meneses e da altri fidalghi, e da un altra fenestra inferiore minivavano l’atto le damé di Sua Maestà”<sup>25</sup>. Em 1673, foi a vez de ser referido um auto em Évora e outro em Lisboa. Acerca do primeiro, entendeu o núncio que o principal problema eram os cristãos novos pois “nella quale fu letta la sentenza de piu de 150 converzati che stavano prezi di quell’ inquizizione la maggior parte per delitto di giudaismo quasi tutti sono usciti riconciliati com penitente salutari ecctetiando tre che rilassati alla giustizia secolare fuono poi abbrigliati e tre questi erano monache e il terzo un relapzo trà i reconciliati era no altre deci religiose confesse di delitto di giudaisme da che se vede l’infettione che tiene questo regno en simil materia”<sup>26</sup>.

Além das notícias que circulavam através da correspondência particular e diplomática, também chegaram a ser publicadas informações acerca da Inquisição portuguesa, em especial sobre os autos da fé, na imprensa estrangeira, nomeadamente na *Gazette*, publicada em Paris. Tais notícias incluíram o número de relaxados e o nome dos autores dos sermões pregados nos autos ou algumas outras informações como, relativamente aos relaxados de Lisboa, “dont trois persistèrent dans leurs erreurs avec une extrême opiniâtreté”<sup>27</sup>. Ou seja, veicula-se a crítica aos judaizantes objecto de exclusão.

A situação terá continuidade. Por exemplo, acerca do auto realizado em

<sup>24</sup> [Frei Alexandre da Paixão], *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna* [...], vol. 2, pp. 52-53.

<sup>25</sup> Cidade do Vaticano, Archivio Segreto Vaticano (A.S.V.), *Lettere della Segreteria di Stato – Portogallo*, vol. 25, fol. 85.

<sup>26</sup> Cidade do Vaticano, A.S.V., *Lettere della Segreteria di Stato – Portogallo*, vol. 28, fol. 409v.

<sup>27</sup> *Gazette*, n.º 52, Paris, 6 de Junho de 1682.

Évora, em Março de 1683, a *Gazette* fez saber que “on fit à Évora un *auto de fé*, ou une exécution publique<sup>28</sup> de plusieurs personnes condamnés par l’Inquisition, pour avoir judaïsé ou commis d’autres crimes dont la connaissance est réservée à ce Tribunal. On prononça la sentence à quatre vingt quatre personnes, dont quelques unes furent livrées au bras séculier et sept furent brûlées en effigie”<sup>29</sup>. A notícia da prisão de cristãos novos, como Bento da Silva Bravo, também chegou a Paris<sup>30</sup>. A preparação do auto da fé a celebrar em Lisboa, a 8 de Agosto de 1683, era bem visível no início do mês<sup>31</sup>. Após a sua realização, puderam os leitores da *Gazette* ser informados de parte do cerimonial do mesmo: “le Grand Inquisiteur, assisté des autres inquisiteurs et de tous les Ministres du Saint Office, fit dans la place du palais un *auto de fé*, sur un grand théâtre qui avait été dressé à cette fin. On y amena des prisons de l’Inquisition quarante deux personnes, tant hommes comme femmes, accusés de judaïsme et d’autres crimes soumis à la juridiction de ce Tribunal [...] entre ceux qui étaient accusés d’avoir judaïsé, deux hommes et une femme furent livrés au bras séculier étaient convaincus du ce crime”<sup>32</sup>.

Este auto de 1683 foi igualmente objecto de notícia na correspondência diplomática. O marquês de Saint-Romain referiu-o detendo-se em considerações de carácter explicativo acerca do Tribunal do Santo Ofício e da questão judaica em Portugal. Neste caso, a ênfase foi posta no prejuízo que o Reino sofria com a saída dos mercadores e gentes de trato em resultado da actividade inquisitorial: “on peut dire que ce Tribunal quoique établi pour l’Eglise et exercé par des juges ecclésiastiques est un fléau de Dieu pour ce royaume, bien loin d’êtreindre le judaïsme je suis persuadé qu’il l’augmente par l’aversion qu’il imprime dans les cœurs des descendant des juifs pour la vraie religion et les Portugais ont le malheur qu’il n’y a presque ce gent la qui s’adonnent au commerce qui se trouve entièrement ruiné par les banqueroutes fréquents que causent ceux qui sont pris par l’Inquisition et ceux qui quittent le royaume pour la fuir au lieu que si on prenait des tempéraments qu’il ne serait pas impossible de trouver on pourrait abolir a peu le judaïsme et le Prince verrait augmenter tous les jours considérablement son revenu, le commerce et les richesses de ses sujets”<sup>33</sup>.

Apesar da exaltação da instituição e do prestígio que a mesma conferia a quem dela participava, nem sempre os que integravam o Tribunal consideravam fáceis as tarefas que desempenhavam. A este respeito, é muito reveladora uma carta de Miguel de Almeida, acerca do auto da fé de Lisboa, de 1744. Tendo acom-

<sup>28</sup> Na época não faziam a distinção entre o auto, onde se publicitavam as sentenças, e o local onde as executavam posteriormente.

<sup>29</sup> *Gazette*, n.º 21, Paris, 22 de Maio de 1683.

<sup>30</sup> *Gazette*, n.º 24, Paris, 12 de Junho de 1683.

<sup>31</sup> *Gazette*, n.º 38, Paris, 4 de Setembro de 1683.

<sup>32</sup> *Gazette*, n.º 42, Paris, 20 de Agosto de 1683.

<sup>33</sup> Paris, Archive du Ministère des Affaires Etrangères – Quai d’Orsay (AMAE-Q’O), *Correspondance Politique. Portugal*, n.º 20, fols 379v-380.

panhado um dos réus, Pedro de Rates Henequim<sup>34</sup>, sentenciado por interpretar de forma peculiar as Sagradas Escrituras, considerou que o mesmo tinha morrido arrependido apesar do “génio altivo e presumido e ao desprezo com que falava dos que com ele tinham disputado”. Em seguida descreveu os incómodos que tinha sofrido durante a função: “sahiu a procissão pelas 11 horas da manhã com hua horrivel calma e pella espera que tivemos no taboleiro da igreja de São Domingos foi tal o calor que ahí aturamos que cuidei se me fregião os miolos. Dentro da igreja aturei athe as 6 horas hua horrivel sede e calor pela innumervavel gente que nella estava mas sobretudo o que mais me custou foi aturar em pe a ouvir o processo do meu padecente quando o acompanhei athe junto do altar bem defronte da tribuna de Sua Magestade. Foi o mais horrorozo processo que tenho ouvido e durou quazi duas horas e meya. O que costuma custar mais em semelhantes funções me custou menos a mim que foi desde sahir de São Domingos athe a queima porque com a frescura do ar da noite alliviei. Sahimos de São Domingos pella meya noyte pera a Relação na Casa dos Contos aonde já estava quando chegámos Sua Magestade, Altezas e Senhores da Relação sahimos pera o Campo do Leam pelas 3 horas e meya da madrugada e pellas 7 depois de se dar o garrote a todos viemos pera cazza em 3 carruagens de Sua Magestade, os de Santo Antão e São Roque em dois coches e eu com o padre procurador desta caza meu companheiro em hua bolea”<sup>35</sup>.

Os críticos da Inquisição foram muitos, desde os intelectuais aos populares<sup>36</sup>. Nestes casos, as principais objecções ao funcionamento do Tribunal passaram pelo problema do confisco de bens, em vigor desde 1568, o qual prejudicava gravemente a situação económica dos que eram presos, até à desonra que vitimava os réus e os seus parentes. Não esqueçamos, como vimos atrás, que o facto de um membro de uma família estar preso ou ter sido penitenciado pelo Santo Ofício impedia os restantes de ter acesso a quaisquer cargos ou dignidades.

Nas *Notícias Recônditas* pode ler-se: “Pronunciado um homem no Santo Ofício, o mandam prender, tratando-o como se já estivera convicto, porque, na mesma hora que o prendem, lhe põem na rua sua mulher e filhos, atravessam-lhe as portas, fazem inventário de todos os bens e, como se a mulher não tivera parte neles, fica despojada de tudo sem nenhum remédio; e quando são marido e mulher ambos presos, ficam os filhos em tal desamparo, que em muitas ocasiões meninos e meninas de três e quatro anos se recolhem nos alpendres das igrejas e nos fornos, se neles acham recolhimentos, pedindo pelas portas, por não perecerem”<sup>37</sup>. Ou ainda: “Repare-se quanto se antecipa o castigo, pois, sendo pre-

<sup>34</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 4864.

<sup>35</sup> Évora, B.P.E., Cod. CIX/2-13, fols 280-281, peça 50.

<sup>36</sup> Para o Inquisição de Castela, cf. Stefania Pastore, *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi Critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

<sup>37</sup> “Notícias Recônditas do Modo de Proceder da Inquisição com os seus Presos”, António Vieira, *Obras Escolhidas*, vol. 4, Lisboa, Sá da Costa, 1951, p. 141. Durante muito tempo o texto foi atribuído ao padre António Vieira. Actualmente, tem-se por errónea tal atri-

sos, logo as mulheres e filhas donzelas ficam castigadas com danos irreparáveis. E quantos saíram livres, que ainda hoje não têm recuperado seus bens, que o fisco lhes tirou? Dirão que o fisco é real e que lhes não toca. Assim devia ser, mas não é assim. Quem governa este fisco? Quem dispõe dele? Examine-se este ponto, ver-se-á o pouco que vai para a Câmara Real e o muito que se consome. Sendo isto verdade, que o fisco está na sua disposição, porque se não entrega logo a fazenda aos que saem sem perdimento de bens? Tanta pressa para prender e confiscar e tantos vagares para restituir?! E isto não só aos presos, mas aos credores dos confiscados, que perdem as fazendas e deixam as causas pelas não continuarem com as dilações e violências que costuma fazer o fisco. E quanto custa aos procuradores, ainda em caso de necessidade, levar alguma coisa do fisco, fazendo disso serviço e parecendo que fazem mercê ao príncipe do que é seu!”<sup>38</sup>.

Entre os populares, as críticas ao Tribunal eram igualmente relevantes, quer por parte dos que eram presos ou viam os seus parentes penitenciados quer por outros. Muitos exemplos se podem dar acerca da ideia generalizada que entendia o confisco como uma prática que a instituição inquisitorial levava a efeito para se apoderar dos bens alheios. Atentem-se, por exemplo, na denúncia registadas na visita da Inquisição à Baía, a 13 de Setembro de 1618, quando João Rodrigues relatou ao inquisidor que António Velho dissera “que prendião a gente de nasção por lhe tomarem as fazendas, porque so Deus podia saber seu coração e vontade”<sup>39</sup> ou numa sentença do Conselho Geral, datada de 1608, relativa a Miguel de la Cerda, na qual pode ler-se que o réu afirmara que “se nam fazia na Inquisição cousa que nam fosse velhacaria e que era bom brinco o da Inquisição prenderem os homens e as mulheres e tomarem lhe as fazendas e darem lhe as vidas”<sup>40</sup>. A esta questão também não ficaram alheios os estrangeiros, tal foi o caso de Merveilleux que escreveu: “Aqueles que morrem averiguadamente culpados ficam sujeitos à confiscação dos seus bens, tal como em França os que são condenados a desterro ou às galés perdem o que possuem por confisco a favor da fazenda real. Assim, tudo o que perdem os delinquentes descobertos pelo Santo Ofício pertence ao rei de Portugal. É certo que a Inquisição se paga das despesas com o sustento dos presos pobres. Como a maior parte dos que praticam crimes contra natura são presos do comum e sem educação e são conservados em prisão muito tempo, uma parte dos confiscos é aplicada no sustento desses miseráveis. O que se apura líquido entre dois autos da fé entra realmente nos cofres do rei, a menos que Sua Majestade entenda dever premiar com qualquer dos bens confis-

buição.

<sup>38</sup> “Noticias Recônditas [...]”, p. 142.

<sup>39</sup> “Livro das Denúncias que se fizerão na Visitação do Santo Ofício à Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no anno de 1618. Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira”, *Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, Rio de Janeiro, 1927, [publicado em 1936], p. 133.

<sup>40</sup> Sentença do Conselho Geral relativa a Miguel de la Cerda [1608]. Lisboa, A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 369, fol. 291v.

cados algum velho oficial que tenha servido bem, um favorito, um ministro ou pessoa de qualidade desamparada de fortuna”<sup>41</sup>.

Opiniões diferentes, mais preocupadas com o destino individual dos réus do que com os seus bens, podem ser perscrutadas em comentários como os de Ana de Milão, presa no início do século XVII. A ré, antes de ter sido detida havia presenciado um auto da fé e comentara: “havia muita razão para chorarem todos os trabalhos daquelles que hiam ao cadafalso porque se elles offendião a Deos havia razão de chorar pela offensa a Deos e também se elles não offendiam a Deos, e os queimavão sem culpa, era para chorar ver queimar os homens sem culpa”<sup>42</sup>.

As notícias acerca dos autos da fé não só circulavam através de cartas particulares como, em muitos casos, eram enviadas a acompanhar a correspondência cópias manuscritas ou exemplares impressos das listas dos autos da fé. Como se sabe, essas listas começaram a ser impressas em 1618, e nelas constavam indicações, tais como nome, idade, estado, naturalidade, crime e respectiva pena dos condenados. Estes documentos eram vendidos e serviam de guião ao espectáculo<sup>43</sup> e, no caso das que chegavam ao estrangeiro, asseguravam a circulação de informação a Portugueses e estrangeiros, consoante os destinatários. A marginalização dos penitenciados ultrapassava as fronteiras nacionais.

A exclusão social era ainda potenciada por algumas penas, nomeadamente pela obrigação de usar o sambenito. Efectivamente, envergar um hábito penitencial era, naturalmente, um estigma social para o condenado e para a família. Exemplo paradigmático foi o caso de Matias Gonçalves, com parte de cristão-novo, barbeiro sangrador, natural e morador em Moura, processado em 1667 por judaísmo. Após sair do cárcere de Évora, deveria envergar o hábito penitencial e com ele regressar para Moura. Casado com Leonor Pereira, cristã velha, esta afirmou recusar-se a recebê-lo, em tais condições, suscitando uma petição do antigo réu ao Conselho Geral, na qual alegou: “querendo elle recolher para a dita villa de Moura o não pode fazer com o dito habito porquanto he casado com hua molher cristã velha a qual com o dito habito o não quer receber”<sup>44</sup>. Mais acrescentou ser pobre e miserável e perecer sem o amparo da sua mulher. O Conselho Geral foi sensível ao pedido.

As próprias cores tinham um simbolismo: o amarelo representava a traição do herege e o vermelho significava o sangue vertido por Cristo e pelos santos mártires<sup>45</sup>. A confecção dos hábitos e a sua pintura tinha que ser realizada próximo da data do auto. No caso do que se realizou em Lisboa, a 18 de Novembro de

<sup>41</sup> Charles Frédéric de Merveilleux, “Memórias Instrutivas sobre Portugal (1723-1726)”, *O Portugal de D. João V visto por três Forasteiros*, tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, pp. 180-181.

<sup>42</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, proc. 14409.

<sup>43</sup> Isaías da Rosa Pereira, “O que era um Auto da Fé. Revisão de um Problema Histórico”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2.<sup>a</sup> série, vol. 33, Lisboa, 1993, p. 290.

<sup>44</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Évora*, proc. 5390.

<sup>45</sup> Francisco Bethencourt, *História das Inquisições* [...], pp. 214-215.

1646, foram utilizados 165 côvados de pano amarelo (um côvado equivale aproximadamente a 0,681m, assim, foram adquiridos cerca de 112,5m) e 60 côvados de pano vermelho (cerca de 41m), para costurar 115 hábitos<sup>46</sup>. O material importou em 62.700 réis (380 réis cada côvado) e o seu feitio em 1.840 réis (16 réis cada hábito). O pintor que fez os hábitos dos relaxados, isto é, o autor da denominada pintura infamante, foi Manuel Fernandes<sup>47</sup>, que recebeu 3.600 réis pelos 12 trabalhos a óleo, 300 por cada peça<sup>48</sup>. Para desenhar a cara do condenado, o pintor via o réu quando este era colocado propositamente no corredor esperando audiência ou observava-o em segredo na cela. Em qualquer das situações o modelo forçado desconhecia que estava a ser pintado<sup>49</sup>.

No auto da fé celebrado em Lisboa, em 1728, temos igualmente documentadas as despesas com 15 sambenitos, no valor de 25.200 réis, isto é, 1.500 réis cada um, pintados por Manuel Francisco de Mesquita<sup>50</sup>. Segundo o artista, nove retratos tinham sido pintados nas Escolas Gerais e seis eram para ficar em exposição em alguma igreja. O pintor recebeu ainda 2.400 réis pela renovação de dois retratos velhos de homens e “delles hum que se pintou de molher que servio na estatua e outro renovado era home pera a outra estatua e duas cabesas de pao pintadas de cor de carne e coatro em sinisas [leia-se cinzas] de fogo renovadas”<sup>51</sup>.

Para o auto da fé de Lisboa, de 1748, conhecem-se também despesas relativas à confecção de hábitos e à realização de pinturas. Foram relaxados quatro réus, um dos quais em estátua. Sabe-se que foram adquiridos 28 côvados de tecido (isto é, cerca de 24,1 metros), no valor de 12.600 réis, que o feitio dos hábitos importou em 920 réis e que o feitio e a preparação de uma estátua custaram 7.250 réis. Acresceu ainda uma parcela de 12.000 réis afecta aos oito retratos que se pintaram, quatro para a igreja de São Domingos e outros tantos para as freguesias de

<sup>46</sup> Estes números permitem verificar que para cada hábito era utilizado cerca de um metro de pano amarelo, o que nos parece pouco tecido se o mesmo não for largo, dado que, como se sabe, a peça tinha frente e costas. Retomamos aqui informações que já tínhamos trabalhado. Cf. Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Representação, Poder e Espectáculo: o Auto da Fé”, *Turres Veteras VIII. História das Festas*, coordenação de Carlos Guardado da Silva, Lisboa, Torres Vedras, Edições Colibri, Câmara Municipal de Torres Vedras, Instituto Alexandre Herculano, 2006, pp. 177-185.

<sup>47</sup> As únicas referências a pintores desta época de nome Manuel Fernandes referem-se a artistas que residiam em Évora, um falecido em 1656 e outro em 1675, cujas actividades são desconhecidas. Cf. Fernando de Pamplona, *Dicionário de Pintores e Escultores Portugueses ou que trabalharam em Portugal*, edição dirigida e prefaciada por Ricardo do Espírito Santo Silva, vol. 2, [s.l.], [s.n.], 1956, p. 28.

<sup>48</sup> António Baião, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3.ª edição, vol. 3, Lisboa, Seara Nova, 1973, pp. 158-160.

<sup>49</sup> Isaías da Rosa Pereira, “O que era um Auto da Fé [...]”, p. 290.

<sup>50</sup> O nome deste pintor não aparece referenciado in Fernando de Pamplona, *Dicionário de Pintores e Escultores Portugueses* [...].

<sup>51</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, liv. 484.



onde os réus eram oriundos<sup>52</sup>.

Ainda antes, pelo edital do auto da fé, celebrado na igreja do convento de São Domingos de Lisboa, a 18 de Junho de 1741, pode verificar-se que o uso de sambenito levava alguns a insultar os que o envergavam. Assim, entenderam os inquisidores ordenar aos que assistissem aos autos da fé: “não haja em igreja alguma ou conventos desta cidade sermão e a todas as pessoas de qualquer condição e estado que sejam que não escandalizem, nem tratem mal por obra ou palavra os penitenciados que saírem no dito auto nem lhes chamem sambenitados ou algum outro nome afrontoso, antes os encomendem a Deus com muita caridade em suas orações, para que com arrependimento e humildade cumpram suas penitências”<sup>53</sup>.

Um dos problemas que se levantavam em relação à exposição dos sambenitos nas igrejas, era o facto de estes apresentarem os nomes e os apelidos dos penitenciados. A percepção da memória agudizava a infâmia de ter tido parentes que apareceram nos autos daí pedidos ao Conselho Geral para os mandar retirar dos olhares de todos. Por outro lado, como havia muitos homónimos, a exposição acabava por poder prejudicar as famílias cristãs velhas que, de modo algum, queriam ser confundidas com as suas congéneres cristãs novas, as mais visadas por este tipo de penas. Assim se compreende a carta de António Baptista, a 25 de Agosto de 1775 – pouco após a publicação do quarto e último regimento da inquisição de 1774, que aboliu os autos públicos da fé – dirigida à inquisição de Évora, na qual se ordenou: “sirva-se V. M. de mandar algum comissário de Portalegre que veja se na sé daquela cidade existem alguns retratos de pessoas relaxadas pelo santo officio e achando-os tire de seu lugar e os ponha em parte aonde nunca mais sejam vistos de pessoa alguma porque assim o ha por bem o Conselho Geral”<sup>54</sup>. Não esqueçamos que um dos valores mais importantes de então era a posse de sangue limpo, isto é, sem mácula de origem judaica, muçulmana, negra ou cigana, não obstante a distinção entre cristão velho e cristão novo ter sido abolida em 1773<sup>55</sup>.

Aliás igrejas, sambenitos e autos da fé nem sempre foram particularmente apreciados em conjunto. A promiscuidade foi criticada em vários momentos, de tal modo que, durante o século XVII, acabaram os autos realizados dentro das igrejas. Um dos arquitectos dos palcos onde se realizavam as cerimónias foi claro a respeito do assunto. Luís Nunes Tinoco, em documento relativo ao auto da fé

<sup>52</sup> João Lúcio de Azevedo, “Os Processos da Inquisição como Documentos da História”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Classe de Letras*, tomo 1, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1935, pp. 84-85.

<sup>53</sup> Évora, BPE, Cod. CVI/1-40, n.º 6. Publicado in Maria Luísa Braga, *A Inquisição em Portugal primeira metade do século XVIII. O Inquisidor Geral D. Nuno da Cunha de Atayde e Mello*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992, p. 285.

<sup>54</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Inquisição de Évora*, liv. 48, fol. 38.

<sup>55</sup> Isaías da Rosa Pereira, *Considerações em torno da Carta de Lei de D. José, de 1773, relativa à Abolição das Designações de ‘Cristão-Velho’ e ‘Cristão-Novo’*, Lisboa, [s.n.], 1988.

de 9 de Novembro de 1698, levado a efeito no adro da igreja de São Domingos, em Lisboa, deu a conhecer os motivos da escolha daquele espaço. Referiram-se anteriores realizações dentro da igreja e considerou-se: “mostrando porem a experiencia e a razão que não convinha celebrarem sse estes autos publicos dentro dos templos sagrados pela perturbação que cauzão aos officios divinos e dezatenção aos fieis christãos que a elles assistião alem da grande indecência que era ouvirem sse ler processos de culpas tam infames em lugares tam sagrados com outras circunstancias que se advertirão serem profanas [...] [assim, optou-se pelo adro da igreja] eleyção muyto acertada por ser o sitio o mais cómodo para se fabricar pois he livre da passagem do povo fora do embaraço das carruagens e sem o impedimento dos lodos”<sup>56</sup>.

O desempenho de cargos ou funções podia terminar abruptamente para aqueles que, tendo alcançado algum estatuto, entretanto se viam a contas com a Inquisição. Assim aconteceu, por exemplo, na Misericórdia de Goa, a três irmãos que, após terem sido penitenciados pelo Tribunal de Goa, em 1644, foram expulsos daquela instituição, de acordo, aliás, com o compromisso<sup>57</sup>. Refira-se ainda que as Misericórdias foram igualmente impedindo a entrada de confrades cristãos novos, tendo algumas expulsado os irmãos portadores de sangue judeu. Tais foram os casos das de Leiria (1605), Aljubarrota (1629) e Miranda do Douro (1635)<sup>58</sup>.

4. Apesar de o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição contribuir para consolidar ou promover socialmente os que trabalhavam na instituição e apesar de ter como armas a cruz, a espada e o ramo de oliveira, cujo simbolismo respectivo era a morte de Cristo e a redenção da Humanidade, o castigo e a misericórdia, todos os que passavam pelo Tribunal na condição de réus ou todos os que se candidatavam a cargos e funções sem êxito alcançaram motivos acrescidos de exclusão social.

Obter uma familiatura ou desempenhar um cargo significava o reconhecimento ou a consolidação de um *status*, podia mesmo, dependente dos casos, ser uma maneira de conseguir promoção social. Porém, quando alguém via as esperanças frustradas não conseguindo chegar a familiar ou a comissário por defeitos de sangue ou por comportamentos reprováveis ou, mais grave ainda, quando

<sup>56</sup> Lisboa, A.N.T.T., *Conselho Geral do Santo Ofício*, liv. 273, fols 180-185v.

<sup>57</sup> Maria Marta Lobo de Araújo e José Pedro Paiva, “Introdução”, *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, coordenação científica de José Pedro Paiva, vol. 6 (*Estabilidade, Grandeza e Crise: da Restauração ao final do Reinado de D. João V*), Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, União das Misericórdias de Lisboa, 2002, p. 14, doc. 138, p. 381.

<sup>58</sup> Laurinda Abreu e José Pedro Paiva, “Introdução”, *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, coordenação científica de José Pedro Paiva, vol. 5 (*Reforço da Interferência Régia e Elitização: o Governo dos Filipes*), Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, União das Misericórdias de Lisboa, 2002, p. 13 e pp. 97 e 130.

alguém era preso e penitenciado pelo Santo Ofício, o próprio e os seus parentes ficavam com um acrescido défice de honorabilidade que os inabilitava para as mais diversas funções e que promovia a exclusão social.

A prisão dos réus, o sequestro de bens, a apresentação pública dos condenados em auto da fé e o uso de sambenitos, não obstante as medidas legislativas tendentes a controlar os comportamentos desregrados dos cristãos-velhos face aos penitenciados em geral e aos cristãos-novos em particular, constituíram marcas profundas de exclusão social cuja única hipótese de minimizar os estragos era a saída do local de residência para outro bem distante onde recomeçar a vida sem marcas do anterior estigma pudesse ser uma realidade.