

## Para uma nova *epistême* do *luso-tropicalismo*: análise comparativa da luxúria clerical no Atlântico Português (1640-1750)<sup>1</sup>

For a new *epistême* of *Luso-tropicalism*: Comparative analysis of clerical  
lust in the Portuguese Atlantic (1640-1750)

Jaime Ricardo Gouveia<sup>2</sup>

jaim.ricardo@gmail.com

---

**Resumo:** Não obstante o apreciável labor produzido pelas historiografias portuguesa e brasileira no que concerne à História Eclesiástica e Religiosa na Época Moderna, os comportamentos luxuriosos da sociedade e, particularmente, os do clero nem sempre foram estudados de forma profunda através de fontes históricas e usando o método comparativo. Talvez por isso se tenha verificado, até hoje, a latência de modelos conceituais antigos, de natureza sociológica e antropológica, no campo historiográfico da História, que tendem a ver na colônia brasileira certos traços específicos sem os testar pela via contrastiva. Um deles, talvez o maior, é o *luso-tropicalismo*, à luz do qual foram forjadas as seguintes ideias: o clima das terras quentes, como as do Brasil, instigava à luxúria; essa imoralidade, que ocorria entre os vários grupos étnicos que povoavam a colônia, era tolerada e/ou instrumentalizada como política colonial de incremento populacional, sendo esse um traço distintivo da colonização portuguesa. Por pressupor, na colônia, a inexistência, inoperância ou complacência dos mecanismos judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento, este quadro argumentativo será revisto à luz de fontes judiciais originais e de um enfoque comparativo incidente sobre a luxúria clerical nas duas margens do Atlântico Português.

**Palavras-chave:** Determinismo mesológico, luso-tropicalismo, luxúria clerical, Inquisição, tribunais episcopais, método comparativo.

**Abstract:** Despite the considerable labor of the Portuguese and Brazilian historiographies concerning the ecclesiastic and religious history in the early modern period, the lustful behaviors of society, and particularly those of the clergy, have not always been studied in depth through historical sources and using the comparative method. Perhaps that is why a latency of old conceptual models, of a sociological and anthropological nature, in the historiographical field of history have persisted up to the present, which tend to see certain specificities in the Brazilian colony without testing them in a contrastive way. One of them, perhaps the largest one, is *Luso-tropicalism*, in light of which the following ideas were forged: the climate of hot lands, like those of Brazil, instigated lust; this immorality, which occurred among the various ethnic groups that populated the colony, was tolerated and/or managed as a colonial policy of population increase, a distinctive feature of Portuguese colonization. Since these arguments assume that in the colony the ecclesiastical judicial mechanisms of vigilance and discipline did not exist, were inoperative or complacent, a review will be

<sup>1</sup> Versões preliminares deste estudo foram apresentadas em dois workshops internacionais, designadamente: "Política, religião e universo das letras no contexto colonial", que teve lugar na Universidade Federal da Bahia, no dia 1º de setembro de 2014; "Encontro Luso-Brasileiro Portugal e Brasil: Diálogos Historiográficos", organizado pelo Centro de História da Sociedade e da Cultura e pelo 3º Ciclo em Altos Estudos em História, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no dia 29 de abril de 2015. Agradeço os comentários, críticas e sugestões dos colegas presentes nessas duas reuniões científicas. Agradeço, ainda, a Evergton Salles de Souza a leitura crítica que fez, a meu pedido, desta versão escrita.

<sup>2</sup> Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC). Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra, Portugal. Universidade Nova de Lisboa. Centro de Humanidades. (CHAM-FCSH/NOVA-Uac). Avenida de Berna, 26-C, 1069-061 Lisboa, Portugal. Universidade Federal do Amazonas. POLIS. Av. General Rodrigo Octavio Jordão Ramos, 1200, Coroado I, 69067-005, Manaus, AM, Brasil.

made in the light of original judicial sources and a comparative approach on clerical lust present in the Portuguese Atlantic.

**Keywords:** Environmental determinism, Luso-tropicalism, clerical lust, Inquisition, diocesan courts, comparative method.

## Introdução

À semelhança do que se passava noutras áreas da Europa, na primeira metade de Quinhentos a Igreja portuguesa encontrava-se decadente, o que se devia, em parte, à deficiente formação cultural e ausência de vocação religiosa de boa parte do corpo eclesiástico, secular e regular. Era comum encontrar situações de incumprimento do ministério clerical, bem como indisciplina e um nível elementar de formação escolar, cultural e religiosa (Dias, 1960, p. 93; Paiva, 2000b, p. 201-237). O quadro não era melhor nos territórios italianos e espanhóis, durante o mesmo período (Boer, 2001; Greco, 1997, p. 45-113; Cárcel, 1980, p. 281-282; Lebrun, 1990, p. 78-80).

O Concílio de Trento concebeu um enorme corpo de medidas para mudar universalmente essa realidade, com uma atenção particular sobre a reforma dos costumes e instrução do clero, a correta administração dos sacramentos e a eficácia do programa de catequização. Vários estudos se têm centrado na aplicação dessas medidas conciliares e respectivos resultados, não só em vários espaços europeus, como também em alguns territórios coloniais. É aqui que entronca o problema científico que este estudo pretende resolver. A latência de comportamentos e práticas luxuriosas na sociedade brasileira durante o período colonial foi sendo interpretada pela historiografia através das teorias *lusó-tropicalistas* e outras conexas, que adiante se explicarão com mais pormenor e que poderão ser sintetizadas da seguinte forma: a concupiscência societal seria o resultado do *determinismo mesológico* e, por consequência, realidade exclusivamente colonial; a correlação entre a permissividade luxuriosa, a escassez e/ou inoperatividade intencional das estruturas de vigilância e disciplinamento social e a não aplicação dos decretos tridentinos no Brasil

faria parte da mesma estratégia política imperial destinada a atrair para aí colonos e estimular o incremento populacional; essa forma libertina e tolerada de relacionamento interétnico era uma forma singular de alteridade lusotópica.

Aferir-se-á, com este estudo, a plausibilidade deste argumentário dentro do campo da história eclesiástica e religiosa, uma vez que, ao fundar-se na presunção tácita da inexistência de mecanismos judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento, é principiologicamente esse o domínio do conhecimento mais afetado. Para tal, empreender-se-á uma perspectiva poliédrica que pretende debater o problema através do método comparativo, nos moldes em que ele foi definido pelo seu criador, Marc Bloch, e pelas afinações que conheceu por iniciativa dos demais teóricos (Bloch, 1928; William, 1967; Hill e Hill, 1980; Sckocpol e Somers, 1980; Segal, 2001; Werner e Zimmermann, 2006; Haupt, 2001; Haupt *et al.*, 1993; Yun Casalilla, 2006; Cohen, 2004). Utilizar-se-á esse método para apurar a validade das hipóteses explicativas lusó-tropicalistas; demonstrar a insuficiência das pseudo-causas locais defendidas pelo *determinismo mesológico*; aferir a importância e o impacto da especificidade de sociedades diferentes como a metropolitana e a colonial e sugerir respostas para o problema de investigação histórica levantado.

Por terem sido transplantadas na colônia a partir do modelo em vigor na metrópole, as estruturas de vigilância e disciplinamento da sociedade devem ser estudadas através de uma abordagem contrastiva, conetada ou comparada. Esse exercício metodológico ganha ainda mais sentido se a unidade de análise for a delinquência clerical, porquanto de Portugal era oriundo, e aí tinha sido formado, o clero que no Brasil exercia o ministério eclesial<sup>3</sup>. Privilegiar-se-á o estudo da ação de vigilância e disciplinamento da luxúria clerical heresiarca e não heresiarca<sup>4</sup>, na colônia brasileira, efetuando comparações pontuais com a metrópole e empreendendo um

<sup>3</sup> Sobre a inexistência de políticas efetivas de formação de um clero autóctone no Brasil, devido ao facto de nenhuma universidade ter sido criada durante o período colonial e, pelo menos até à expulsão dos jesuítas, no século XVIII, não terem existido seminários episcopais, ver Gouveia (2015a, p. 83-107); Sá (2007, p. 255-282); Boschi (1998a, p. 294-318).

<sup>4</sup> A luxúria foi e é, para a doutrina católica, um dos sete pecados mortais. Ao longo da época moderna foram vários os teólogos e canonistas que se preocuparam em debater e refletir sobre ele. De acordo com o célebre manual de confesores e penitentes do canonista Martín de Azpilcueta Navarro, a luxúria tinha vários rostos e era "vício da alma que a inclina a querer o deleite desordenado da cópula carnal ou dos preparatórios dela". O manual de Larraga, muito usado na Península Ibérica, enumerava seis formas naturais e quatro contranaturais de luxúria (práticas que se afastavam do fim reprodutor da sexualidade). As naturais eram a fornicação simples (entre solteiros e de diferente sexo), adultério, estupro, incesto, rapto e sacrilégio. As *contranatura* eram a sodomia, a bestialidade e a *diversa corporum positio*. As molícies (masturbação solitária ou a dois, feção e cunilíngua) também eram luxúria e, de acordo com a teologia moral, consistiam num conjunto de práticas *contranatura* que não implicavam coito anal ou vaginal. Bartolomeu dos Mártires no seu *Catecismo*, Pedro Correia na *Conspiração Universal* e Alexandre Perrier no *Desengano de Pecadores* dão à luxúria o sinónimo de *sensualitas* (ver Lalande, 1938; Carvalho, 2011, p. 96-129). Durante o tempo de vigência do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição Portuguesa (1536-1821), algumas destas práticas luxuriosas ou a sua apologia (ex. molinosismo) foram consideradas heresiarcas, nomeadamente a sua consumação no ato ou circunstâncias envolventes à administração do sacramento da penitência (delito de solicitação) e a cópula carnal entre indivíduos de sexos iguais ou opostos com *efusão de semente* (ejaculação) dentro do vaso traseiro (sodomia perfeita) (ver Gouveia, 2014; Mott, 2010a).

foco mais profundo sobre o delito de solicitação no período compreendido entre 1640 e 1750, opções vinculadas a imperativos de disponibilidade documental e recolhidas sistemáticas previamente efetuadas<sup>5</sup>.

O facto de a partir de meados do século XVII se ter verificado um aumento gradual do número de denúncias e processos contra este delito, tanto em Portugal como no Brasil, mantendo-se alto, esse índice, durante todo o século XVIII (Gouveia, 2015a), levanta o problema da plausibilidade das teorias luso-tropicalistas e das interpretações que dela derivam. É exatamente por aqui que começa a análise que se propõe.

## A história eclesiástica e a latência do *luso-tropicalismo*: necessidade de uma revisão

Para compreender o *luso-tropicalismo* é necessário recuar até às teorias do *determinismo mesológico*, cujas raízes se situam no movimento romântico brasileiro. A afirmação da singularidade do ambiente natural foi um dos traços fundamentais do movimento romântico do Brasil no seu ensejo de construção de um imaginário nacional. Representado pela pena romântica, o Brasil surgia como uma entidade abstrata, atemporal, definitiva. Era um espaço que se divorciava do universo da experiência em favor da representação mítica, onde a natureza prefigurava o destino da Nação pensado numa instância que se situava além das contingências humanas (Murari, 1999).

O *determinismo mesológico*, enquanto estabelecimento de relações de causalidade entre os fenómenos geográficos e as sociedades humanas, foi uma das primeiras correntes do pensamento científico que experimentou uma ampla repercussão entre a elite intelectual de 1870. A influência da geografia moderna foi também evidente, sobretudo na defesa de que as condições naturais deviam ser analisadas no conjunto das suas relações com o processo de desenvolvimento histórico dos grupos humanos. Argumentava-se que o meio natural era um elemento determinante na formação das sociedades, através da sua capacidade de agir sobre o homem, exercendo pressões que induziam a sua conduta, nomeadamente sexual (Murari, 1999; Naxara, 2004).

No Brasil, a influência do *determinismo mesológico* teve como principal fonte o estudo intitulado *História da Civilização na Inglaterra*, do historiador britânico Henry

Thomas Buckle. Os dois únicos volumes desta obra inacabada foram publicados em 1857 e 1865, respetivamente. Segundo este autor, o ambiente externo influenciava o desenvolvimento humano, sendo possível determinar a conduta humana de acordo com a observação das condições naturais em que ela se manifesta. Nos territórios quentes o meio não só seria prejudicial à regularidade do trabalho humano, como exercia uma influência decisiva no incremento das virtudes da imaginação e do instinto, prejudicando o aprimoramento da racionalidade. A natureza exerceria uma ação tirânica sobre o homem. O exemplo referenciado por Buckle é exatamente o do Brasil (Buckle, 1899-1900).

Estas teorias viriam a exercer grande influência na historiografia brasileira, entre os anos 20 e os anos 70, designadamente através dos estudos de Graça Aranha, Elysio de Carvalho, Capistrano de Abreu, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre (Aranha, 1925; Carvalho, 1921; Freyre, 1933, 1963; Abreu, 1976). Sérgio Buarque de Holanda, cuja obra coexistiu com a de Freyre, apesar de não se mostrar tão fascinado como este em relação à capacidade colonizadora dos portugueses, reproduzia, sem fornecer provas, o mesmo tipo de argumentos quanto à ausência de regras e disciplina. No livro *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, assegurava: “Os maus padres, isto é, os negligentes, gananciosos e dissolutos, nunca representaram exceções em nosso meio colonial. E os que pretendessem reagir contra o relaxamento geral, dificilmente encontrariam meios para tanto” (Holanda, 1995, p. 119).

Foi Freyre, contudo, quem mais incorporou, na estrutura do seu pensamento, o *determinismo mesológico*, ao filiar a democracia racial e miscigenação cultural da colonização portuguesa, como *consciência de espécie* ou negação do purismo ético, à propensão dos colonos lusitanos para a adaptação aos meios quentes (Freyre, 1945). No que respeita à religião, Freyre defendeu um “catolicismo à brasileira”. Depois de ter publicado um longo poema satírico, a que deu o título “Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados”, onde sobrepunha as práticas profanas às práticas religiosas da sociedade brasileira, reforçaria essa linha de pensamento num livro que deu à estampa com o título *Casa-Grande e Senzala*, utilizando a jovem “*sciencia sexualis*” de Havelock Ellis e da antropologia de Crawley (Freyre, 1926, 1933). Aí advogava a particularidade de um catolicismo que viria da metrópole adocicado pelo contato com os mouros, “com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs” (ideia retomada em Freyre, 1961, 1963).

<sup>5</sup> A jurisprudência acerca do delito de solicitação foi firmada no transcórre dos séculos no quadro dos intensos debates sobre o problema jurídico-canónico de pertencer ou não à jurisdição privativa da Inquisição. Porém, com o breve do papa Gregório XV de 30 de agosto de 1622, sobre ele emanado, conheceu a última e a mais completa definição sobre si efetuada. De acordo com o mesmo, designava todas as situações em que um confessor, imediatamente antes, durante ou após a administração do sacramento da penitência, em circunstâncias ou lugares onde era costume ouvir de confissão, ou simulando o ato sacramental, manifestava às/aos penitentes os seus desejos carnisais, ou os consumava (Gouveia, 2008, 2011, p. 27-68, 2010, 2016; Alejandre, 1995; Haliczler, 1996; Mora, 1994; Lima, 1990).

Asseverava Freyre que, na colônia, as condições específicas da sociedade teriam contribuído para amaciar a liturgia e os padrões morais herdados, transformando a religião em “culto de família mais do que de catedral ou igreja” e fazendo do capelão a figura central desse “cristianismo doméstico”. A inserção do sacerdote no cotidiano do engenho, no qual estaria mais integrado do que nos quadros hierárquicos da Igreja, terminaria por colocá-lo de modo muito mais incisivo à mercê das tentações da vida profana. Sobretudo aqueles clérigos procedentes das famílias opulentas das áreas de plantação que em regra eram, na sua expressão, “sacerdotes involuntários”. Gilberto Freyre é pródigo na citação de casos de padres amancebados, vinculando a permissividade sobre essas condutas aos próprios interesses da expansão colonial, realizada por um “pequeno reino de população escassa”. Tal situação, segundo o mesmo, geraria “uma grande tolerância para com toda a espécie de união de que resultasse o aumento de gente”, vincando a complacência da justiça régia frente ao desregramento lascivo da cristandade. Observava, ainda, que o interesse na procriação acabaria por se sobrepor aos preceitos dogmáticos, falando mesmo de uma “democracia étnica” numa “civilização luso-tropical” (Freyre, 1933, 1963, p. 86, 148-149, 184).

É preciso notar que esta linha de pensamento necessitava de uma condensação conceptual que lhe desse impacto historiográfico, pois representava um rompimento com as correntes então dominantes, que consideravam a mistura de raças uma das causas da degeneração do povo brasileiro (Schwarcz, 1993). Foi assim que nasceu o conceito de *luso-tropicalismo*. Corrente teórica (Moreira e Venâncio, 2000), “quase teoria” (Burke e Pallares-Burke, 2008), doutrina (Bastos, 1998, p. 415-432), ou simplesmente discurso (Almeida, 2000, p. 183-184), o certo é que influenciou a crença numa ausência de racismo, ou num brando tratar de diferenças radicado na especificidade da capacidade de entrosamento dos colonizadores portugueses com os meios e os povos tropicais. A sua formulação apareceu pela primeira vez nas palestras que Freyre proferiu no Instituto Vasco da Gama em Goa e na Universidade de Coimbra, em 1951 e 1952, respectivamente (Freyre, 1953).

Suscitou, desde então, movimentos contrários, de crítica e elogio, sendo curioso, por exemplo, que, do lado português, o regime político autocrático conhecido como *Estado Novo* tenha inicialmente rejeitado e posteriormente aderido a esse quadro teórico explicativo, incorporando-o na sua propaganda nacionalista e instrumentalizando-o para afirmar a unidade nacional face às pressões externas

favoráveis à autodeterminação das colônias (Dávila, 2010, p. 153-174; Castelo, 2011, p. 261-280, 1999, p. 69-107). O facto de nunca ter sido refutado peremptoriamente com as ferramentas teórico-metodológicas da História fez com que se mantivesse, até hoje, no senso comum, a inclinação para a ideia de um “luso-tropicalismo genérico”, apenas interrompida por discussões académicas *low profile*, de distanciamento e aproximação, mas nunca de rotura<sup>6</sup>.

Cerca de uma década depois de formulado o conceito, apareceriam os trabalhos do célebre estudioso dos impérios ultramarinos modernos, Charles Boxer. Aparentemente, a estrutura do seu pensamento não aparece vinculada aos pressupostos teóricos então em voga. Num conjunto de lições ministradas na Universidade de Virgínia, em novembro de 1962, e no ano seguinte publicadas em livro, Boxer difundiu a ideia de que as relações raciais no império português não eram invariavelmente harmoniosas (Boxer, 1963). Trata-se de uma posição distinta da assumida pelo *luso-tropicalismo* (Needel, 1995) e que estudos recentes centrados nas potencialidades analíticas dos espólios inquisitoriais têm vindo a corroborar (Gouveia, 2015b). Porém, Boxer sustentaria argumentos correlatos aos do *luso-tropicalismo* quando se propôs a explicar alguns comportamentos imorais com a tolerância e permissividade das políticas coloniais. Trata-se de uma matéria a que Boxer dispensou uma atenção muito exígua. De fato, das cerca de 300 publicações que deu ao prelo, apenas 7% diziam respeito ao estudo da Igreja (Alden, 2009, p. 377-391). Numa delas, talvez aquela onde verdadeiramente se dedicou com afinco à importância da questão religiosa nas sociedades coloniais portuguesas, aventou a ideia, que aliás não desenvolveu nem comprovou, de que se presumira ser preferível no Brasil e em África um clero inferior e imoral do que inexistente. Escorou o argumento na imoralidade do clero episcopal desses territórios (Boxer, 1981, p. 23, 1995, p. 126-138).

Sem pretensões de exaustividade, dever-se-á fazer uma ponte com a historiografia mais recente com o intuito de aferir se as teorias atrás referidas conheceram revisão ou afinação, se foram desmanteladas ou se mantiveram latentes. A escassez de referências teórico-metodológicas críticas ao paradigma luso-tropicalista e a existência de obras célebres e de circulação mundial como a de Marc Ferro, onde se colhem afirmações tais como “os portugueses conquistaram o mundo não com espada e cruz mas com sexo” (Ferro, 1997, p. 107), exerceram influência nalguns trabalhos académicos, levando-os a aceitar e reproduzir a base conceptual freyreana que, por célebre,

<sup>6</sup> Não cabe aqui historizar essa panóplia de trabalhos. Remeto apenas para três que me parecem bastante consistentes na análise crítica à obra freyreana e ao “champ intellectuel” ao qual ela pertenceu: Bastos (1998, p. 415-432); Pallares-Burke (2005); Bocayuva (2001). Importa sublinhar, inclusive, que por ocasião do centenário do nascimento de Gilberto Freyre assistiu-se no Brasil a releituras da sua obra que penderam mais para a reabilitação do que para a crítica do seu legado intelectual. Ver Quintas (2000).



estava mais à mão. A dissertação de mestrado de Anna França, defendida no ano de 2002 na Universidade Federal de Pernambuco, foi uma das que se deixou levar pelo paradigma luso-tropicalista, nela se verificando afirmações tais como: “Liberdade, promiscuidade e relaxamento moral marcaram o cotidiano da sociedade colonial, onde ainda não se conseguira impor os padrões de vida europeus”; “no meio colonial, os clérigos pouco se distinguiram dos leigos [...] o clero secular no Brasil colônia se constituiu numa categoria muito diversificada, cujo traço comum mais distinto permanecia sendo a ausência da disciplina imposta pela Contra-Reforma católica” (França, 2002, p. 9, 116).

Mudando o foco para historiadores mais consagrados, merece referência Stuart Schwartz. Nos seus estudos sobre a tolerância religiosa e salvação no mundo Atlântico ibérico, apesar de contrapor a uma sociedade persecutória uma sociedade de dissidência, não nega nem o projeto nem a existência de estruturas religiosas de controlo desde o início da colonização da América portuguesa e espanhola (Schwartz, 2009, p. 193-199). Assume essa dissidência como realidade presente durante a totalidade da colonização, apresentando inclusive níveis de transgressão sexual, de leigos e clérigos, mais elevados do que na metrópole, não deixando de apresentar provas da existência e da ação dos dispositivos de vigilância e disciplinamento. Neste contexto é fundamental o estudo que apresenta de alguns casos de proposições heréticas de quem considerava que ter larga prole espúria era um serviço para a Igreja e não um pecado, aos quais a Inquisição nunca deixou de prestar atenção (Schwartz, 2004). Argumenta, porém, que as *Índias*, com as suas populações mistas, grandes distâncias, a presença de crenças alegadamente supersticiosas dos africanos e indígenas e uma estrutura relativamente frouxa de controlo inquisitorial, ofereciam imensas oportunidades de liberdade de expressão, de um apetite sexual desenfreado de laicos e padres e de liberdade de pensamento.

Idênticas reflexões aparecem num estudo de síntese sobre o Brasil colonial da autoria do historiador português José Manuel Azevedo e Silva, defensor das teorias freyreanas de uma colonização portuguesa potenciadora de uma sociedade aberta, contrária à dos colonizadores europeus, e potenciadora de uma verdadeira, efetiva e “despreconceituosa” fusão de raças nos trópicos (Silva, 2005, p. 101-102). Azevedo e Silva utiliza, aliás, como fez o pernambucano Freyre, a lei biológica da miscigenação criada por William Robertson, para explicar o fenómeno miscigenatório entre os genes lusos e africanos: “o que se queria era que os ventres das mulheres gerassem, que as negras produzissem moleques” num território ávido de gente necessária à criação de riqueza e defesa do território. A questão do povoamento associada à política de degredo, decalcada de Freyre, pai do *luso-tropicalismo*, leva-o a

afirmar: “é possível que se degredassem de propósito para o Brasil, visando o interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual” (Silva, 2005, p. 93, 99-113).

A mesma ideia, com outro tipo de aportação teórica, apareceu noutros trabalhos de história colonial, especificamente dedicados ao estudo dos degredos. A ausência de um foco comparado tendeu a criar a ideia, ilusória, de que as colónias como destino preferencial para o cumprimento dos desterrados fazia parte de uma política imperial de povoamento, o que explicaria a delinquência verificada nesses territórios. O Brasil é mesmo visto como “terra de degredo” (Coates, 1993, 1998; Pieroni, 1997, 2000). Assim colocada, esta teoria eximia-se a esclarecer se era plausível que as sentenças, em vez de orientadas no sentido de corrigir os réus e erradicar as suas práticas, tidas como imorais, lhes conferissem a oportunidade de permanecer em delinquência, depois de transferidos para a colónia; se o modelo de degredo mais frequentemente aplicado era o temporário ou o perpétuo; se as colónias eram o único destino escolhido para os degredos perpétuos; e para onde eram desterrados os réus provenientes dos territórios coloniais. Novas perceções acerca dos destinos dos degredos apareceriam algum tempo depois, com novos estudos centrados nos réus condenados ao cumprimento do exílio no próprio reino, designadamente na localidade fronteiriça de Castro Marim (Coates e Pieroni, 2002).

Não diretamente herdeiros das concepções do *luso-tropicalismo*, mas repisadores de algumas das suas hipóteses, outros autores merecem, aqui, menção. Ronaldo Vainfas, a título de exemplo, ao pretender explicar o insucesso da reforma tridentina na colónia brasileira entre os séculos XVI e XVIII, não obstante defender que Igreja e Estado se empenharam na difusão do projeto moralizador preconizado por Trento, afirmou que “No trópico lusitano, colonizado à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de ‘muitos perdões’, como diria certo bispo quinhentista, a cruzada tridentina iria mesmo fracassar” (Vainfas, 1997a, p. 346).

Já Márcia Pinna Raspanti, outro exemplo, produziu um artigo no blogue “História Hoje” baseado na sua dissertação de mestrado onde refletiu sobre uma frase da autoria do jesuíta Andreoni, mais conhecido como André João Antonil, inserida na sua “Cultura e Opulência do Brasil”, em 1711: “O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e mulatas”. A interpretação da autora, no que concerne aos brancos, é a seguinte:

[...] o português era mandado para a América para pagar por algum crime. Porém, mesmo quem não vi-

*nha pagar por uma falta cometida encarava a colônia como lugar provisório onde se poderia fazer fortuna e de maneira fácil e depois retornar a Portugal em uma situação mais confortável. Os pecados cometidos nestas terras também poderiam ser esquecidos, deixados para trás (Raspanti, 2014).*

Esta infundada ideia luso-tropicalista da colonização à base de criminosos e da colônia brasileira como purgatório, pelo cariz de local de passagem propenso à relaxação de costumes, inequivocamente afinada com as concepções de mobilidade, miscibilidade e aclimatabilidade, presume a total ausência, nesse território, de políticas e estruturas de vigilância e disciplinamento. Semelhantes asserções, anteriores ao trabalho de Raspanti, já se tinham baseado no mesmo pressuposto, designadamente as de que a vinculação ao padroado imprimira às políticas religiosas presentes no Brasil particularidades que as diferenciavam das presentes na metrópole; e de que o controlo do Estado e a estrutura precária da Igreja fizeram com que ela não se tenha constituído enquanto instituição durante o período colonial. Oliveira Torres foi um dos que o sustentou, quando afirmou que a posição subserviente da Igreja transformou o clero numa corporação de servidores do rei para os negócios eclesiásticos, caracterizando-o como “uma burocracia que não vivia a religião” (Torres, 1968, p. 39). Thomas Bruneau seguiu-lhe o raciocínio, ao afirmar: “devido à escassez de unidades episcopais e ao controle do Estado, havia muito pouco do que se poderia chamar uma instituição de Igreja Colonial. De fato, durante todo o período colonial (1500-1822) talvez seja enganador falar de uma Igreja” (Bruneau, 1974, p. 36, 38).

Bruneau e Torres foram acolhidos na obra que, até então, mais diretamente se debruçou sobre a História da Igreja no Brasil Colonial, publicada em 1977, sob direção de Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Klaus Grijp e Benno Brod. Esta publicação procurou explicar a escassez e imoralidade do clero do Brasil através de dois argumentos anacrônicos e antagónicos. Por um lado, defendeu que os prelados eram defensores e porta-vozes oficiais da política colonialista. Por outro, advogou que os antístites que procuravam modificar o estado da Igreja eram amordaçados e amortecidos pela rigidez de um sistema que os deixava “presos e inoperantes”. As políticas de vigilância e disciplinamento do clero presente na colônia brasileira, escreveu-se nesta obra, eram díspares das verificadas na metrópole e assentavam numa aliança entre a Igreja e o Estado, de tal forma que os respetivos dispositivos de vigilância e disciplinamento do corpo eclesiástico, aí existentes, eram apenas a Mesa da Consciência e Ordens, o Conselho Ultramarino e o poder de padroado (Hoornaert *et al.*, 1977). Não se compreende tamanha ignorância

acerca da existência e atuação de tribunais eclesiásticos como a Inquisição, os tribunais das ordens religiosas, os Auditórios Eclesiásticos e outros dispositivos de inspeção ao dispor do poder episcopal, como as visitas pastorais.

Tais infelicidades hermenêuticas devem ser entendidas no contexto da criação da CEHILA (Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina), no ano de 1973, com o intuito de “refazer a história da Igreja na América Latina a partir dos pobres e dos oprimidos”. Trata-se de uma visão da Igreja inaugurada na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, a qual encontrou respaldo teórico na “teologia da libertação”, tendo como rosto alguns teólogos brasileiros como Fr. Betto e Fr. Leonardo Boff. Outras publicações que estes e outros autores haveriam de produzir situar-se-iam no registo do mesmo tipo de ideias lacónicas, vagas e não firmadas em evidência documental (Azzi, 1978, p. 2, 1992, p. 23-24; Hoornaert, 1994, p. 12-22; Wernet, 1987, p. 25).

Apesar do balanço historiográfico crítico, até aqui concertado, sem preocupações de exaustividade para não converter este estudo num somatório de referências bibliográficas e, portanto, focado apenas sobre alguns dos trabalhos mais representativos de uma certa propensão para a utilização de determinadas concepções do *determinismo mesológico* e do *luso-tropicalismo*, importa reconhecer que nas últimas décadas, no âmbito da história religiosa e eclesiástica, também apareceram trabalhos que, não repisando essas ideias, ajudam a contrariá-las. Utilizam ferramentas teórico-metodológicas mais adequadas ao trabalho dito científico e partem da formulação de problemas ou hipóteses de pesquisa mais sólidos, que decorrem, em boa medida, do contato com historiadores, historiografias e fontes históricas dos dois lados do Atlântico.

Um exemplo desse novo quadro interpretativo tem a ver com os trabalhos incidentes direta ou indiretamente sobre a aplicação dos decretos tridentinos na colônia brasileira. Evidentemente que a ideia do *luso-tropicalismo* como política colonizadora, tolerante e permissiva quanto à imoralidade dos colonos, leigos e clérigos, e das populações indígenas convertidas ao catolicismo, choca com o cariz universal da ação judicial que, à época, a Igreja Católica desenvolvia. Na colônia brasileira esta ação não foi desenvolvida através de um modelo moldável às características do território como se sabe ter acontecido na América Hispânica, pelo que o normativo tridentino no tocante à imoralidade estaria vigente tanto nos territórios metropolitanos como no *Novo Mundo*. Não negando a presença de Trento na colônia durante os séculos iniciais da presença portuguesa, alguns autores preocuparam-se em sublinhar que o verdadeiro impacto dos decretos tridentinos se deu a partir do século XIX (Boschi, 1987; Lima, 1990, 2011; Silva, 2014). Porém, o entendimento

relativamente à forma e agentes de implementação desse normativo nem sempre foi concordante, como têm reconhecido trabalhos veiculadores de novas perspectivas, que através de novas evidências documentais refutam peremptoriamente o alheamento brasileiro a esse quadro de normas (Zanon, 1999; Feitler, 2014; Souza, 2014).

Neste novo fluxo publicístico distanciador das matrizes intepretativas luso-tropicalistas, devem ser referidos outros trabalhos de fôlego, alguns dos quais dissertações acadêmicas que elegeram como objeto de estudo as políticas, as estruturas, os agentes e os resultados da ação dos mecanismos eclesiásticos de vigilância e disciplinamento da luxúria heresiarca e não heresiarca, na colônia brasileira (Lima, 1990; Goldschmidt, 1998; Feitler, 2007; Santos, 2008; Mott, 2010a; Muniz, 2011b; Santos, P., 2013a, 2013b; Santos, G., 2013; Gouveia, 2013a, 2013b; Mattos e Muniz, 2013; Gouveia, 2014, 2015a; Silva, 2016, Rodrigues *et al.*, 2016).

Verificam-se, portanto, dois movimentos distintos, mas concomitantes, na historiografia. Um diz respeito a estudos inovadores, que utilizam fontes eclesiásticas originais para estudar os comportamentos que atentavam contra a moral sexual imposta pela Igreja na sociedade colonial e as ações despoletadas para os detetar e erradicar. Propõem hipóteses interpretativas que se distanciam das ideias do *determinismo mesológico* e do *luso-tropicalismo*, embora nem sempre as refutando e poucas vezes evidenciando uma preocupação de comparação com a realidade da metrópole e de outros territórios do império ultramarino português. O outro tem a ver com os trabalhos que ainda utilizam ou incorporam, direta ou indiretamente, tais ideias, propondo assim hipóteses explicativas vagas, não comprovadas documentalmente e cuja validade não é testada, como deveria, através de um exercício contrastivo e comparado com a realidade de outros territórios do Atlântico português<sup>7</sup>. Não obstante a sua variedade, tais argumentos são apenas ângulos distintos de uma visão que assenta no mesmo pressuposto: a inexistência de políticas de controlo sobre a luxúria era traço distintivo da colônia, potenciada por forças endógenas e exógenas, que se firmava numa singular forma de alteridade, lusotópica.

Esse carácter exclusivo da colonização portuguesa preconizado pelo luso-tropicalismo e pelo *determinismo mesológico*, como um dos seus suportes teóricos, só se tem mantido nalguns trabalhos de história pela escassez de estudos comparativos. Essa é, talvez, a sua maior fragilidade, o ter-se assumido como hipótese explicativa de uma realidade exclusiva sem previamente ser testada. Senão repare-se, centrado no espaço colonial britânico, Hyam deu à estampa alguns estudos, durante as décadas de 80

e 90, onde advogou que o estímulo a uma oferta sexual desmedida que despoletava uma sexualidade desregrada, de que eram agentes ativos também os clérigos, fazia parte de uma política imperial de incremento da colonização. Esta evidência luxuriosa, aceite pelo vulgo, era alicerce político-estratégico da colonização no seu aspeto povoador, aculturador e étnico (Hyam, 1986, 1990). Na mesma linha de Hyam, Araceli Barbosa Sánchez publicou um livro intitulado *Sexo y conquista* que reproduz o mesmo tipo de concepções, aplicando-as ao império hispânico (Sánchez, 1994).

Embora não evidenciem uma pretensão de criação concetual, estes estudos advogam posições próximas de um anglo-tropicalismo e de um hispano-tropicalismo, utilizando o mesmo tipo de argumentário do luso-tropicalismo, apenas não os apresentando como realidade exclusiva das respetivas colônias. Não pondo em causa a utilidade dos estudos referidos para refutar a ideia luso-tropicalista da especificidade da colonização portuguesa na questão do relacionamento interétnico, ou melhor, da alteridade lusotópica, é preciso sublinhar que eles padecem do mesmo erro interpretativo quando vinculam a libertinagem consentida a estratégias políticas imperiais, com isso denegando não só a existência de estruturas judiciais eclesiásticas de vigilância e disciplinamento da sociedade, como a importante ação que levaram a cabo. No que diz respeito ao império britânico, basta ler Philippa Levine para o perceber. Na obra *Gender and Empire* publicada em Oxford, a autora não só defende a existência de políticas de controlo da sexualidade, como as filia à política do império. A associação da gente nativa ao sexo como vício e ao desvio sexual, sustenta Levine, tornou o controlo da sexualidade não apenas aceitável, como imperativo (Levine, 2004). Trata-se de uma interpretação verosímil, devidamente fundamentada que, como se pretenderá mostrar de seguida, é a única que se ajusta ao território colonial luso-americano.

## ***Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados. Lisboa de todos os pecados e de quase todos os santos? A importância da história comparativa***

Quando, em 1926, Freyre publicou o poema satírico que intitulou de “Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados”, inaugurou um paradigma interpretativo

<sup>7</sup> Um útil balanço historiográfico sobre o Brasil colonial poder-se-á encontrar em Bethell (1995, p. 163-218). Veja-se ainda Silva (1992).

que defensava certas especificidades da colônia, das quais fazia parte um “catolicismo à brasileira”. O exercício que a seguir se fará pretende demonstrar como no olhar comparativo com a metrópole se esvaem os fundamentos dessa especificidade.

A carta de Simão da Gama de Andrade, datada de 12 de junho de 1555, pedindo ao rei que apaziguasse o bispo com o governador e estes com os moradores da Bahia, notava que era cidade “muito chea de mantimentos mas muito falha de justiça” (DGARQ/TT, Corpo Cronológico, Parte I, mc. 95, n.º 91). Este é apenas um dos variadíssimos exemplos dos problemas que os antístites brasileiros tiveram que enfrentar na colônia brasileira. Também é inegável que até ao século XIX, nesse território, os níveis de ocorrências luxuriosas foram altos. Bastar-se-á tomar como exemplo o estudo de Luís Mott, publicado pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 1982, intitulado *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Centra-se numa devassa realizada em várias freguesias do arcebispado baiano. Das 596 acusações presentes no livro, a significativa maioria (51,3%), correspondente a 306 acusações, dizia respeito àquilo que o autor designa por “imoralidade sexual”<sup>8</sup>. Além destes, outros comportamentos evidenciavam irreligiosidade, cabendo à justiça episcopal corrigi-los, designadamente, o abandono de locais de culto que serviam de currais a animais; a não frequência à missa e aos sacramentos da confissão e eucaristia; jurar falso; usura e outras negociatas imorais; trabalhar nos dias proibidos; proposições heréticas e exercícios mágico-supersticiosos como orações, benzeduras, feitiçarias, uso de poções e quimbanda. Entre os cento e onze baianos acusados de manter esses comportamentos estavam alguns sacerdotes (Mott, 1982, p. 4-10, 48-49).

De acordo com o mesmo autor, os comportamentos luxuriosos tinham uma profusão grande em toda a sociedade, grassando tanto nas elites locais como nos estratos mais baixos e não havendo percentagens que permitam vincular essas condutas ao estado civil ou etnia dos protagonistas.<sup>9</sup> Livres com cativos, pretos com índios, brancos com pardos, etc... Casados com viúvas e solteiras, ou até com outras mulheres casadas. Maridos que tratavam mal as suas esposas por conta de suas amásias (não raro escravas); mulheres que abandonavam seus cônjuges para

melhor folgarem com seus amantes. Esposas que endoideciam com as concubinas de seus esposos suicidando-se ou fugindo mato dentro; outras que consentiam o pecado. Mulheres que abandonavam os seus consortes caindo nas malhas da prostituição e indivíduos que viviam de casas de alcouce. Bígamos, e criaturas costumeiras em relações incestuosas (Mott, 1982, p. 24-36).

Os comportamentos tidos como imorais pela Igreja não se verificavam apenas nos leigos. Neles figuravam também clérigos, como Afonso Belas, expulso de capelão da Santa Casa da Misericórdia da Bahia em 15 de março de 1676, não só por ser ébrio como também pela descompostura das suas palavras (ASCMB, Livro dos Segredos, 195, fl. 1). Mas a Santa Casa teve ainda que se confrontar com outro tipo de imoralidade. Nos inícios da década de 20 do século XVIII, o recolhimento dessa irmandade estava de tal forma minado pela luxúria clerical que a Mesa despediu todos os sacerdotes que aí laboravam. No decurso do ano de 1721, expulsou o padre Filipe Rodrigues pelo fato de ser “perturbador da honra e honestidade das donzelas do recolhimento [...] que sendo sacerdote e devendo como tal dar bom exemplo aos seculares, tanto pello contrario obrava, que com o seu mau procedimento e depravação de animo expunha, a perigo grave, o credito e honra do dito recolhimento”. Em 2 de fevereiro de 1722, expulsou Miguel Francisco Soares, capelão do coro, por ser “perturbador das moças do recolhimento, enamorado, mandando-lhes escritos e outras sercunstancias escandalosas contra o serviço de Deos”. Por fim, no mês seguinte, a 3 de março, expulsou o padre Inácio Moreira pelos mesmos motivos (ASCMB, Livro dos Segredos, 195, fl. 64-65v.º).

No ano seguinte, D. João V expediu uma carta para o vice-rei Vasco de Menezes, onde alertava para o facto do clero baiano, em vez de “atalhar com o seu exemplo a desenvoltura dos seculares, contribuía com os seus excessos para o aumento dos “escandalosos vícios” (Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Carta de D. João V, II, 3, 4, 5, 60).

Voltando ao estudo de Mott, não obstante as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* previssem duras penas para os sacerdotes luxuriosos, dos 14 que exerciam o seu ministério na comarca de S. Jorge dos Ilhéus em 1813, seis foram acusados de condutas pecaminosas, não

<sup>8</sup> O trabalho denota alguns problemas que devem ser inseridos no contexto e no tempo em que ele foi produzido, os quais não importa aqui arguir. Mas, 32 anos depois, continua a ser o estudo mais completo que, neste domínio, sobre a Bahia foi escrito, o que se deve, em parte, à inexistência de um espólio documental possibilitador de outras abordagens. Comprovei, *in loco*, esta escassez documental, nomeadamente quando realizei uma missão de pesquisa na Bahia em 2015, deslocando-me ao Arquivo da Cúria, onde nada encontrei. Porém, de acordo com o estudo de Ana Silva e Jussara Borges, há indícios da existência de fundos documentais secretos no quadro da orgânica de determinados arquivos religiosos de Salvador da Bahia cuja leitura é interdita. Veja-se Silva e Borges (2009).

<sup>9</sup> Essa realidade está relacionada com a resolução que em 17 de fevereiro de 1726 a Misericórdia da Bahia tomou em criar uma roda de enjeitados no hospital da Santa Casa não apenas por ser alto o índice de bebês abandonados, certamente por questões de ilegitimidade, mas também porque eram deixados barbaramente nas ruas onde a sua vida perigava: “[...] tinha havido nesta cidade susseços lastimosos na exposição dos meninos enjeitados que as emgratas e desamorosas crias demetião de sy condenando-os a vários lugares emmundos com a sombra da noite onde talvez coando amanhecia o dia se achavão mortos alguns e outros devorados por cachorros e outros animais com lastimoso sentimento da piedade catholica por se perderem aquellas [...]”. Ver ASCMB, Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834, A-13, fl. 145).



apenas de amizade ilícita esporádica, como de vida marital, havendo filhos de algumas dessas relações.<sup>10</sup> Vigários, minoristas e sacristães, todos evidenciavam incontinência, registrando-se inclusive uma situação de solicitação em confissão, matéria do foro jurisdicional da Inquisição (Mott, 1982, p.16-23).

Desde há muito que a luxúria clerical tida como heresia (*solicitatio ad turpia e peccado nefando* de sodomia) estava presente na Bahia. Recuar-se-á, um pouco, no tempo, para o demonstrar. Logo em 20 de agosto de 1591, durante a primeira visita do Santo Ofício à colônia brasileira, o cónego Jácome de Queirós, de 46 anos de idade, aproveitou o tempo da graça para se apresentar ao visitador. Declarava-se arrependido por ter tido práticas de fornicação e sodomia com uma moça mameluca, de seis ou sete anos de idade, escrava de uma prostituta, e com outra moça da mesma idade, igualmente escrava, chamada Esperança (Vainfas, 1997b, p. 102-103).

Em 11 de março de 1687, chegava à Inquisição de Lisboa uma carta de S. Salvador da Bahia, redigida pelo comissário frei Domingos das Chagas, com formalização de denúncia do padre Luís de Sousa, jesuíta, contra o franciscano frei Manuel, o Babo de alcunha, por ter solicitado Úrsula da Fonseca, de 27 anos, pedindo-lhe licença para ir a sua casa (DGARQ/TT, IL, CS, n.º749, fl.402-421).

Em 10 de julho de 1691, foi efetuada nova denúncia, agora pela mão de frei Pedro Coelho, contra frei Francisco de S. Paio, carmelita, assistente nas fazendas do Sertão da Bahia. Acusava-o de ter solicitado Helena Gonçalves e um homem chamado Teodósio (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 752, fl. 433). Anos depois, em 20 de julho de 1710, o comissário da Bahia acusava outro carmelita. Frei Baltasar de Figueiredo, morador no convento da mesma cidade, teria solicitado, na igreja de Nossa Senhora da Conceição, Prudência Rodrigues dos Inocentes, filha de Jacinto Aguirre, casada com um mercador, moradora na freguesia de Além do Carmo. Terá usado palavras luxuriosas, acariciando-lhe os peitos. Constava ainda do depoimento dos inquiridos, um sapateiro, um serralheiro e um padre, que o carmelita

*[...] sempre assiste fora do convento em hua fazenda que tem distante desta cidade e só alguas vezes nas festas do convento e Quaresmas vem ao convento, e na dita fazenda aonde assiste consta e he publico que tem hua mulher com quem he notado que vive em concubinato há muitos annos e dizem que tem filhos*

*della [...]. E na dita fazenda aonde assiste tem duas mulheres irmans com hua das quais he notado de que anda concubinado [...]* (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 761, fl. 363-391).

Não raro as denúncias surgiam apenas quando os solicitantes já exerciam o seu ministério noutra paróquia ou capitania. São situações em que se percebe que as solicitadas aguentavam os escrúpulos das suas consciências e apenas contavam o sucedido a outro confessor quando se sentiam seguras pela distância a que estavam do solicitante. Fá-lo-iam, desta forma, por receio de represálias e, até, pela natureza recôndita do crime, que colocava dificuldades de prova a quem o acusava. Insere-se neste contexto a acusação efetuada em 16 de agosto de 1742 contra o padre João Álvares, por alegadamente ter solicitado Josefa Francisca, casada, moradora em S. Salvador da Bahia. A penitente apenas delatou o sucedido quando o sacerdote já era coadjutor na igreja da Candelária, na distante cidade do Rio de Janeiro. Descarregou a sua consciência a outro confessor, o qual remeteu o caso ao comissário inquisitorial que o fez saber ao Santo Ofício lisbonense (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 766, fl. 249).

Situação idêntica revela a denúncia do padre António Dantas Pereira ao comissário do Santo Ofício da Bahia contra o missionário franciscano frei Jorge das Entradas. Estando em missão na Bahia, na companhia de outro franciscano, ambos provenientes da Índia, celebrou missa a convite do arcebispo D. Frei Manuel da Ressurreição, finda a qual administrou o sacramento da penitência a algumas mulheres, entre elas Bárbara da Silva, solteira, pedindo-lhe que lhe mostrasse os peitos. Era filha do capitão de infantaria José de Moraes e moradora na freguesia de S. Pedro e tinha então 13 ou 14 anos. Na ocasião desta acusação, em 29 de dezembro de 1705, já Bárbara tinha 40 anos (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 761, fl. 393-407).

Neste contexto, outros casos devem ser referidos. João da Trindade, religioso carmelita na cidade da Bahia, e aí lente de Teologia, foi denunciado três vezes entre 1702 e 1706. De uma delas foi autor Inácio Sousa Brandão, vigário da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia. As restantes foram feitas pelas próprias solicitadas (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 115-118v.º, 185-190, 213). Viria a aparecer uma quarta denúncia por alegadas solicitações, em Torres Novas, na metrópole. A vítima era Brízida Pereira, viúva de 27 anos de idade: “[...] resultou vir o ditto padre a ter trato com ella depoente quazi de

<sup>10</sup> As denúncias registadas na série inquisitorial “Cadernos dos Solicitantes” também relatam casos de concubinato clerical (não pertencentes à esfera jurisdicional da Inquisição), com existência de filhos. Um deles foi denunciado ao comissário da Bahia, em 26 de maio de 1705, pelo padre Francisco Ribeiro. Acusava o padre António Cordeiro, sacerdote do hábito de S. Pedro, capelão da capela de N. Senhora das Brosas, por ter solicitado há cinco anos atrás Inês Gomes, casada, de 20 anos de idade, moradora na freguesia de Nossa Senhora da Purificação da cidade da Bahia. Constava ainda que andava amancebado com uma mulher casada: “[...] chamada Anna Freire, e o marido della chamado Joseph dos Santos fora para a India [...] de cujo concubinato tem hum filho e hua filha” (DGARQ/TT, IL, CS, n.º761, fl.487-526).

hum anno tendo com ella todos os actos carnaes que quis [...]” (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 758, fl. 320-333v.º).

A propósito deste caso, uma das testemunhas, Gaspar Vieira da Costa, homem nobre, da freguesia de Santa Maria da vila de Torres Novas, disse o seguinte:

*[...] certo dia o padre mandou o homem da solicitada levar uma carta para fora do lugar onde morava “com industria e maldade, e assim que despedio ao dito Fernando Domingues com a dita carta se foi a dita serrada [onde ela tinha uma casa] aonde estava a mulher do dito Fernando Domingues Brizida Pereira e com ella se meteo na dita caza e se fechou, e neste mesmo tempo esquecendo-lhe ao dito Fernando Domingues certa couza se tornou de caminho a dita sua caza a buscar o que lhe tinha esquecido e batendo a porta da dita sua caza que tinha na dita serrada pella achar ferrei, digo, fechada por dentro e vendo que ninguém lhe falava se foi ao telhado da dita caza pera se lançar abaxo e neste mesmo tempo vio o dito Fernando Domingues que a dita sua mulher estava com o ditto relligioso fechados e querendo fazer a sua obrigação não fes pello dito relligioso e sua mulher lhe fugirem de que rezultou a dita Brizida Pereira hir pera o lugar do Alqueidão donde esteve alguns tempos athe que com effeito acabarão com o dito Fernando Domingues a tornar-se asseitar e recolher [...] (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 758, fl. 333v.º-334).*

Não obstante o ambiente recôndito em que ocorria o delicto, não havendo, em regra, testemunhas oculares, as solicitadas costumavam descarregar a sua consciência com outros confessores que acabavam por obrigá-las a fazê-lo saber à Inquisição. D. Luisa de Almeida Daria, por exemplo, casada com um soldado e filha do licenciado João de Almeida Teles e Minaia, foi obrigada pelo seu confessor a denunciar em 23 de outubro de 1702 o dominicano frei Francisco Soeiro, assistente na Bahia, após lhe ter contado em confissão que quando ela era ainda solteira e donzela o dominicano a solicitara na igreja de N. Senhora da Ajuda com palavras amorosas e tocamentos desonestos enquanto fingiam confissão (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 203-204v.º).

Quando a penitente solicitada se mantinha irreduzível perante a negação da absolvição enquanto não expusesse o caso aos agentes inquisitoriais, por temer represálias do solicitante ou manchar publicamente a sua honra, os próprios confessores, zelosos do seu officio, com permissão da penitente ou sem ela, remetiam o caso à Inquisição de Lisboa. Assim agiu, entre outros, o padre Francisco Ferreira Pimenta, sacerdote do hábito de S. Pedro. Em nome de Maria Carvalho, preta, casada com

um pardo forro, escrava de Maria Carvalho, moradora na freguesia de S. Tiago de Perogassú, cidade da Bahia, denunciou em 18 de julho de 1702 o franciscano frei Luís Batista, por tê-la solicitado no confissão (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 207).

Recuando um pouco no tempo, até aos finais da década de 90 do século XVII, aparecem três denúncias contra solicitantes que importa também referir. Foram efetuadas por D. João Franco de Oliveira, arcebispo da Bahia (1692-1701). Em 12 de março de 1697, redigiu missiva, em nome de Sebastiana da Gama, de alcunha a judia, mulher que havia sido pública desonesta e pecadora e que se havia retratado, professando, ao tempo da denúncia, como 3ª da ordem de S. Francisco e morando na freguesia da Sé. De acordo com a acusação, frei Jorge das Entradas, missionário do Varatojo, tê-la-ia solicitado (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 756, fl. 364-383v.º). No ano seguinte, a 16 de novembro de 1698, o arcebispo, com licença de Antónia Pereira, moça casada, de 26 anos de idade, denunciara o jesuíta Miguel Cardoso, natural de Luanda, Angola. Tratava-se de uma denúncia extemporânea já que, nesta altura, o acusado já era morador no Rio de Janeiro (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 755, fl. 48-64v.º). Pouco tempo depois, em 9 de dezembro do mesmo ano, o prelado baiano voltou a remeter denúncia, agora em nome de Teodósia Barbosa, casada, de 46 anos, alegando que fora solicitada por Mateus de Moura, religioso da Companhia de Jesus e então reitor do colégio da mesma religião no Rio de Janeiro. Pelo que consta do escrito, estando a mulher doente, num tempo em que ele professava em Salvador, chamou-o a casa a fim de lhe administrar o sacramento da penitência, ocasião que ele aproveitou para solicitar (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 755, fl. 200-215).

Era comum os agentes da justiça episcopal, mesmo não sendo comissários da Inquisição, cooperarem com esse tribunal. Não só lhe remetiam os casos de heresia apurados nas visitas pastorais que, por delegação dos antístites, realizavam, como lhe davam a conhecer delitos detectados por outras vias (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 746, fl. 324-392v.º). Na cúspide do Juízo Eclesiástico, os próprios bispos e arcebispos foram rostos ativos dessa cumplicidade desde o estabelecimento do *Tribunal da Fé*. Alguns dos primeiros processos que a Inquisição instaurou contra solicitantes, numa época em que não possuía ainda jurisdição privativa sobre a matéria, contaram com a colaboração do poder episcopal (Gouveia, 2011, p. 97-124).

Principais responsáveis pela instrução, catequização e vigilância das condutas morais da cristandade, coadjuvados por párocos, confessores, missionários, pregadores e visitantes, a sua colaboração foi essencial. A rede de estruturas e o conjunto de oficiais judiciais episcopais e arquiépiscopais foram de uma enorme valia na deteção

de heresias, sobretudo na imensidão territorial da colônia brasileira, onde a presença do Santo Ofício era mais débil (Gouveia, 2013a).

É preciso notar, neste contexto, que a cumplicidade de alguns prelados com a Inquisição era induzida pelo facto de alguns deles manterem relações próximas e de dependência com os inquisidores-gerais e outros agentes do Tribunal, ou terem já prestado serviço nesse órgão judicial, enquanto inquisidores e deputados do Conselho Geral. Segundo José Pedro Paiva, dos 141 bispos que entre 1536 e 1750 assumiram as mitras do Reino, 68 (48%) saíram das fileiras da Inquisição e em alguns períodos esse contingente era a maioria, padrão bem distinto de outros territórios onde existiram inquisições modernas (Paiva, 2006, p. 428-429, 485-486, 577-596).

O costume de prover nas dioceses do Brasil indivíduos oriundos dos quadros do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição iniciou-se durante o reinado de D. Filipe III. O primeiro foi o lamecense D. Marcos Teixeira. Quando em 1621 foi eleito para a diocese da Bahia, já tinha sido protonotário apostólico, deputado do Conselho Geral (1592) e inquisidor de Évora (1617). Acrescia-lhe a experiência inquisitorial na colônia brasileira, já que, na altura em que servia a Inquisição eborense fora designado visitador do Santo Ofício (Paiva, 2006, p. 414, 428; Paiva, 2011, p. 139-260; Farinha, 1990, p. 307, 330). Nessa qualidade rumou para o Brasil em 1618, nela se tendo mantido até praticamente à sua nomeação para a mitra baiana, sabendo-se que em 1620 ainda inquiria em nome do *Tribunal da Fé*, nesse território (Boschi, 1998b; DGARQ/TT, IL, liv. 784, “Denúncias da Bahia”). O cruzamento de carreiras entre as mitras e a Inquisição, uma espécie de *ubiquidade de funções*, para utilizar uma expressão de Francisco Bethencourt, fazia com que os titulares tivessem um conhecimento profundo de ambas as instâncias, o que ajuda a explicar a sua solicitude em ordenar o envio de extratos das devassas das visitas pastorais para o Santo Ofício<sup>11</sup>. É neste contexto que devem ser inseridas as três denúncias anteriormente referidas, efetuadas por D. João Franco de Oliveira, pois o arcebispo foi um desses indivíduos que, antes de assumir o governo arquiocesano, já havia servido oficialmente à Inquisição.

Não foi, porém, o único. Décadas antes, no tempo em que a Bahia ainda não era metrópole primaz do Brasil, o seu homólogo D. Pedro da Silva Sampaio, que já tinha sido Inquisidor de Lisboa antes de ocupar a mitra baiana, procedeu da mesma forma. Tendo apurado um caso de

sodomia, no decurso da devassa de uma visita pastoral efetuada na sua diocese no ano de 1640, interrogou o acusado. Tomou para escrivão o arcediogo e usou a praxe e a linguagem do Santo Ofício, que tão bem conhecia, nomeadamente no tocante ao segredo, e remeteu o resultado dos interrogatórios para esse tribunal. A cópia dos autos foi exarada em 7 de julho de 1645 (DGARQ/TT, IL, CN, n.º 135, fl. 337). Na mesma época, o mesmo bispo, depois de ter procedido a averiguações sobre um sodomita, interrogando várias testemunhas pelos referimentos e utilizando testemunhas ratificantes, isto é, utilizando o estilo inquisitorial, encaminhou os autos para o *Tribunal da Fé* (DGARQ/TT, IL, CN, n.º 135, fl. 392).

É preciso notar que a cooperação dos que não possuíam currículo inquisitorial também se fez sentir. O arcebispo Sebastião Monteiro da Vide é um desses casos (Feitler, 2011). Dar-se-á um exemplo concreto. Na devassa de uma das visitas pastorais levadas a cabo no arcebispado durante o ano de 1705, saiu denunciado o padre Luís de Sousa Marques, vigário da matriz de S. Gonçalo da vila de Francisco de Sergipe do Conde, pela prática de vários delitos, entre os quais o de solicitação. Instaurou-se-lhe um processo no Auditório Eclesiástico, tendo sido testemunhas Joana de Matos, crioula forra; Maria Carvalha, mestiça forra; Leonor, preta escrava; Joana de Matos, preta escrava; Micaela dos Anjos, parda forra; e Custódia, mulata forra. O réu foi sentenciado: “[...] teve sentença segundo julgarão os menistros da Rellação e ao despois alguns mezes de suspensão do beneficio [...]” (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 209). Findo o processo, o arcebispo fez saber ao tribunal inquisitorial que o réu condenado também havia sido acusado de solicitação, o qual, nesse seguimento, ordenou ao cónego Gaspar Marques Vieira, comissário, o seguinte:

*[...] faça tresladar de huns autos que estão em poder do escrivão do Auditório Eclesiástico, Tristão da Cunha de Aguiar, processados contra o padre Luis de Souza Marques vigario da matriz de S. Gonçalo da villa de São Francisco o que delles constar acerca de se dizer que o dito padre solicitava na confissão para remeter ao Tribunal da Santa Inquisição [...] (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 237).*

O cónego anuiu ao pedido e enviou o solicitado pouco tempo depois (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 238-246). Do que nele constava merece referência o depoimento de Micaela:

<sup>11</sup> No que diz respeito aos bispos cooperantes em matéria de delitos de luxúria heresiaca, foi possível chegar a essa conclusão cruzando o nome dos visitadores que remeteram denúncias ao Tribunal com uma listagem de todos os bispos oriundos da Inquisição, constante num dos apêndices do seguinte estudo: Paiva (2006, p. 428-429; 485-486; 577-596). Cruzei também o referido elenco de nomes com a listagem de deputados do Conselho Geral e inquisidores que consta na obra seguinte: Farinha (1990, p. 305-314). Esta colaboração não era, neste período, algo de novo, mas antes a manutenção de uma praxe já verificada no século XVI (Paiva, 2011, p. 41, 304-306; 323; Bethencourt, 1984).

[...] sendo donzella se confessara com o padre vigario Luis de Souza Marques e elle fingindo lhe dera hum vagado se retirara para a saachristia chamando-a, e que no dito lugar tornando-se a por a seus pez e dizer a confissão a solicitara com grande força, dizendo-lhe que lhe daria cordões de ouro e argollas d'ouro, ao que ella rezistio dizendo-lhe o não queria por ser sacerdote [...] (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 240).

O caso seria arquivado. O motivo era comum a tantos outros arquivados na série *Cadernos dos Solicitantes*: a descredibilização das testemunhas com base em percepções negativas de índole racial (Gouveia, 2017), algo que, por si só, bastaria para minar as concepções luso-tropicalistas. António Luís, português, de 50 anos de idade, senhor de um barco que navegava na vila de S. Francisco, foi um dos inquiridos. Disse: “elles mesmos dizem que o dito vigario solicita mulheres na confissão, ao que elle nunca deu credito por ouvir nomear negras e mulatas” (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 759, fl. 242).

Contar com o trabalho dos agentes da cúpula do juízo eclesiástico, da rede paroquial de sacerdotes e dos membros das congregações religiosas, no reencaminhamento de denúncias e na divulgação por entre os ministros eclesiásticos do que competia remeter para o Santo Officio, ajuda a explicar o trabalho complementar, mas fundamental, que estes agentes periféricos acresciam ao *Tribunal da Fé*. A estratégia de provimento de cargos da cúpula das instâncias do governo das dioceses em indivíduos com um passado ligado à Inquisição compaginou-se também com o recrutamento de alguns deles para o comissariado. Não era evidentemente o caso dos bispos, mas foi essencialmente o que aconteceu com provisores, vigários-gerais, vigários da vara e outros, que, em períodos específicos, detiveram as rédeas do governo das dioceses (Rodrigues, 2007, p. 35-40).

Isso é perceptível, a título de exemplo, na denúncia exarada em 22 de novembro de 1705 contra o padre Martinho Freire Palhares, sacerdote do hábito de S. Pedro, por ter solicitado, na capela de S. João de Moribeca, Clara de Macedo, mulher parda, solteira, de 40 anos de idade, moradora em Muruçú, freguesia de N. Senhora da Purificação de Sergipe do Conde, arcebispado da Bahia (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 761, fl. 264-299). O comissário inquisitorial encarregue das inquirições da praxe foi o doutor João Calmon, cónego, mestre-escola e chantre da Sé, juiz dos resíduos e casamentos, prior da Ordem Terceira de N. Senhora do Carmo e desembargador da Relação

Eclesiástica. Serviu a Inquisição, nessa qualidade, durante os 36 anos compreendidos entre os anos de 1701 e 1737<sup>12</sup>.

Não era menos importante a colaboração de vigários cuja existência se destinava a agilizar a administração da justiça e melhor governo dos arcebispados e bispados portugueses e brasileiros, designados de distintas formas consoantes as dioceses: arciprestes, vigários da vara, vigários forâneos e vigários pedâneos. As vigairarias da vara ou arciprestados eram unidades administrativas e judiciais subdiocesanas, que se prestavam, sobretudo, ao exercício de algumas competências delegadas pelo bispo (Paiva, 2000a; Paiva, 2016; Rodrigues, 2015). A existência de arciprestes nas áreas mais extensas e populosas representava uma descentralização das competências dos órgãos judiciais diocesanos (Muniz, 2011a, p. 7-9; Pires, 2008, p. 117). Pelas razões referidas, na metrópole, espaço insular e território ultramarino, foram agentes judiciais eclesiásticos cuja colaboração com o Santo Officio se revelou importante, dela existindo bastantes evidências documentais (Gouveia, 2015a).

Além da cooperação descrita, a Inquisição pôde contar também com os missionários, indivíduos à margem dos equilíbrios/desequilíbrios do poder local, cujo contato esporádico com as populações lhes permitia apurar delitos que em regra faziam chegar ao conhecimento do Santo Officio. O célebre jesuíta Gabriel Malagrida foi um dos que, passando em missão por Salvador da Bahia, ouviu uma penitente em confissão que lhe relatou um caso de solicitação. Em 24 de dezembro de 1740, a seu rogo, ela contou o caso ao comissário inquisitorial que o deu a conhecer à Inquisição de Lisboa. Nele era acusado o padre Filipe Franco de Góis, coadjutor da freguesia de Vila Real de Nossa Senhora da Abadia (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 766, fl. 7-8v.º).

Nem todos os missionários, contudo, evidenciavam um comportamento irrepreensível. Frei Ancelmo Andorne, natural de Piemonte, missionário da missão dos barbadinhos italianos, foi um deles. Vivia a 6 léguas do Rio de S. Francisco, confinante com as fazendas da religião N. Sra. do Monte do Carmo, e foi acusado em 15 de setembro de 1742 por: “[...] a algumas escravas das ditas nossas fazendas as persuadia a confessar-se depois de estarem a seos pés palpando-lhes os peitos e ainda se encaminhava com as mãos as verendas das dittas [...]” (DGARQ/TT, IL, CS, n.º 765, fl. 283). Aos casos como este somavam-se aqueles em que os religiosos pediam licença de mobilidade aos seus superiores, ou simplesmente fugiam de seus cenóbios, para se entregarem às práticas

<sup>12</sup> Sobre estes e outros cargos que ocupou, nomeadamente o de protonotário apostólico e comissário da Bula da Santa Cruzada, veja-se Mott, 2010b, p.62. Um deles, também mencionado por Russel-Wood, 1981, foi o de provedor da Misericórdia da Bahia (ASCMB, Livro de Acórdãos da Mesa e Junta [1645-1834], A-13, fl. 155v.º). Existem outros casos de provedores que eram desembargadores da Relação Eclesiástica e simultaneamente comissários do Santo Officio na Bahia. Veja-se o do cónego Doutor António Rodrigues de Lima que exercia esses ofícios cumulativamente em 1724, ASCMB, Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834, A-13, fl. 139).



mundanas. Assim procedeu o carmelita frei Paulo de Santa Clara, da província da Bahia, morador em Tapinhuacamba, comarca do Serro Frio da capitania de Minas. Foi acusado na devassa da visita pastoral, efetuada em 1734, por ter em casa duas negras, uma solteira e outra casada, e andar com um mulatinho a cavalo que se dizia ser seu filho, tendo o Auditório Eclesiástico de Mariana conhecido o caso e procedido em conformidade (AEM, Devassas de Mariana, 1734, 2.º livro).

Os casos referidos permitem concluir que na colónia brasileira existiam mecanismos e agentes judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento, os quais evidenciaram uma ação importante no combate à luxúria heresiarca e não heresiarca, agindo em consonância com o normativo católico vigente. Que isso não aconteceu apenas na colónia, antes se verificando da mesma forma na metrópole, onde os índices de luxúria também eram altos, fica patente nas Tabelas 1 e 2.

Alvo de interpretações e análises mais abrangentes noutros estudos (Gouveia, 2013b, 2014, p. 822-860, 2015a, p. 299-417), os dados constantes nestas tabelas servem, aqui, apenas o propósito de comparar em sincronia (Tabela 1) e diacronia (Tabela 2) os resultados da ação empreendida pelos mecanismos judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento existentes no Atlântico Português no campo da luxúria clerical. Deles se conclui, em síntese, que, ao contrário da ideia veiculada pelo paradigma luso-tropicalista e de outras teorias nele forjadas, na metrópole e na colónia existiam estruturas vocacionadas para a vigilância e disciplinamento da luxúria clerical heresiarca e não heresiarca; a sua ação, que, principiologicamente, representava uma tentativa de conformação da sociedade aos preceitos tridentinos, ficou marcada não pela tolerância das práticas luxuriosas, mas sim por uma determinação em conhecê-las, reprimi-las e erradicá-las; apesar de menos efetivas no Brasil, o que se justifica pelo maior desequilíbrio entre os meios físicos e humanos e a extensão superlativa do território, essas estruturas foram atuantes desenvolvendo uma ação não despendida; se o nível de delinquência clerical era alto na colónia, não menos o era na metrópole, verificando-se, pelos quadros apresentados, que num e noutro territórios era maioritariamente pela luxúria que o clero delinquia.

Sabe-se que muitos dos esforços, de forma conjunta ou individual, por parte da justiça inquisitorial e episcopal, não passavam do âmbito escrito do conteúdo dos interrogatórios, das várias diligências, das denúncias e até dos processos. Mas há, também, indícios do inverso, como a carta que o vigário da vara de Ouro Preto redigiu no

dia 6 de novembro de 1746, após ter prendido um pároco, onde fazia a aplicação do rigor da justiça terrena, a saber:

*[...] E se se fizer pouco caso dos facinorosos não os castigando acharemos que ao Rey serve de desprezo a sua brandura, a ley de injuria a sua pouca observância e ao povo de castigo a dissimulação delle e della e pelo contrario castigando-se os delinquentes resplandesse no Rey a severidade com que he respeitado, florece na ley a justiça com que he venerada e salva-se o povo que he o rebanho daquelle real pastor quando serve, que todas as leis contra os delitos são para elle de goarda e na verdade passa de justo a justíssimo, porque se o temor de Deos não prohibe ao culpado o tropeço do crime ao menos lhe sirva de freyo a severidade e observância do estatuto [...]* (AEM, Processo de Juízo do padre Inácio Correia de Sá, 1746, Ouro Preto, pasta 4516, fl. 14v.º).

Também é verosímil que vários clérigos luxuriosos tenham escapado à ação de vigilância e disciplinamento empreendida pelas instituições judiciais com jurisdição sobre essa matéria. Contudo, os espólios documentais existentes indicam não só que existiam mecanismos e agentes de vigilância nas duas margens do Atlântico, com uma natureza e objectivos iguais e abrangentes, mas também que o seu raio de ação surtiu algum impacto, pelo facto de serem residuais os casos de reincidência daqueles que foram acusados e processados. Acresce que alguns desses casos de relapsia evidenciam que, ao invés de ser tolerantes, ou complacentes, as instituições judiciais mostravam-se rigorosas. Foi o que aconteceu ao padre Pedro da Costa, de S. João del Rei, acusado ao Auditório Eclesiástico do Rio de Janeiro em *segundo lapso*, isto é, apanhado uma segunda vez em amancebamento com Rosa de Moura, preta forra. Foi condenado a 4 anos de degredo para Benguela e à suspensão das ordens sacerdotais. Estava ainda obrigado a sair da vila onde cometeu o delito no prazo de 15 dias e da capitania de Minas no termo de um ano (AEM, Devassas de Mariana, 1730-31, 3.º livro). Este caso evidencia não apenas que a justiça episcopal foi expedita e intransigente, mas, ainda, que a política de degredo, também verificada na Inquisição, elegia vários destinos, consoante as circunstâncias e a gravidade dos casos.<sup>13</sup>

Não obstante possa ter existido, pontualmente, uma instrumentalização dos degredos com o intuito de povoar zonas ermas ou aproveitar a força braçal para as galés, a verdade é que o degredo mais comumente

<sup>13</sup> O mesmo já foi dito por Paiva (2002, p. 218-219) para os réus degredados por bruxaria e práticas mágico-supersticiosas.

**Tabela 1.** Número de clérigos acusados e processados por solicitação e sodomia nos tribunais inquisitoriais do reino português (1640-1750)\*.  
**Table 1.** Number of clergymen accused and prosecuted by solicitation and sodomy in the inquisitorial courts of the Portuguese kingdom (1640-1750).

Tribunal	Circunscrição eclesiástica		Delito de solicitação		Delito de sodomia**	
			Acus.	Proc.	Acus.	Proc.
			N.º	N.º	N.º	N.º
Inquisição de Lisboa	Arcebisado	Lisboa	461	101	95	23
		Bahia	36	2	1	---
	Dioceses	Guarda	96	15	6	1
		Leiria	77	8	9	1
		Angra	145	10	1	1
		Funchal	45	2	1	---
		Rio de Janeiro	35	11	---	1
		Mariana	---	---	---	1
		Olinda/Pernambuco	28	5	---	---
		Maranhão	10	1	---	1
		Pará	5	---	---	---
		Cabo Verde	---	1	---	1
	Nulius diocesis	Prelazia de Tomar	13	4	5	2
	Outros territórios***		---	2	6	1
Não se sabe		32	---	---	---	
Total		983	162	124	33	
Inquisição de Coimbra	Arcebisado	Braga	189	33	35	1
		Coimbra	201	17	49	5
	Dioceses	Porto	169	10	50	2
		Viseu	95	12	13	---
		Lamego	88	10	9	---
		Miranda	47	4	---	---
	Não se sabe		100	---	---	---
Total		889	86	156	8	
Inquisição de Évora	Arcebisado	Évora	350	6	35	2
		Algarve	118	5	3	---
	Dioceses	Portalegre	47	---	6	---
		Elvas	37	1	2	---
	Nulius diocesis	Priorado do Crato	16	---	---	---
	Não se sabe		18	---	---	---
Total		586	12	46	2	
Não se sabe		---	---	4	---	
Total geral		2458	260	330	43	

Notas: (\*) A unidade que vale neste quadro é a da circunscrição eclesiástica e não da circunscrição inquisitorial. O objetivo é perspetivar o número de acusações e processos pelo local de origem do delito e não pelo tribunal para onde foram enviados e instruídos. (\*\*) Cumpre referir que os dados referentes à sodomia no espaço sobre jurisdição da Inquisição lisboeta, aqui apresentados, não abrangem a totalidade do período que constitui a base deste estudo, devido ao enorme volume de cadernos relativos às denúncias e ao facto de eles não conterem apenas documentos referentes a clérigos, o que implicaria uma leitura sistemática e respetiva triagem, difícil de concretizar face ao tempo disponível para a investigação. O facto de só ser possível aceder à documentação por via digital, através de um site lento e nem sempre em funcionamento, constitui também um obstáculo à celeridade da consulta. (\*\*\*) Denúncias provenientes de locais não sujeitos à jurisdição do Tribunal de Lisboa mas para ele expedidas.

Fontes: DGARQ/TT, IL, CS, liv. n.º 745-766, 768, 772; DGARQ/TT, IE, CS, liv. n.º 566-583; DGARQ/TT, IC, CS, liv. n.º 625-644, 692, 725, 729, 730; DGARQ/TT, IL, CN, liv. n.º 135; 136; DGARQ/TT, IE, CN, liv. n.º 154; 155; 156; DGARQ/TT, IC, CN, liv. n.º 265; 266; 267; 268; 269; 270; 683 (Sobre os processos de solicitação e sodomia consultados, veja-se a seção de "Fontes primárias" no final deste estudo).

**Tabela 2.** Comparação diacrónica entre o número de clérigos denunciados nas devassas das visitas pastorais efetuadas no bispado de Coimbra e na capitania de Minas.

**Table 2.** Diachronic comparison between the number of clerics denounced in the *devassas* of the pastoral visits made in the bishopric of Coimbra and in the captaincy of Minas Gerais.

Território/circunscrição administrativa	N.º denúncias por delitos de luxúria		N.º denúncias por outros delitos		Total de denúncias contra clérigos
	N.º	%	N.º	%	
Bispado de Coimbra (1640-1750)	4326	66,8	2148	33,2	6474
Cap. Minas (1721-1750)	187	64,3	104	35,7	291
<b>Total</b>	<b>4513</b>	<b>66,7</b>	<b>2252</b>	<b>33,3</b>	<b>6765</b>

Fontes: AUC, Devassas da cidade de Coimbra, liv. 12 a 38; AUC, Devassas do arceidiagado de Penela, liv. 1 a 62; AUC, Devassas do arceidiagado de Seia, liv. 1 a 67; AUC – Devassas do arceidiagado do Vouga, liv. 1 a 91; AEM, Devassas, 1721-1750.

aplicado era o temporário, grande parte das vezes o destino eram os territórios fronteiriços de Miranda do Douro e Castro Marim, no reino, e tratava-se de uma pena dura, não uma benesse, pelo que independentemente do local escolhido não era permitido ao degredado aí permanecer numa vida de delinquência. O Brasil não era, portanto, um destino preferencial. Os fluxos e refluxos dos degredados eram variados. Entre 1640 e 1750 foram apenas seis os clérigos processados por solicitação a quem foi cominado degredo para fora dos limiares do reino. Três deles foram enviados para o Brasil a título temporário (D GARQ/TT, IL, proc.ºs n.ºs 3960; 4805; 7451). Os restantes deveriam cumprir essa pena a título perpétuo: dois tiveram como destino S. Tomé e Príncipe, e o outro foi remetido para Mazagão (D GARQ/TT, IL, proc.ºs n.ºs 3966; 5324; 10056). Quanto aos processos relativos a solicitantes do Brasil, apenas dois obrigaram os réus a cumprir degredo fora da colónia. Ambos foram enviados para o Algarve (D GARQ/TT, IL, proc.ºs n.ºs 8884; 9166-1). Pela sua localização geográfica, constituindo o território mais a sul do reino, na raia fronteiriça, suscetível a ataques corsários e, portanto, região erma onde ninguém queria viver, o Algarve era um dos destinos frequentemente impostos para o degredo. Dos 24 processos contra solicitantes cuja sentença determinou um local específico do reino para o cumprimento do degredo, oito, isto é, 33%, obrigavam a que o mesmo fosse aí cumprido. De fato, a mobilidade intra-atlântica imposta pelas penas de degredo estava prevista tanto nos códigos normativos dos tribunais inquisitoriais quanto nos dos tribunais episcopais com o objetivo de estancar a luxúria heresia e não heresia do clero do reino e do império.

## Notas conclusivas

Procurou-se, neste estudo, uma nova *epistême* para o *lusio-tropicalismo*, arguindo as continuidades e descon-tinuidades dos seus principais fundamentos e propostas, bem como das ideias conexas, através de uma metodologia comparativa de análise de fontes históricas. Poder-se-á concluir que, a partir do ângulo aqui escolhido, respei-tante à análise dos mecanismos judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento da luxúria heresia e não heresia do clero, os paradigmas analítico-interpretativos do *determinismo mesológico* e do *lusio-tropicalismo* não são plausíveis.

O estudo dos comportamentos humanos é com-plexo, deve ser analisado com rigor, e as conclusões que dele decorrem não podem ser senão subjetivas. Contudo, no que à História diz respeito, é importante que esse exercício seja baseado em fontes e executado através da metodologia analítica considerada mais adequada para as analisar. Eis o erro do *lusio-tropicalismo*. Ao procurar sustentar certas peculiaridades da colónia, como o “cato-lismo à brasileira”, a “democracia étnica numa civilização lusio-tropical”, o “cristianismo doméstico”, “a tolerância para com qualquer união de que resultasse o aumento de gente”, entre outras, não procurou testá-las através de um olhar mais abrangente e comparativo, focado não apenas noutros territórios do império português, como também na metrópole e nas colónias de outros impérios.

Apesar de algumas revisões críticas e do surgimen-to de novos trabalhos distanciadores desses postulados, foram perseverando na historiografia alguns argumentos lusio-tropicalistas, nomeadamente os de que a concupis-cência societal seria o resultado do *determinismo mesológico*

e, por consequência, realidade exclusivamente colonial; a correlação entre a permissividade luxuriosa, a escassez e/ou inoperatividade intencional das estruturas de vigilância e disciplinamento social e a não aplicação dos decretos tridentinos no Brasil faria parte da mesma estratégia política imperial destinada a atrair para aí colonos e estimular o incremento populacional; essa forma libertina e tolerada de relacionamento interétnico era uma forma singular de alteridade lusotópica.

Tais argumentos, deliberadamente ou não, partiam do mesmo pressuposto: a inexistência ou complacência dos mecanismos judiciais eclesiásticos de vigilância e disciplinamento. A análise poliédrica aqui efetuada procurou refutá-los, ao demonstrar que, não obstante a maior debilidade de meios na colônia e o regime de tutela da Igreja ao padroado régio, existiram nas duas margens do Atlântico Português estruturas judiciais eclesiásticas, que se mantiveram atuantes e rigorosas, procurando exercer cabalmente a sua jurisdição e conformar a sociedade à moral sexual reafirmada no Concílio de Trento. Ao satirizar o território baiano com o título sugestivo de *Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados*, Freyre inaugurava uma linha de pensamento reducionista. A ideia era discursiva, padecia de substância, mas fez escola. Não haveria, na metrópole, uma Lisboa de todos os pecados e de quase todos os santos? Evidentemente. A luxúria estava na colônia como na metrópole. Igrejas, só uma, com políticas religiosas, estruturas judiciais e quadros normativos não variantes nas várias latitudes da orbe portuguesa.

Quando, logo na centúria de quinhentos, Gabriel Soares de Sousa no seu “Tratado Descritivo do Brasil” afirmara que “são os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam”, inaugurara uma visão não reflexiva sobre a América portuguesa, seguida desde a época das narrativas dos viajantes e de alguns religiosos até à historiografia hodierna, que iria influenciar, no transcorrer dos séculos, grande parte dos olhares lançados sobre esse território. Esquecera-se o tratadista, e tantos quantos o seguiram na sustentação do exclusivismo brasileiro em matéria de luxúria, que esse problema velho no *Novo Mundo* não era novo no *Mundo Velho*.

## Referências

- ABREU, J.C. 1976. O Carácter Nacional e as Origens do Povo Brasileiro (1876). In: *Ensaio e Estudos*, 4.<sup>a</sup> série. Rio de Janeiro/Brasília, Civilização Brasileira/INL, p. 3-24.
- ALDEN, D. 2009. Charles R. Boxer and the Church Militant. In: S. SCHWARTZ; E.L. MYRUP, *O Brasil no Império Marítimo Português*. São Paulo, Editora da Universidade do Sagrado Coração, p. 377-391.
- ALEJANDRE, J. 1995. *El veneno de Dios – La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitación en confesión*. Madrid, Siglo XXI Editores, 243 p.
- ALMEIDA, M.V. 2000. *Um mar cor da terra: “raça”, cultura e política de identidade*. Oeiras, Celta, 255 p.
- ARANHA, G. 1925. *Chanaan*. Rio de Janeiro, Garnier, 5<sup>a</sup> ed., 360 p.
- AZZI, R. 1992. *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília, Rumos, 130 p.
- AZZI, R. 1978. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis, Vozes, 156 p.
- BASTOS, C. 1998. Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre. *Análise Social*, **33**(146-147):415-432.
- BETHELL, L. 1995. *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, vol. XI, 976 p.
- BETHENCOURT, F. 1984. Campo Religioso e Inquisição em Portugal no século XVI. *Estudos Contemporâneos*, **6**: 53-55.
- BLOCH, M. 1928. Pour une Histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse Historique*, **46**:20-21.
- BOCAYUVA, H. 2001. *Erotismo à brasileira: O excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro, Garamond, 144 p.
- BOER, W. 2001. *The conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, Boston, Köln, 368 p.
- BOSCHI, C. 1998a. Ordens Religiosas, Clero Secular e Missionaço no Brasil. In: F. BETHENCOURT; K. CHAUDHURI (org.), *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa, Temas e Debates, vol. 3, p. 294-318.
- BOSCHI, C. 1998b. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: F. BETHENCOURT; K. CHAUDHURI (org.), *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa, Temas e Debates, vol. 2, p. 443-455.
- BOSCHI, C. 1987. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, **7**(14):159-160.
- BOXER, C. 1981 [1962]. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa, Edições 70, 153 p.
- BOXER, C. 1995 [1962]. *The Golden Age of Brazil: Growing Pains of a Colonial Society 1695-1750*. Manchester, Carcanet Press Limited, 443 p.
- BOXER, C. 1963. *Racial relations in the Portuguese Colonial Empire*. London, Oxford University Press, 136 p.
- BRUNEAU, T.C. 1974. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo, Loyola, 442 p.
- BUCKLE, H.T. 1899-1900 [1857]. *Historia da Civilização na Inglaterra*. São Paulo, Typographia da Casa Eclectica, trad. Adolpho J. A. Melchert, vol. 1 e 2, 108 p.
- BURKE, P.; PALLARES-BURKE, M.L. 2008. *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*. Oxfordshire, Peter Lang, 224 p.
- CÁRCEL, R. 1980. *Herejía y sociedad en el siglo XVI – la Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona, Ediciones Península, 348 p.
- CARVALHO, E. 1921. *O Factor Geographico na Política Brasileira*. São Paulo, Monitor Mercantil, 69 p.
- CARVALHO, J.R. de. 2011. As sexualidades. In: J. MATTOSO (ed.), *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa, Temas e Debates, Círculo de Leitores, p. 96-129.
- CASTELO, C. 2011. Uma incursão no luso-tropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, **VI**(Set.):261-280.
- CASTELO, C. 1999. *O modo português de estar no mundo: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto, Edições Afrontamento, 166 p.
- COATES, T. 1993. *Exiles and Orphans: Forced and State-sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1720*. Ann Arbor, University of Minnesota, 478 p.
- COATES, T. 1998. *Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no*



- império português, 1550-1755*. Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, Imprensa Nacional, 345 p.
- COATES, T.; PIERONI, G. 2002. *Castro Marim: Da vila do couto à vila de sal, 1550-1880*. Lisboa, Sá da Costa Editora, 173 p.
- COHEN, D. 2004. Comparative History: Buyer Beware. In: D. COHEN; M. O'CONNOR (org.), *Comparison and History: Europe in Cross-national Perspective*. New York, Routledge, p. 57-69. [https://doi.org/10.4324/9780203312346\\_chapter\\_4](https://doi.org/10.4324/9780203312346_chapter_4)
- DÁVILA, J. 2010. Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. *Desigualdade e Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*. 7(jul./dez.):153-174.
- DIAS, J.S. S. 1960. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, vol. I, p. 93.
- FARINHA, M.C.J.D. 1990. *Os arquivos da Inquisição*. Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Serviço de Publicações e Divulgação, 348 p.
- FEITLER, B. 2014. Quando chegou Trento ao Brasil? In: A.C. GOUVEIA; D.S. BARBOSA; J.P. PAIVA (org.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: Olhares novos*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, p. 157-173.
- FEITLER, B. 2011. Poder episcopal e Inquisição no Brasil: o juízo eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide. In: B. FEITLER; E.S. SOUZA (org.), *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, UNIFESP, p. 85-110.
- FEITLER, B. 2007. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste, 1640-1750*. São Paulo, Alameda, Poebus, 291 p.
- FERRO, M. 1997. *Colonization: A Global History*. London/New York, Routledge, 416 p.
- FRANÇA, A.L.T. 2002. *Santas Normas: o comportamento do clero pernambucano sob a vigilância das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia – 1707*. Recife, PE. Dissertação de mestrado. UFP, 129 p.
- FREYRE, G. 1963. *Novo Mundo nos Trópicos*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, 333 p.
- FREYRE, G. 1961. *O luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*. Lisboa, Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 312 p.
- FREYRE, G. 1953. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 438 p.
- FREYRE, G. 1945. *Brazil: An Interpretation*. New York, Alfred A. Knopf, 212 p.
- FREYRE, G. 1933. *Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt, 517 p.
- FREYRE, G. 1926. Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados. *Revista do Norte*, Recife, [s.n.].
- GOLDSCHMIDT, E.M.R. 1998. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo, Annablume, 206 p.
- GOUVEIA, J.R. 2017. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa. *Mátria Digital*, 5:221-247.
- GOUVEIA, J.R. 2016. Palavras amatórias e poesias luxuriosas: confissão e imoralidade no mundo luso-americano (1640-1750). In: A.F. de ASSIS et al., *Edificar e transgredir: Clero, religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI-XIX)*. Jundiaí, Paco Editorial, p. 425-452.
- GOUVEIA, J.R. 2015a. *A quarta porta do inferno: A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa, Chiado Editora, 601 p.
- GOUVEIA, J.R. 2015b. A Inquisição na apuração do crédito e depuração do descrédito: autóctones, caboclos e reinóis em microscopia no espaço luso-americano (1640-1750). *Revista Ultramares*, 7(1):91-121.
- GOUVEIA, J.R. 2014. Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750. *Análise Social*, 213, XLIX(4):821-860.
- GOUVEIA, J.R. 2013a. Dois galhos, um só tronco, na salvaguarda da “pureza da fé”: a vigilância e disciplinamento da luxúria heresia do clero. In: Y. MATTOS; P.G.M. MUNIZ (org.), *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. São Paulo, Paco Editorial, p. 307-343.
- GOUVEIA, J.R. 2013b. Os ladrões das honras e a repressão das desonras: A ação do Juízo Eclesiástico no Atlântico português (1640-1750). *Revista Ultramares*, 1(4):45-71.
- GOUVEIA, J.R. 2011. *O sagrado e o profano em choque no confessionalário: o delito de solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Viseu, Palimage, 298 p.
- GOUVEIA, J.R. 2010. Sollecitazione in confessionale, Portogallo. In: A. PROSPERI (org), *Dizionario dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. III, p. 1455-1459.
- GOUVEIA, J.R. 2008. A repressão do delito de solicitação pela Inquisição na Diocese do Porto. In: V.O. JORGE; J.M.C. MACEDO (org.), *Crenças, religiões e poderes: Dos indivíduos às sociabilidades*. Porto, Edições Afrontamento, Biblioteca das Ciências Sociais, p. 219-233.
- GRECO, G. 1997. Fra Disciplina e Sacerdozio: Il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento. In: M. ROSA (org.), *Clero e Società nell'Italia moderna*. Roma/Bari, Editori Laterza, p. 45-113.
- HALICZER, S. 1996. *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*. New York/Oxford, Oxford University Press, 267 p.
- HAUPT, H.-G. 2001. Comparative History. In: N.J. SMELSER; P.B. BALTES (org.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam, Elsevier, vol. 4, p. 2397-2403. <https://doi.org/10.1016/B0-08-043076-7/02626-7>
- HAUPT, H.-G.; CROSSICK, G.; KOCKA, J. 1993. La storia comparata. *Passato e Presente*, 28:19-51.
- HILL, A.O.; HILL, J.B.H. 1980. Marc Bloch and Comparative History. *The American Historical Review*, 85(4):828-846. <https://doi.org/10.2307/1868874>
- HOLANDA, S.B. 1995. *Raízes do Brasil*. 26ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 220 p.
- HOORNAERT, E. 1994. *A Igreja no Brasil – colônia (1550-180)*. 3ª ed., São Paulo, Editora Brasiliense, 96 p.
- HOORNAERT, E.; AZZI, R.; GRIJP, K.; BROD, B. 1977. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, vol. 1, 442 p.
- HYAM, R. 1986. Empire and Sexual Opportunity. *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 14(2):34-89. <https://doi.org/10.1080/03086538608582712>
- HYAM, R. 1990. *Empire and Sexuality: The British Experience*. Manchester, Manchester University Press, 234 p.
- LALANDE, A. 1938. *Vocabulaire, Technique et Critique de la Philosophie*. 4ª ed., Paris, Félix Alceu, 975 p.
- LEBRUN, F. 1990. As reformas: devoções comunitárias e piedade indi-

- vidual. In: P. ARIÉS; G. DUBY (org.), *História da vida privada*. Lisboa, Edições Afrontamento, vol. III, p. 78-80.
- LEVINE, P. (coord.). 2004. *Gender and Empire*. New York, Oxford University Press, 300 p.
- LIMA, L. 2011. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do clero no Brasil. In: B. FEITLER; E.S. SOUZA (org.), *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, UNIFESP, p. 147-177.
- LIMA, L. 1990. *A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. São Paulo, SP. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 3 vols., 831 p.
- MATTOS, Y.; MUNIZ, P.G. 2013. *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. Jundiaí, Paco Editorial, 364 p.
- MORA, A. 1994. *Sexualidad y confesión – la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI–XIX)*. Madrid, Alianza Universidad, 402 p.
- MOREIRA, A.; VENÂNCIO, J.C. (org.). 2000. *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão*. Lisboa, Veja, 175 p.
- MOTT, L. 2010a. Sodomia, Portugallo. In: A. PROSPERI (ed.), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. III, p. 1450-1451.
- MOTT, L. 2010b. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador da Bahia, EDUFBA, 293 p. <https://doi.org/10.7476/9788523208905>
- MOTT, L. 1982. *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. S. Salvador da Bahia, Centro de Estudos Baianos, UFBA, 55 p.
- MUNIZ, P.G. 2011a. O tribunal episcopal do bispado do Maranhão: dinâmica processual e jurisdição eclesiástica no século XVIII. In: B. FEITLER; E.S. SOUZA (org.), *A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo, UNIFESP, p. 7-9.
- MUNIZ, P.G.M. 2011b. *Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista*. Niterói, RJ. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, 341 p.
- MURARI, L. 1999. A maneabilidade da natureza: o determinismo mesológico no pensamento brasileiro. In: J.L. GOLDFARB; M.H.M. FERRAZ (org.), *Anais do VII seminário nacional de história da ciência e da tecnologia*. São Paulo, Imprensa Oficial SP, EDUSP, Editora UNESP, p. 307-311.
- NAXARA, M.R.C. 2004. *Cientificismo & sensibilidade romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*. Brasília, UnB, 327 p.
- NEEDEL, J.D. 1995. Identity, Race, Gender and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's *Oeuvre*. *American Historical Review*, February:51-77.
- PAIVA, J.P. 2016. As estruturas do governo diocesano. In: J.P. PAIVA (org.), *História da Diocese de Viseu*. Viseu, Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 2, p. 1505-1819.
- PAIVA, J.P. 2011. *Baluartes da fé e da disciplina: O enlace entre a Inquisição e os bispos (1536-1750)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 480 p. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0217-2>
- PAIVA, J.P. 2006. *Os bispos de Portugal e do Império*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 663 p. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1304-8>
- PAIVA, J.P. 2002. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. 2ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 397 p.
- PAIVA, J.P. 2000a. Geografia Eclesiástica. In: C.M. AZEVEDO (org.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol. C-I, p. 294-306.
- PAIVA, J.P. 2000b. Os Mentores. In: C.M. AZEVEDO (org.), *História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I, p. 201-237.
- PALLARES-BURKE, M.L.G. 2005. *Gilberto Freyre: Um vitoriano dos trópicos*. São Paulo, UNESP, 486 p. <https://doi.org/10.7476/9788539303083>
- PIERONI, G. 1997. Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-colônia. *Textos de História*, 5(2):23-40.
- PIERONI, G. 2000. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-colônia*. Brasília, Ed. UnB, 308 p.
- PIRES, M.C. 2008. *Juízes e infratores: O Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo, Annablume Editora, 134 p.
- QUINTAS, F. (org.). 2000. *Anais do Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*. Recife, Fundação Gilberto Freyre, 343 p.
- RASPANTI, M.P. 2014. Quando viver é um martírio. Disponível em: <http://historiahoje.com/?p=3204>. Acesso em: 27/08/2014.
- RODRIGUES, A. et al. 2016. *Edificar e transgredir: Clero, religiosidade e Inquisição no espaço ibero-americano (séculos XVI–XIX)*. Jundiaí, Paco Editorial, 480 p.
- RODRIGUES, A.C. 2015. Clergy, Society and Power Relations in Colonial Brazil: On the Vicar Forane (vigário da vara), 1745-1800. *E-Journal of Portuguese History*, 13(1):40-67.
- RODRIGUES, A.C. 2007. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 241 p.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R. 1981. *Fidalgos e filantropos*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 383 p.
- SÁ, I.G. 2007. Ecclesiastical Structures and Religious Action. In: F. BETHENCOURT; D.R. CURTO (org.), *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 255-282.
- SÁNCHEZ, A.B. 1994. *Sexo y conquista*. México, Universidad Nacional Autónoma, 171 p.
- SANTOS, F.F. 2008. *Conflitos setecentistas: sociedade e clero das vilas de Curitiba e Paranaguá (1718-1774)*. Curitiba, PR. Dissertação de Mestrado. UFP, 161 p.
- SANTOS, G.A.M. 2013. *Transgressão e cotidiano: a vida dos clérigos do hábito de São Pedro nas freguesias do açúcar em Pernambuco na segunda metade do século XVIII (1750-1800)*. Recife, PE. Dissertação de Mestrado. UFRPE, 181 p.
- SANTOS, P. 2013a. A justiça eclesiástica e os mecanismos de busca de infratores: as queixas, as querelas e as denúncias no século XVIII. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, 26:137-160. [https://doi.org/10.14195/2182-7974\\_26\\_6](https://doi.org/10.14195/2182-7974_26_6)
- SANTOS, P. 2013b. *Carentes de justiça: juízes seculares e eclesiásticos na “confusão de latrocínios” em Minas Gerais, 1748-1793*. São Paulo, SP. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 455 p.
- SCHWARCZ, L.M. 1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 287 p.
- SCHWARTZ, S. 2009. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo, Editora do Sagrado Coração, Companhia das Letras, 483 p.
- SCHWARTZ, S. 2004. Cada um em sua lei: Expressões populares de tolerância no mundo hispânico entre 1500 e 1700. *Revista de História das Ideias*, 25:327-354.
- SCKOCPOL, T.; SOMERS, M. 1980. The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry. *Comparative Studies in Society and History*, 22(2):174-197. <https://doi.org/10.1017/S0010417500009282>

- SEGAL, R. 2001. In Defense of the Comparative Method. *Numen*, 48(3):339-373. <https://doi.org/10.1163/156852701752245604>
- SILVA, G.C.M. 2014. *Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife Colonial (1790-1800)*. 2ª ed., Macció, Editora Universitária da UFAL, 236 p.
- SILVA, A.; BORGES, J. 2009. Arquivos secretos eclesiásticos em Salvador de Bahia. *Londrina*, 14(2):38-61.
- SILVA, M.B.N. 1992. *Guia de História do Brasil Colonial*. Porto, Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 146 p.
- SILVA, J.M.A. 2005. *O Brasil Colonial*. Coimbra, Faculdade de Letras, 155 p.
- SILVA, S.A. 2016. "Execrados ministros do demônio": O delito de solicitação em Minas Gerais (1700-1821). São João del Rei, MG. Dissertação de Mestrado. UFSJ, 209 p.
- SOUZA, E.S. 2014. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: A.C. GOUVEIA; D.S. BARBOSA; J.P. PAIVA (org.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos*. Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, p. 175-195.
- TORRES, J.C.O. 1968. *História das Ideias Religiosas*. São Paulo, Grimaldo, 324 p.
- VAINFAS, R. 1997a. *Confissões da Bahia, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo, Companhia das Letras, 362 p.
- VAINFAS, R. 1997b [1989]. *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 368 p.
- WERNER, M.; ZIMMERMANN, B. 2006. Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. *History and Theory*, 45:30-50. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00347.x>
- WERNET, A. 1987. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo, Ática, 217 p.
- WILLIAM, H. 1967. Marc Bloch and the Logic of Comparative History. *History and Theory*, 6(2):208-218. <https://doi.org/10.2307/2504361>
- YUN CASALILLA, B. 2006. Estados, naciones y regiones en perspectiva europea: propuestas para una historia comparada y transnacional. *Alcores: Revista de Historia Contemporánea*, 2:13-35.
- ZANON, D. 1999. *Ação dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. São Paulo. Dissertação de Mestrado. UNICAMP, 186 p.
- 1747-1748; Prateleira Z-04 – 1748-1749; Prateleira W – 2 – 1733; Prateleira S – 42 – 1726; Prateleira F-22; Prateleira Z – 1 – 1737-1738.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DE MARIANA (AEM). Processo de Juízo do padre Inácio Correia de Sá, 1746, Ouro Preto, pasta 4516, fl. 14v.º.
- ARQUIVO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DA BAHIA (ASCMB). Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834), A-13.
- ARQUIVO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA DA BAHIA (ASCMB). Livro dos Segredos, 195.
- BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO, Carta régia de D. João V, II, 3, 4, 5, 60.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Corpo Cronológico, Parte I, mc. 95, n.º 91.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Coimbra (IC), Cadernos do Nefando, livros n.ºs 265; 266; 267; 268; 269; 270; 683.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Coimbra (IC), Cadernos dos solicitantes, livros n.ºs 625-644, 692, 725, 729, 730.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Coimbra (IC), Processos de Solicitação n.ºs 118; 147; 182; 696; 1094; 1205; 1337; 1462; 1587; 1625; 1810; 1891; 2132; 2309; 3013; 3177; 3185; 3188; 3228; 3239; 3326; 3366; 4266; 4295; 4375; 4462; 4482; 4861; 5433; 5461; 5553; 5926; 6032; 6471; 6512; 6728; 6905; 7144; 7350; 7384; 7470; 7471; 7484; 7493; 7804; 7810; 7830; 8051; 8213; 8268; 8273; 8284; 8328; 8331; 8344; 8376; 8410; 8411; 8595; 8605; 8940; 8943; 9109; 9241; 9242; 9244; 9306; 9535; 9536; 9537; 9538; 9803; 9929; 10227; 10238; 10503; 10542.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Coimbra (IC), Processos de Sodomia n.ºs 613; 764; 879.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Évora (IE), Cadernos do Nefando, livros n.ºs 154; 155; 156.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Évora (IE), Cadernos dos solicitantes, livros n.ºs 566-583.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Évora (IE), Processos de Solicitação n.ºs 2286; 2349; 3076; 3911; 4530; 5122; 5324; 5381; 5722; 6323; 7476; 7537; 7706; 8213; 8268; 8331; 9441; 11714.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Livro n.º 254.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Livro n.º 784, Denúncias da Bahia.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Cadernos do Promotor, livros n.ºs 83; 225.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Cadernos do Nefando, livros n.ºs 135; 136.
- DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Cadernos dos solicitantes (CS), livros n.ºs 745; 746; 747; 748; 749; 750; 751; 752; 753; 754; 755; 756; 757; 758; 759; 760; 761; 762; 763; 764; 765;

## Fontes primárias

- ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (AUC). Devassas da cidade de Coimbra, livros 12 a 38.
- ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (AUC). Devassas do arcediagado de Penela, livros 1 a 62.
- ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (AUC). Devassas do arcediagado de Seia, livros 1 a 67.
- ARQUIVO DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA (AUC). Devassas do arcediagado do Vouga, livros 1 a 91.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DE MARIANA (AEM). Devassas de Mariana, 1721-1725; 1722-1723; 1722-1723; 1726; 1726-1743; 1727-1748; 1730; 1730; 1730-1731; 1730-1731; 1730-1731; 1731; 1731; 1731; 1733; 1733; 1733; 1733; 1733-1734; 1734; 1734; 1737-1738; 1742; 1742-1743; 1742-1794; 1743; 1748; 1749-1750; 1750-1753.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DE MARIANA (AEM). Devassas de Mariana, Prateleira Z-02 – 1746-1787; Prateleira Z-03 –

766; 767; 768; 772; 773.

DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Processos de Solitação n.ºs 83; 130; 136; 204; 251; 255; 256; 465; 505; 513; 588; 589; 594; 595; 671; 771; 783; 813; 836; 837; 850; 855; 994; 1373; 1766; 1846; 1905; 2140; 2153; 2331; 2621; 2920; 2921; 3129; 3259; 3434; 3522; 3523; 3534; 3622; 3650; 3691; 3783; 3787; 3806; 3890; 3897; 3937; 3951; 3953; 3960; 3965; 3966; 3996; 4083; 4215; 4216; 4217; 4573; 4591; 4624; 4805; 4856; 4971; 4991; 5035; 5189; 5199; 5204; 5211; 5324; 5338; 5367; 5370; 5476; 5531; 5670; 6065; 6256; 6301; 6437; 6884; 6960; 7373; 7401; 7451; 7510; 7617; 8122; 8123; 8140; 8141; 8215; 8377; 8626; 8672; 8692; 8746; 8748; 8758; 8767; 8780; 8798; 8812; 8876; 8884; 8919; 9104; 9107; 9111; 9158; 9166; 9188; 9200; 9325; 9333; 9350; 9362; 9703; 9926; 1007; 10017; 10020; 10055; 10056; 10059; 10061; 10128; 10300; 10435; 10782; 11140;

11141; 11224; 11240; 11258; 11281; 11368; 11414; 11590; 11594; 11676; 11678; 11687; 11688; 11690; 11691; 11708; 12199; 12242; 12287; 12546; 12707; 12794; 12797; 13357; 13456; 13494; 13495; 13540; 13593; 13595; 13604; 13614; 13705; 13764; 13848; 13947; 13948; 15960.

DIREÇÃO GERAL DE ARQUIVOS/TORRE DO TOMBO (DGARQ/TT). Inquisição de Lisboa (IL), Processos de Sodomia n.ºs 67; 590; 1243; 1447; 1983; 2127; 3315; 3949; 3966-1; 4605; 4624; 4810; 4848; 5200; 6337; 6437; 6587; 6702; 6919; 7523; 7818; 7818-1; 8226; 8228; 8834; 8834-1; 10035; 10426; 10454; 11030-1; 11298; 11357; 11393; 11699; 12197; 12249; 12287; 12525; 13079; 15934.

*Submetido: 11/04/2015*

*Aceito: 04/08/2017*