



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS:
CULTURAS E PODERES
MESTRADO EM HISTÓRIA

JOABE DA SILVA NASCIMENTO

A INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO RIO DE JANEIRO: o processo por judaísmo de
Isabel da Silva (1710-1716)

São Luís - MA

2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA E CONEXÕES
ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES
MESTRADO EM HISTÓRIA

JOABE DA SILVA NASCIMENTO

A INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO RIO DE JANEIRO: o processo por judaísmo de
Isabel da Silva (1710-1716)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: Cultura e Poderes (PPGHIS) da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Ítalo Domingos Santirocchi

São Luís - MA

2026

JOABE DA SILVA NASCIMENTO

A INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO RIO DE JANEIRO: o processo por judaísmo de
Isabel da Silva (1710-1716)

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade
Federal do Maranhão, visando a aquisição do grau de mestre ou doutor em História e
Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.**

APROVADA EM: 06 /04/ 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Italo Domingos Santirocchi (Presidente/Orientador)
PPGHis/UFMA

Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu Baccega (Membro interno)
PPGHis/UFMA

Prof. Dr. Bruno Kawai Souto Maior de Melo (Membro externo)
PPGHistória/UFPE

O Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Maranhão, certifica
que esta é a versão final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para a obtenção
do título de mestre em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Prof. Dr. Italo Domingos Santirocchi (Orientador)
PPGHis/UFMA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Nascimento, Joabe da Silva.

A Inquisição portuguesa no Rio de Janeiro : o processo por judaísmo de Isabel da Silva 1710-1716 / Joabe da Silva Nascimento. - 2026.

157 p.

Orientador(a): Ítalo Domingos Santirocchi.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2026.

1. Inquisição Portuguesa. 2. Isabel da Silva. 3. Cristãos-novos. 4. Gênero. 5. Micro-história. I. Santirocchi, Ítalo Domingos. II. Título.

A Minha bisavó, Luiza Nascimento (in memoriam). Sua memória esteve especialmente presente ao longo dos últimos meses de 2025. Sua presença permanece viva em minha lembrança, onde desejo preservá-la.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, meu guia e protetor, presença constante em todos os momentos deste percurso. Foi n'Ele que encontrei força, direção e consolo nos dias em que continuar parecia impossível.

Aos meus pais, José Raimundo da Silva Rodrigues e Joseane da Silva Rodrigues, deixo minha gratidão mais profunda. Todas as minhas conquistas são atravessadas pelo amor, pelo esforço e pelo sacrifício de vocês. À minha irmã, Sofia Rodrigues Veras, agradeço pela doçura e pela forma leve com que sempre iluminou meus dias.

A Princia Gomes, agradeço pelo apoio generoso, pelas conversas que me acompanharam nos períodos de maior tensão e pela presença firme quando o caminho parecia difícil. Ao Paulo Henrique Bezerra (PH), agradeço pela parceria constante, pelas conversas sinceras e pela força que tantas vezes me ajudou a seguir adiante nos momentos mais exigentes.

Aos colegas do mestrado, Ingrid Belfort, Narciso Passos e Johnny Hendrix, agradeço pela parceria, pelas trocas intelectuais e pelo companheirismo que tornaram a jornada possível. Aos colegas da Fisioterapia, agradeço pela compreensão diante da rotina desafiadora e pelo incentivo constante ao longo dessa caminhada.

Agradeço ao professor Ítalo Domingos Santirocchi pela orientação e acompanhamento prestados ao longo dessa etapa. À professora Soraia Dornelles, coordenadora do Programa à época, agradeço pelo apoio institucional e pela atenção nos momentos de necessidade. Ao professor Marcus Baccega, a quem tenho a alegria de considerar um amigo, deixo meu agradecimento pela generosidade, pelas conversas que fortaleceram meu percurso acadêmico e pelo incentivo sempre sincero.

Também registro minha profunda gratidão aos profissionais que cuidaram da minha saúde mental durante este período, cuja presença foi essencial para que eu conseguisse atravessar um dos momentos mais difíceis da minha vida. O mestrado ocorreu em meio a desafios profundos, e sem esse cuidado humano e técnico, este trabalho talvez não tivesse sido concluído.

Por fim, agradeço a todas as pessoas que, de algum modo, estiveram ao meu lado, oferecendo apoio, silêncio, palavra ou presença. Este trabalho carrega um pouco de cada uma delas, e sou imensamente grato por isso.

RESUMO

Esta dissertação analisa o processo inquisitorial movido contra Isabel da Silva, mulher cristã-nova fluminense acusada de judaísmo entre 1710 e 1716, utilizando-o como chave para compreender práticas de repressão, vigilância e disciplinamento da Inquisição Portuguesa no Brasil colonial. A investigação, apoiada nos referenciais da História Global e Conectada, demonstra como a trajetória de Isabel evidencia a articulação entre gênero, linhagem étnico-religiosa, circulação atlântica de saberes e dominação colonial. Fundamentado na análise crítica dos autos preservados no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, o estudo mobiliza contribuições da Micro-História, da interseccionalidade e da História Social das Mulheres para mostrar como sua condição feminina, cristã-nova e proprietária de bens intensificou a suspeição inquisitorial, ao mesmo tempo em que produziu margens limitadas de agência e negociação. A pesquisa demonstra a centralidade da marranidade doméstica e das práticas rituais privadas como formas de transmissão da memória religiosa e de resistência, revelando o espaço doméstico como foco simultâneo de vigilância e preservação. Examina também os procedimentos jurídicos e rituais do Santo Ofício, destacando a produção institucional da culpa, a performatividade confessional e o caráter exemplar das penas, sobretudo o confisco de bens e o auto de fé de 1713. Ao reconstruir a trajetória de Isabel da Silva, o trabalho amplia a compreensão das experiências femininas sob o regime inquisitorial e sua inserção nas dinâmicas mais amplas do mundo atlântico português.

Palavras-chave: Inquisição portuguesa; Isabel da Silva; cristãos-novos; gênero; interseccionalidade; Micro-História.

ABSTRACT

This dissertation examines the inquisitorial process brought against Isabel da Silva, a New Christian woman from Rio de Janeiro accused of Judaism between 1710 and 1716, using it as a key to understanding practices of repression, surveillance, and disciplining carried out by the Inquisição Portuguesa in colonial Brazil. Anchored in the frameworks of Global and Connected History, the investigation demonstrates how Isabel's trajectory reveals the articulation between gender, ethno-religious lineage, Atlantic circulations of knowledge, and colonial domination. Based on critical analysis of the trial records preserved at the Arquivo Nacional da Torre do Tombo, the study mobilizes contributions from microhistory, intersectionality, and women's social history to show how her position as a woman, a New Christian, and a property owner intensified inquisitorial suspicion while allowing only limited margins of agency and negotiation. The research highlights the centrality of domestic marranism and private ritual practices as forms of transmitting religious memory and resistance, revealing the household both as a site of vigilance and as a space of preservation. It also examines the legal and ritual procedures of the Santo Ofício, emphasizing the institutional production of guilt, the confessional performativity imposed on the accused, and the exemplary character of the penalties, particularly property confiscation and the 1713 auto-da-fé. By reconstructing the trajectory of Isabel da Silva, the dissertation broadens the understanding of women's experiences under the inquisitorial regime and their insertion within the wider dynamics of the Portuguese Atlantic world.

Keywords: Portuguese Inquisition; New Christian women; Judaism; connected history; Atlantic circulations; marranism; domestic space.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Organograma do Tribunal do Santo Ofício conforme o Regimento de 1640	
.....	17
Quadro 1 - Perfil das Mulheres Cristãs-Novas Processadas no Rio de Janeiro (1700-1740)	
.....	59
Quadro 2 - Estrutura Patrimonial do Engenho de Isabel da Silva: Bens Móveis e Semoventes	
.....	101
Quadro 3 - Escravizados urbanos pertencentes a Isabel da Silva	104
Figura 2 - Linhagem cristã-nova de Isabel da Silva: estratégias matrimoniais e redes familiares no Rio de Janeiro colonial (séculos XVII–XVIII)	111
Quadro 4 - Estratégias matrimoniais e endogamia patrimonial entre cristãos-novos fluminenses	
.....	114

LISTA DE APÊNDICES

Apêndice A - Etapas do Processo Inquisitorial Português	154
Apêndice B - Dinâmica repressiva inquisitorial no clã de Isabel da Silva: parentesco, prisões e sentenças	156
Apêndice C - Estrutura confessional inquisitorial no entorno de Isabel da Silva: parentesco, denúncias e gestão do risco	159

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E SUA ATUAÇÃO NO MUNDO COLONIAL	12
1.1. Fé e Trono: Origens e Engrenagens Inquisitoriais	12
1.1.1. <i>Fundação e Legitimidade Político-religiosa</i>	<i>12</i>
1.1.2. <i>Estrutura Organizacional e Centralização do Poder</i>	<i>15</i>
1.2. O Poder Inquisitorial sobre Corpos, Linhagens e Consciências	18
1.2.1. <i>“É proibido judaizar”: Cristãos-novos e os Delitos de Fé</i>	<i>18</i>
1.2.2. <i>“O que é que vocês querem que eu lhes diga?”: Confissão, Tortura e Performance Inquisitorial.....</i>	<i>23</i>
1.2.3. <i>(Ul)traje Público: os Sambenitos e as Penas Inquisitoriais</i>	<i>35</i>
1.3. Expansão Ultramarina e Repressão nas Margens do Império	44
1.4. Entre o Mar e o Sertão: as Trincheiras do Rio de Janeiro Colonial.....	50
CAPÍTULO 2 – AS MULHERES CRISTÃS-NOVAS SOB SUSPEITA: VIVÊNCIAS E REPRESSÃO NO BRASIL COLONIAL.....	61
2.1. Saberes e Religiosidade: a Casa como Espaço de Resistência	61
2.1.1. <i>O Rabinato Invisível das Mulheres: Oralidade, Transmissão e Cuidado</i>	<i>61</i>
2.1.2. <i>Mosaicismos da Fé Mosaica: o Lar sob o Olhar da Inquisição.....</i>	<i>65</i>
2.2. No Ventre do Estigma: o Feminino e a Subversão do Gênero.....	72
2.2.1. <i>Corpos Escandalosos: Disciplina pelo Rumor e pela Sexualidade</i>	<i>72</i>
2.2.2. <i>Corpos Demonizados: Dissidência e Construção do Inimigo Moral</i>	<i>81</i>
2.3. O “eu mínimo”: Subjetividade e Resistência entre as Filhas da Nação.....	91
CAPÍTULO 3 – ENTRE REDES, PODER E REPRESSÃO: O PROCESSO DE ISABEL DA SILVA NO MUNDO ATLÂNTICO PORTUGUÊS (1710–1716).....	98
3.1. Senhora de Engenho e de Si: Gênero, Riqueza e Vulnerabilidade no Rio colonial	98
3.1.1. <i>O Patrimônio da Ilha: Gestão Feminina, Escravidão e Vigilância Inquisitorial</i>	<i>98</i>
3.1.2. <i>A Linhagem Sob Suspeita: A “Mancha” de Sangue e a Endogamia.....</i>	<i>105</i>
3.2 O Labirinto Processual: Procedimentos Inquisitoriais e a Construção da Confissão	

.....	116
3.2.1. <i>Da Denúncia ao Cárcere: A Produção da Culpa Inquisitorial</i>	116
3.2.2. <i>"Metodicamente, denunciou a todos": A Performance Confessional</i>	123
3.3 Punir, Espoliar, Marcar: Penas e Infâmia no Processo de Isabel da Silva	
.....	131
3.3.1. <i>Punir em Público: O Auto de Fé de 1713</i>	131
3.3.2. <i>O Confisco Total e a Longa Duração da Pena</i>	137
3.3.3. <i>O Caso Isabel no Atlântico: Circulação, Dominação e Poder Imperial</i>	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS	162

INTRODUÇÃO

No dia 9 de julho de 1713, na praça do Rossio, em Lisboa, Isabel da Silva atravessava publicamente um dos rituais mais emblemáticos do poder inquisitorial português: o auto de fé. Cristã-nova fluminense, senhora de engenho e pertencente a uma rede familiar marcada pela ascendência judaica, Isabel havia sido presa sob acusação de judaísmo e conduzida ao centro da engrenagem repressiva do Santo Ofício. Seu caso não envolvia apenas suspeitas de heterodoxia religiosa, mas também patrimônio, linhagem, relações familiares e estratégias de sobrevivência que tornam sua trajetória particularmente reveladora das dinâmicas de vigilância e punição no mundo colonial português.

Entre os 141 réus sentenciados naquele auto de fé, 79 haviam sido presos no Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro, evidenciando o recrudescimento da atuação inquisitorial sobre a colônia nesse período (FEITLER, 2010, p. 67). A presença de Isabel entre esses condenados permite deslocar a análise da dimensão estritamente institucional da Inquisição para a experiência concreta de uma mulher cuja vida foi atravessada por mecanismos de suspeição, coerção e disciplinamento articulados entre colônia e metrópole.

Nesse contexto, o Tribunal do Santo Ofício consolidou-se não apenas como instância religiosa, mas como instrumento de controle político e social no interior do Império português. No Brasil colonial, sua atuação ocorreu por meio de redes locais, denúncias e visitas, especialmente em espaços urbanos estratégicos como o Rio de Janeiro, cidade que, a partir do final do século XVII, passou por intenso crescimento econômico e demográfico (GORENSTEIN, 2008, p. 116). A presença significativa de cristãos-novos, aliada à centralidade comercial e portuária da cidade, transformou-a em foco privilegiado da vigilância inquisitorial. Conforme Siqueira (1978, p. 191), a Inquisição buscava intervir sobre práticas cotidianas consideradas desviantes, mobilizando mecanismos de controle que atingiam crenças, moralidade e sociabilidades no espaço colonial.

Diante desse quadro, este trabalho investiga o processo inquisitorial movido contra Isabel da Silva entre 1710 e 1716, delimitando-se espacialmente ao Rio de Janeiro colonial e, em articulação, à atuação do Tribunal em Lisboa. Além disso, a pesquisa dialoga com a perspectiva da história conectada e com os estudos sobre o mundo atlântico português, permitindo compreender o caso de Isabel da Silva no interior das redes políticas, jurídicas e culturais que articulavam colônia e metrópole. Essa abordagem evidencia que denúncias, procedimentos inquisitoriais e práticas repressivas circulavam pelo espaço imperial português, inserindo o processo de Isabel em uma dinâmica transatlântica de vigilância e controle. Assim, sua trajetória é compreendida não apenas em sua dimensão local, no Rio de Janeiro colonial,

mas também nas conexões institucionais mais amplas que vinculavam o ultramar à administração inquisitorial lisboeta.

Nesse sentido, a abordagem da História Global e Conectada revela-se decisiva para compreender a inserção de Isabel da Silva e de sua família em uma malha institucional, burocrática e econômica de caráter transatlântico. Essa perspectiva evidencia que suas experiências não podem ser apreendidas apenas no âmbito do Rio de Janeiro colonial, mas devem ser situadas nos circuitos mais amplos que articulavam agentes, práticas jurídicas, fluxos econômicos e interesses políticos entre o Brasil, Lisboa e outras áreas do Império. Ao iluminar esse jogo de escalas, a análise permite observar como trajetórias individuais, como a de Isabel, eram moldadas por dinâmicas imperiais que ultrapassavam o local, refletindo a lógica centralizada do poder inquisitorial e da monarquia portuguesa.

A compreensão do Antigo Regime português também exige considerar os fundamentos teológico-jurídicos que sustentavam a ordem social e política do universo luso-católico entre os séculos XVI e XVIII. Nesse contexto, concepções de honra, pureza de sangue, hierarquia social e ortodoxia religiosa forneciam repertórios normativos que orientavam práticas de governo, critérios de justiça e formas de disciplinamento. A trajetória de Isabel da Silva insere-se nesse horizonte cultural e institucional, no qual gênero, linhagem e suspeição religiosa operavam como marcadores fundamentais de distinção e controle.

A questão central que orienta a pesquisa é: de que modo o processo inquisitorial de Isabel da Silva evidencia os dispositivos de controle religioso, social e de gênero acionados pela Inquisição portuguesa, bem como as formas de agência¹ mobilizadas por mulheres cristãs-novas? Parte-se da hipótese de que o caso de Isabel, embora singular em sua configuração específica, revela uma lógica estrutural de repressão assentada na articulação entre linhagem, gênero e poder colonial, ao mesmo tempo em que permite identificar estratégias de sobrevivência e negociação inscritas na própria dinâmica processual.

No campo historiográfico, os estudos sobre a Inquisição portuguesa no Brasil foram consolidados a partir das décadas de 1960 e 1970, com destaque para as contribuições de Siqueira (1963; 1978) e Salvador (1969; 1976), que analisaram a estrutura institucional do Santo Ofício e sua atuação nas capitanias coloniais. Posteriormente, trabalhos como os de Feitler (2006; 2007; 2013), Marcocci e Paiva (2013) e Bethencourt (2000) ampliaram essa

¹ Neste trabalho, agência é compreendida não como autonomia plena diante das estruturas de poder, mas como possibilidades situadas de ação, negociação e resposta em contextos marcados por assimetrias institucionais e coerção. Em diálogo com Joan Scott (1995), considera-se que relações de gênero estruturam experiências históricas específicas, permitindo observar como mulheres cristãs-novas podiam operar, ainda que de forma limitada, no interior das restrições impostas pelo aparato inquisitorial.

abordagem, enfatizando os conflitos jurisdicionais, os padrões repressivos e a adaptação do modelo inquisitorial ao contexto ultramarino. Esse conjunto de pesquisas permitiu compreender a Inquisição como instituição central do poder imperial português, mas deixou em aberto a análise aprofundada das experiências individuais no Rio de Janeiro setecentista.

Paralelamente, a historiografia sobre os cristãos-novos ganhou densidade analítica com os trabalhos pioneiros de Novinsky (1972; 1992), que revelaram as múltiplas formas de sobrevivência do criptojudaísmo no Brasil colonial. Em diálogo com essa perspectiva, Saraiva (1969) destacou o papel da ideologia da pureza de sangue² na transformação da heresia em estigma hereditário. Estudos posteriores, como os de Lina Gorenstein (1995; 2005; 2024) e Assis (2002; 2011), enfatizaram a centralidade das mulheres cristãs-novas como alvos da repressão inquisitorial, sobretudo por sua atuação na transmissão doméstica da fé.

Os trabalhos de Gorenstein constituem referência central para a compreensão das mulheres cristãs-novas e das dinâmicas inquisitoriais na América, especialmente ao evidenciar a importância do cotidiano doméstico e das redes femininas de transmissão religiosa. Esta dissertação dialoga com essas contribuições, mas procura avançar em dois pontos: primeiro, ao articular de modo sistemático gênero, condição cristã-nova e dominação colonial por meio de uma abordagem interseccional aplicada ao caso de Isabel da Silva; segundo, ao situar esse processo em uma perspectiva de história conectada, destacando as conexões atlânticas que estruturaram a circulação de denúncias, agentes inquisitoriais e procedimentos repressivos entre Rio de Janeiro e Lisboa. Dessa forma, o estudo amplia o alcance analítico das interpretações sobre as experiências femininas sob a repressão inquisitorial, ao mesmo tempo em que evidencia possibilidades ainda pouco exploradas nas análises Micro-histórica de processos individuais no Rio de Janeiro setecentista, particularmente sob a ótica do gênero.

É nesse ponto que se insere a relevância desta pesquisa. Apesar da abundância de estudos sobre a Inquisição e os cristãos-novos, as experiências femininas no Rio de Janeiro setecentista permanecem pouco exploradas em análises centradas em casos singulares. O processo de Isabel da Silva, preservado em mais de cem páginas no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, constitui uma fonte privilegiada para investigar as dinâmicas de repressão, agência e memória feminina. Embora produzido sob a lógica inquisitorial, esse documento permite

² A pureza de sangue e a mancha (ou defeito de sangue) constituem construções ideológicas de exclusão que operavam uma *deminutio capitis* sobre os cristãos-novos. Historiograficamente, esses estatutos funcionavam como instrumentos de bloqueio social e político, vedando o acesso a cargos e honrarias com base no estigma da ancestralidade. Conforme as teses de Antônio José Saraiva (1969) e Anita Novinsky (1972), essa marginalização institucionalizada servia tanto para conter a ascensão de novos grupos econômicos quanto para preservar a hegemonia da ordem clerical e nobiliárquica.

identificar indícios discursivos e estratégias de negociação mobilizadas pela ré. Assim, ao restituir criticamente a trajetória de Isabel da Silva, o estudo contribui para aprofundar a compreensão das relações entre gênero, religião e poder colonial no Brasil, evidenciando como mulheres cristãs-novas negociaram coerção, vigilância e sobrevivência no interior da sociedade colonial.

Nessa perspectiva, o objetivo geral da pesquisa é analisar como o processo inquisitorial contra Isabel da Silva evidencia os mecanismos de controle exercidos pela Inquisição portuguesa sobre mulheres cristãs-novas no Rio de Janeiro colonial. Especificamente, busca-se contextualizar a atuação do Santo Ofício no espaço além-mar português entre os séculos XVII e início do XVIII; examinar o papel do gênero e da identidade étnico-religiosa na produção da suspeição inquisitorial; analisar criticamente os autos do processo, considerando procedimentos jurídicos, discursos acusatórios e efeitos sociais da repressão; e interpretar o caso de Isabel como expressão concreta dos dispositivos de poder inquisitoriais, destacando formas de agência e resistência feminina.

Para atingir esses objetivos, a pesquisa adota uma abordagem metodológica que articula Micro-História, interseccionalidade e história social das mulheres. A Micro-História, conforme Ginzburg (1989), orienta a análise de casos singulares como via privilegiada para compreender relações sociais mais amplas, sem dissolver a especificidade das trajetórias individuais. A interseccionalidade³, inspirada em Crenshaw (1989), é mobilizada como ferramenta analítica para compreender a articulação entre gênero, condição cristã-nova e hierarquias sociais na experiência de Isabel, enquanto os aportes de Scott (1995) fundamentam a análise do gênero⁴ como categoria histórica. As fontes primárias consistem nos autos do processo inquisitorial de Isabel da Silva, consultados no ANTT, lidos criticamente à luz de seus silenciamentos e construções institucionais.

³ A noção de “eu mínimo”, formulada por Christopher Lasch, é mobilizada neste trabalho em sentido interpretativo, como recurso heurístico para pensar formas limitadas de autoexpressão, negociação e preservação subjetiva em contextos de intensa coerção. Não se trata da suposição de uma essência identitária trans-histórica, mas de ferramenta analítica para interpretar modos tensionados de subjetivação sob violência institucional. Cf. LASCH, 1987.

⁴ Utilizo gênero como categoria histórica conforme proposto por Joan Scott, entendendo-o não como sinônimo de ‘mulheres’, mas como um sistema relacional de significados que produz e organiza diferenças socialmente construídas entre masculino e feminino. Em sua dimensão analítica, o conceito permite apreender como práticas discursivas, normas de conduta e regimes de poder estruturam hierarquias e expectativas de comportamento, definindo posições de vulnerabilidade e possibilidades de agência. Na presente dissertação, gênero é operacionalizado para examinar a forma como a Inquisição portuguesa interpretou, classificou e disciplinou mulheres cristãs-novas, articulando feminilidade, linhagem étnico-religiosa e suspeição moral em um quadro repressivo mais amplo.

Por fim, a dissertação organiza-se em três capítulos. O primeiro examina a formação, a organização e a atuação da Inquisição Portuguesa, situando-a no contexto do Império luso-católico e da sua expansão ultramarina. O segundo capítulo analisa a condição das mulheres cristãs-novas no Rio de Janeiro colonial, destacando as articulações entre gênero, religiosidade e vigilância inquisitorial. O terceiro capítulo dedica-se à análise detalhada do processo de Isabel da Silva, interpretando-o como expressão concreta dos dispositivos repressivos do Santo Ofício e das formas de agência feminina frente à perseguição. Com isso, busca-se oferecer uma leitura densa e situada das experiências femininas sob a repressão inquisitorial, tomando a trajetória de Isabel da Silva como fio condutor para compreender as articulações entre gênero, linhagem cristã-nova e poder colonial.

CAPÍTULO 1 – A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E SUA ATUAÇÃO NO MUNDO COLONIAL

“A Inquisição é o mais presente, obsessivo e enigmático episódio da nossa vida coletiva.”

Eduardo Lourenço, 1990

1.1. Fé e Trono: Origens e Engrenagens Inquisitoriais

1.1.1. Fundação e Legitimidade Político-religiosa

A formação histórica de Portugal está profundamente relacionada à Reconquista⁵, longo período de enfrentamento aos muçulmanos na Península Ibérica. O cristianismo que emergiu desse contexto adquiriu feições belicosas e combativas, que se entrelaçaram ao Ethos do Estado português (MARQUES, 2022, p. 47). Segundo Novinsky (1972, p. 32), embora houvesse forte associação entre religião e território, ainda não se observava um nacionalismo intolerante e ortodoxo plenamente consolidado. Como destaca Siqueira (1978, p. 20), foi apenas no século XVI que essa herança religioso-militar foi reativada no contexto da Contrarreforma, momento em que Portugal se destacou na repressão às heterodoxias em defesa da fé romana.

Nesse cenário de afirmação do catolicismo ortodoxo, ocorreu o surgimento das Inquisições ibéricas, justamente nesse cenário de afirmação do catolicismo ortodoxo. Conforme analisa Bethencourt (2000, p. 38–44), a instituição do *Consejo de la Suprema*⁶, em 1483, representou uma estratégia dos reis espanhóis para afastar a influência direta romana e centralizar, no poder régio, a jurisdição sobre os assuntos religiosos. A nomeação de Tomás de Torquemada como primeiro inquisidor-geral foi decisiva para a consolidação da Inquisição hispânica como uma entidade autônoma, temida e relativamente blindada contra ingerências da Santa Sé.

Influenciada por essa experiência espanhola, a Coroa portuguesa passou a articular a institucionalização de seu próprio tribunal inquisitorial. Após a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, muitos migraram para Portugal, sobretudo oriundos de Castela, o que intensificou tensões sociopolíticas no reino. Em 1496, D. Manuel I promulgou um édito⁷ de

⁵ Esse marco, além de delimitar a base territorial do Reino, corroborou para fincar os valores cristãos entre os povos hispano-visigóticos, considerados precursores da identidade cívica lusitana.

⁶ Órgão análogo ao Conselho Geral da Inquisição portuguesa.

⁷ Sobre o marco normativo da expulsão, ver o Édito de 1496, incorporado às Ordenações Manuelinas (Livro II, Título XLI), promulgado por D. Manuel I no contexto das negociações matrimoniais com a infanta Isabel de Aragão, sob pressão dos Reis Católicos, no qual se determinava: “Que os judeus e mouros sorros se saiam destes reinos e nom morem, nem estem nelles”.

expulsão dos hebreus; contudo, preocupado com os impactos econômicos e diplomáticos da medida, optou pela conversão compulsória, o chamado “batismo forçado”, dando origem ao grupo social posteriormente designado como cristãos-novos (ASSIS, 2011, p. 48–50). Ainda assim, sua tentativa de criar um tribunal inquisitorial, em 1515, não obteve êxito.

Foi somente durante o reinado de D. João III que os esforços para a implantação do Santo Ofício se intensificaram de modo sistemático. Em 1531, o monarca dirigiu-se ao papa Clemente VII sob o argumento de proteger o reino contra a heresia luterana; contudo, como observa Marques (2022, p. 74), sua real intenção consistia em vigiar e punir cristãos-novos e seus descendentes, frequentemente suspeitos de práticas judaizantes. Após sucessivas tensões com o papado, incluindo a expulsão do núncio papal de Lisboa, o sucessor de Clemente VII, Paulo III, sob intensa pressão da Coroa portuguesa e mediante a mediação de Carlos V, promulgou, em 13 de maio de 1536, a bula *Cum ad nihil magis* (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 23). O documento oficializou a Inquisição portuguesa, conferindo-lhe uma natureza híbrida, simultaneamente real e eclesiástica, ainda que submetida ao rigoroso controle da Coroa.

Nesse processo de fundação institucional, D. João III desempenhou papel central, tanto na obtenção da bula quanto na nomeação dos inquisidores. Sua atuação direta na organização dos rituais inquisitoriais, como os autos de fé, e na formulação de dispositivos jurídicos que assegurassem a ação do Santo Ofício evidencia o caráter fortemente centralizado da instituição sob o poder monárquico. Conforme revela Bethencourt (2000, p. 24–25), a bula foi oficialmente promulgada em 22 de outubro de 1536, na catedral de Évora, em cerimônia que contou com a presença do rei, de membros do alto clero e de expressiva participação popular. A influência régia manifestava-se também na prerrogativa de nomear o inquisidor-mor, exercida sem mediação de autoridades civis, bem como na administração direta das primeiras ações inquisitoriais.

Apesar da vigência formal da bula, os conflitos entre a Coroa e o papado não cessaram. A nomeação do infante D. Henrique, irmão do rei e então arcebispo de Braga, para o cargo de inquisidor-geral, realizada com base nos poderes concedidos pela bula, foi inicialmente rejeitada por Roma, seguindo orientação do núncio papal em Lisboa (BETHENCOURT, 2000, p. 26). Em resposta, D. João III expulsou novamente o representante da Santa Sé, agravando as tensões diplomáticas. Diante da pressão exercida pelo reino português, o papa Paulo III homologou a nomeação de D. Henrique apenas em 1542, impondo, entretanto, exigências de maior moderação na atuação dos tribunais. A consolidação definitiva do Santo Ofício em Portugal ocorreu somente em 1547, com a emissão da bula *Meditatio Cordis*, que reconheceu formalmente a autoridade inquisitorial no reino (MARQUES, 2022, p. 74–75).

No que diz respeito às disputas de poder entre a Coroa e o papado, Anita Novinsky observa que:

Todas as negociações mantidas entre Roma e Portugal para se estabelecer o Tribunal tiveram por base o poder do dinheiro. Os papas sabiam que os monarcas portugueses, possuindo o domínio sobre a Inquisição, enfraqueceriam politicamente Roma. Daí as longas lutas travadas com D. João III e seus conselheiros, que queriam a autorização para criar a Inquisição em Portugal. Tanto na corte portuguesa como nos estados papais reinavam intriga, corrupção, suborno. A Inquisição foi ‘comprada’ por D. João III, no começo com algumas restrições, mas com o tempo estas foram abolidas e o rei passou a ter poder absoluto sobre a instituição. O estabelecimento da Inquisição, em Portugal como na Espanha, está ligado às ambições de centralização de poder. Tendo um Tribunal que funcionasse sob seu controle, os reis espanhóis e portugueses teriam uma arma a mais para fazer dobrarem-se as posições a seu favor (NOVINSKY, 1982, p. 36-37).

Dessa forma, a consolidação jurídico-política do Santo Ofício português não pode ser compreendida apenas como resultado de disputas diplomáticas entre a Coroa e o papado, mas deve ser inserida em um projeto mais amplo de centralização do poder régio e de disciplinamento social. A natureza híbrida da Inquisição, simultaneamente eclesiástica e real, permitiu ao Estado português incorporar a repressão religiosa como instrumento de governo, convertendo a defesa da fé em uma tecnologia de controle político e moral. A partir desse momento fundacional, a eficácia do tribunal passou a depender não apenas de sua legitimidade simbólica, mas da construção de uma engrenagem administrativa capaz de operar de forma contínua, hierarquizada e capilarizada. É nesse desdobramento institucional que se inscreve a estrutura organizacional do Santo Ofício, cuja complexidade e centralização serão analisadas na subseção seguinte.

1.1.2. Estrutura Organizacional e Centralização do Poder

A efetividade do Tribunal do Santo Ofício apoiava-se na combinação entre legitimidade eclesiástica, respaldo régio e uma estrutura organizacional complexa e minuciosamente arquitetada. Desde sua concepção, a máquina inquisitorial foi idealizada como uma entidade hierarquizada, verticalizada e centralizada, vinculada a uma intrincada rede administrativa especializada. A capacidade de estabelecer um circuito permanente de comunicação entre o Conselho Geral, os tribunais regionais e os agentes itinerantes, possibilitou a implantação de mecanismos sistemáticos de controle sobre diferentes camadas sociais do Império português,

fazendo valer a justiça inquisitorial sobre a fé, os corpos e os comportamentos (CALAINHO, 2022, p. 229).

No topo dessa hierarquia, situava-se o inquisidor-geral. Como explicam Jardimino e Ferreira (2022, p. 33–34), tratava-se de um cargo nomeado pela Coroa desde a bula fundacional da Inquisição portuguesa e posteriormente homologado pelo papa, concentrando a autoridade máxima sobre todo o Santo Ofício. Competia-lhe designar inquisidores distritais, supervisionar os tribunais regionais e presidir o Conselho Geral da Inquisição, conforme detalham Marcocci e Paiva (2013, p. 45–46). Geralmente oriundo do alto clero nobiliárquico, o inquisidor-geral integrava prerrogativas religiosas e políticas, como exemplifica o infante D. Henrique que, segundo Bethencourt (2000, p. 115–116), exerceu simultaneamente funções episcopais, cardinalícias, inquisitoriais e, posteriormente, régias.

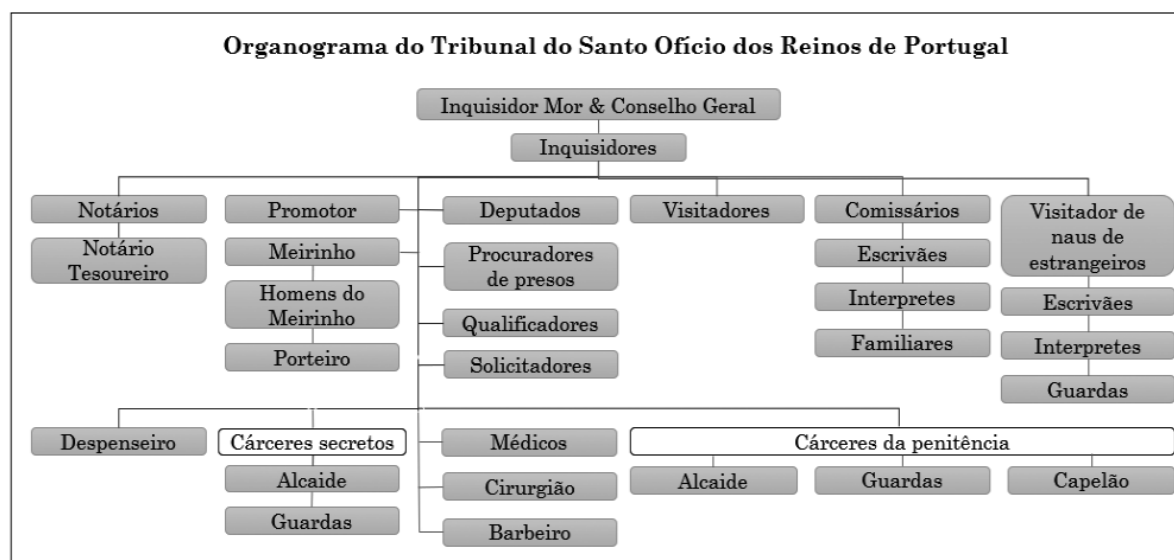
A partir dessa centralidade institucional, conduzida pelo inquisidor-geral e operacionalizada pelo Conselho Geral, a Inquisição expandiu sua atuação por meio da criação dos tribunais distritais, com sedes prioritárias em Lisboa, Évora e Coimbra, conforme analisam Marcocci e Paiva (2013, p. 39–45). Essa distribuição geográfica obedecia tanto à lógica administrativa quanto à simbologia política: Lisboa representava o centro atlântico e colonial; Évora, a conexão sulista e cortesã; Coimbra, o núcleo universitário e intelectual do Norte, como destaca Siqueira (1978, p. 121–122). Cada tribunal possuía jurisdição sobre diversas dioceses e funcionava como eixo operacional no combate à heresia, moldando sua atuação às especificidades regionais.

De forma complementar, o Santo Ofício contava com visitadores, também denominados comissários ou delegados, responsáveis por inspeções em vilas, cidades, conventos, embarcações e livrarias. Conforme estabelecido no Regimento do Santo Ofício de 1640, suas atribuições incluíam a realização de devassas, a condução de investigações, a instrução de processos, o recebimento de denúncias e o encaminhamento de réus aos cárceres (CALAINHO, 2022, p. 231). A exigência de que o comissário fosse um clérigo letrado justificava-se por sua capacidade técnica de identificar heresias e qualificar proposições, como observa Siqueira (1978, p. 267). As visitas asseguravam a vigilância inquisitorial em territórios sem sede fixa do tribunal, incluindo as colônias americanas, africanas e asiáticas.

Nos bastidores dessa estrutura formal, articulava-se uma engrenagem burocrática densa e altamente especializada. A sustentação da Inquisição portuguesa decorria da articulação entre mecanismos institucionais de controle social e a atuação eclesiástica, interligados por uma rede interna de funcionários. Conforme o Regimento de 1640, o mais completo e duradouro do Santo Ofício, o organograma sistematizado por Jardimino e Ferreira (2022) apresenta as diferentes

instâncias do tribunal, desde o Conselho Geral até os comissários locais, evidenciando uma administração rigorosamente escalonada (ver Figura 1).

Figura 1 - Organograma do Tribunal do Santo Ofício conforme o Regimento de 1640



Fonte: JARDILINO, J. R. L.; FERREIRA, M. G. Inquisição no Brasil: *modus operandi* dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa nos processos envolvendo a colônia (1640-1739). *Historia y MEMORIA*, Tunja, n. 25, 2022.

No interior dessa organização, o Tribunal funcionava também como espaço de distinção social. Marcocci e Paiva (2013, p. 249) assinalam que a Inquisição operava segundo as dinâmicas da economia da mercê, garantindo promoção e prestígio aos seus agentes. A ocupação dos cargos obedecia a critérios formais e informais relacionados à honra, à pureza de sangue, à formação intelectual e às redes de patronagem. Funções de maior estatuto, como inquisidor, deputado e promotor, eram reservadas a membros do clero com linhagem reconhecida, enquanto cargos técnicos ou administrativos exigiam prestígio inferior, embora submetidos a rigorosos processos de habilitação.

Além de sua função administrativa, a burocracia inquisitorial exercia papel simbólico fundamental. Conforme analisa Laura de Mello e Souza (1986, p. 234), os tribunais da fé mantinham sob vigilância um vasto conjunto de práticas, crenças e comportamentos, produzindo um acervo documental que ultrapassava o registro judicial. Esse material operava como memória institucional da repressão e possuía função pedagógica, transformando punições em referências normativas. A autora destaca que, em determinadas situações, a documentação inquisitorial permite reconstituir trajetórias individuais, ampliando o alcance analítico da História Social, em diálogo com a perspectiva Micro-Histórica desenvolvida por Carlo Ginzburg.

Nesse mesmo sentido, Bethencourt (2000, p. 38) observa que a lógica do Santo Ofício se estruturava como uma espiral contínua de vigilância e disciplinamento, na qual a repetição ritualística dos procedimentos reforçava a autoridade moral do tribunal. A administração inquisitorial atuava como instância normatizadora, legitimada por fundamentos jurídicos, teológicos e sociais, produzindo um saber institucionalizado sobre a fé e o desvio. Esse conhecimento, elaborado por meio de processos, pareceres e relatórios, sustentava o exercício do poder inquisitivo nas esferas espiritual, moral e cotidiana (CALAINHO, 2022, p. 228).

Por fim, a estrutura organizacional do Santo Ofício português evidencia um sistema de poder sustentado por hierarquias rígidas, procedimentos normatizados e uma produção contínua de saber jurídico-religioso. A articulação entre o Conselho Geral, os tribunais distritais e os agentes itinerantes permitiram a padronização das práticas inquisitoriais e a reprodução de seus mecanismos decisórios em diferentes escalas do Império. Essa racionalidade administrativa conferiu previsibilidade aos ritos processuais, legitimidade às sentenças e autoridade às instâncias julgadoras. A partir desse aparato, o Tribunal consolidou sua capacidade de investigar, classificar e punir os desvios da fé, operando por meio de interrogatórios, confissões, penas e cerimônias públicas. É nesse quadro institucional que se inscrevem as formas concretas de atuação inquisitorial, analisadas na seção seguinte, dedicada ao poder exercido sobre corpos, linhagens e consciências.

1.2. O Poder Inquisitorial sobre Corpos, Linhagens e Consciências

1.2.1. “É proibido judaizar”: Cristãos-novos e os Delitos de Fé

A Europa medieval presenciou o surgimento de um antissemitismo estruturado sobre fundamentos teológicos e políticos. Versículos como João 8:44⁸ foram mobilizados para demonizar a figura judaica e sustentar a acusação de deicídio. Com a oficialização do cristianismo pelos éditos de Galério, em 311, e de Constantino, em 313, consolidou-se uma hierarquia eclesiástica dirigida por bispos e pelo papa, que passou a orientar interpretações ortodoxas das Escrituras de modo a legitimar a autoridade do imperador, da aristocracia romana e dos altos clérigos. Essa articulação entre poder político e poder religioso reforçou a ordem social cristianizada em formação e produziu discursos que definiam inimigos internos, entre

⁸ João 8:44. O trecho bíblico afirma: “Vós tendes por pai ao diabo e quereis satisfazer os desejos do seu pai”. No contexto da Inquisição e dos discursos de intolerância contra os cristãos-novos, este versículo era frequentemente evocado para justificar a ideia de uma “estirpe diabólica” e a incapacidade inata de conversão sincera por parte daqueles que mantinham práticas da antiga fé.

eles os judeus, fomentando discriminações institucionais e restrições a direitos civis e sociais, conforme analisa Marques (2022, p. 29–30; 95).

Paralelamente, o agravamento das tensões econômicas intensificou o ódio popular. Durante a transição do feudalismo para estruturas pré-capitalistas, os judeus, envolvidos em atividades comerciais e creditícias, tornaram-se alvos de ressentimento, sobretudo em razão da prática da usura, interpretada como exploração das camadas vulneráveis. Com o objetivo de enfraquecer o capital judaico, frequentemente utilizado pelos monarcas como instrumento de centralização política, setores da nobreza passaram a apoiar medidas legais de repressão severa. O aforismo *Judaeus tamquam proprius servus*⁹ sintetizava esse preconceito institucionalizado, convertendo os judeus em alvo preferencial das políticas de conversão forçada e expulsão consolidadas ao final da Idade Média (MARQUES, 2022, p. 96–99).

Nesse panorama europeu, a Península Ibérica ocupava posição singular. Anita Novinsky ressalta a importância de distinguir o judeu português do espanhol, frequentemente tratados como grupo homogêneo sob o rótulo de “judeu ibérico”. Essa distinção decorre de trajetórias historicamente divergentes do fenômeno cristão-novo em cada reino. Portugal destacou-se por reconhecer formalmente os direitos dos judeus antes de outros países europeus e por aderir tardiamente às campanhas sistemáticas de propaganda antijudaica. Como observa Novinsky (1972, p. 24–26), essa condição garantiu aos judeus portugueses maior liberdade por um período prolongado, enquanto, na Espanha, rupturas precoces culminaram nos massacres de 1391 e em conversões em massa.

A partir dessas rupturas, os cristãos de origem judaica ascenderam rapidamente a cargos relevantes na política, na Igreja e na economia espanhola, o que intensificou hostilidades alimentadas por disputas com a burguesia cristã-velha. As exigências de segregação revelavam tensões sociais e econômicas profundas. Em contraste, em Portugal, os judeus expulsos da Espanha foram inicialmente acolhidos, sem provocar conflitos expressivos, integrando-se gradualmente às comunidades judaicas ou cristãs locais, conforme indica Novinsky (1972, p. 26–27).

Esse equilíbrio relativo foi alterado com a instauração da Inquisição na Espanha e com a promulgação do Decreto de Alhambra, em 1492, que impunha a conversão ou expulsão dos judeus. O fluxo migratório para Portugal cresceu de forma expressiva. D. Manuel I, envolvido no projeto de união dinástica com os Reis Católicos, foi compelido a cumprir a cláusula

⁹ O brocardo *Judaeus tamquam proprius servus* significa “os judeus são como escravos”. Esta máxima reflete o estatuto jurídico da Alta Idade Média, época em que os judeus eram disputados como servos ou propriedade entre príncipes, barões e reis. MARQUES, 2022, p. 96.

matrimonial que exigia a expulsão dos judeus. Visando preservar a estabilidade econômica do reino, proibiu sua saída e impôs a conversão forçada ao catolicismo, em um episódio marcado por violência e coerção (ASSIS, 2011, p. 46-50).

Como consequência, a conversão de 1497 extinguiu juridicamente a presença judaica em Portugal e instituiu a categoria social dos cristãos-novos. Segundo Saraiva (1969, p. 24-25), a antiga minoria foi substituída por outra, definida por um estatuto de inferioridade baseado na origem genealógica. Essa condição não derivava de uma identidade religiosa autodefinida, mas de uma classificação imposta por leis e tradições. O autor, ao dialogar com Sartre¹⁰, assinala que a identidade do cristão-novo era produzida socialmente, o que se aplica de forma clara ao contexto ibérico.

A partir desse enquadramento, o cristão-novo consolidou-se como figura ambígua, formalmente cristã e permanentemente vigiada. A ancestralidade hebraica passou a constituir o eixo central da suspeição. Marques (2022, p. 123-135) observa que essa herança era concebida como marca indelével, associada à dissimulação e à hipocrisia. Mesmo convertidos devotos eram interpretados como hereges potenciais, em função de uma suposta inclinação interior. Essa lógica manifestava-se na noção de “culpabilidade pelo modo de vida” (*Lebensführungsschuld*)¹¹, redimensionando as percepções da vida quotidiana e convertendo hábitos e vínculos familiares em objetos de escrutínio inquisitorial (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 50).

Diante desse cenário, as reações à exclusão assumiram múltiplas formas. Conforme demonstra Novinsky (1972, p. 40-42), o fenômeno marrano apresentava um conjunto heterogêneo de atitudes. Alguns mantiveram práticas judaicas em segredo; outros adotaram posições críticas em relação à Igreja; houve ainda aqueles que buscaram refúgio nas colônias. Essa diversidade refletia os efeitos de uma marginalização persistente. A autora destaca que, em Portugal, essas manifestações de dissidência mantiveram-se de modo mais duradouro do que na Espanha, mesmo sob vigilância intensa.

No plano jurídico, os estatutos de pureza de sangue emergiram como expressão das disputas internas da sociedade cristã ibérica. Após o motim de Toledo, em 1449, conversos passaram a ser formalmente excluídos de cargos públicos em razão da ascendência judaica.

¹⁰Jean-Paul Sartre formula essa compreensão ao afirmar que “o judeu está em situação de judeu porque vive no seio de uma comunidade que o considera como judeu”, sublinhando o caráter relacional e socialmente produzido da identidade, independentemente da adesão subjetiva ou da prática religiosa do indivíduo.

¹¹ Conceito tomado de Francisco Muñoz Conde para caracterizar a evolução da teoria penal de Edmund Mezger, na qual a ênfase da culpabilidade desloca-se do ato isolado para o padrão de vida do agente, entendido como fonte contínua de periculosidade social; v. MARQUES, Carlo. Entre santos e marranos: a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos (sécs. XVI–XVIII), 2022, p. 175.

Bethencourt (2000, p. 298) assinala que, ao longo do século XVI, esse modelo de exclusão foi ampliado para esferas religiosas, acadêmicas e administrativas. Como observa Marques (2022, p. 134–135), a impureza de sangue operava como suspeição de nascença, independentemente da conduta religiosa, atingindo descendentes de judeus, mouros e negros (NOVINSKY, 1972, p. 44).

Em Portugal, a adoção desses estatutos ocorreu de forma tardia, sobretudo após a instalação da Inquisição e no contexto da união das coroas ibéricas (BETHENCOURT, 2000, p. 299). Novinsky (1972, p. 12; 44) relaciona essa defasagem à inexistência de uma tradição prolongada de conversos no reino. Quando instituídos, os estatutos impuseram critérios rígidos de exclusão, fundamentados na ideia de pureza de sangue “de tempo imemorial”, caracterizada pela autora como uma das primeiras expressões de um “racismo”¹² organizado.

Inserida nesse contexto, a Inquisição consolidou um sistema de vigilância centrado na hereditariedade. Conforme analisa Novinsky (1972, p. 20–21), o Santo Ofício atuava como instrumento de contenção da burguesia de origem judaica, amparado por uma ideologia religiosa que legitimava a hierarquia social. A genealogia, examinada nas fases iniciais dos processos, fundamentava inabilitações hereditárias e interdições prolongadas. Bethencourt (2000, p. 298) destaca o papel dos familiares do Santo Ofício, agentes leigos responsáveis por denúncias, recompensados com prestígio social associado à pureza de sangue.

Nesse arranjo ideológico, a doutrina da pureza de sangue encontrou terreno fértil. O Tribunal, apoiado nos mitos da honra e da ancestralidade imaculada, manteve a subordinação dos cristãos-novos com base na origem. Novinsky (1972, p. 45) evidencia que a marca hereditária permanecia operante mesmo após gerações¹³. Saraiva (1969, p. 199) interpreta essa repressão como expressão de um conflito social, no qual a aristocracia tradicional buscava conter uma burguesia emergente de origem hebraica, preservando sua posição de domínio.

Do ponto de vista institucional, a Inquisição Portuguesa assumiu, na Península Ibérica, uma configuração marcada pela articulação entre Igreja e Coroa. Como observa Bethencourt (2000, p. 293), essa natureza híbrida permitiu ao Santo Ofício exercer, desde sua formação,

¹² O uso do conceito de racismo para o período moderno é reconhecidamente problemático, já que se trata de uma categoria historicamente situada e mais diretamente associada às teorias biológicas dos séculos XIX e XX. Contudo, sigo aqui a interpretação de Anita Novinsky, que emprega o termo em sentido analítico e ampliado, para designar formas de discriminação sistemática baseadas em ascendência, linhagem e critérios hereditários de exclusão. Nesse enquadramento, racismo organizado refere-se a mecanismos institucionais, como os estatutos de pureza de sangue que produziam e reproduziam desigualdades rígidas, sustentadas pela crença na transmissão intergeracional de impureza e desvio, mesmo antes da formulação moderna das teorias raciais.

¹³ “Mesmo que o cristão-novo descendesse de judeus através de uma dezena de gerações, e não tivesse praticado crime algum [...], era como cristão-novo inteiro, meio, um quarto, um oitavo de cristão-novo que era rotulado” NOVINSKY, 1972, p. 45.

funções que ultrapassavam a estrita vigilância doutrinária, abrangendo a regulação de comportamentos morais, práticas sociais e condutas percebidas como ameaça à ordem cristã e política. Assim, longe de uma instituição voltada apenas aos chamados delitos de fé, a Inquisição configurou-se desde a origem como um aparelho de Estado voltado à classificação, disciplinamento e exclusão social no interior da monarquia luso-católica.

No centro desse funcionamento, a classificação das heresias tornou-se recurso jurídico e simbólico decisivo. Ao tipificar delitos como judaísmo, islamismo e protestantismo, a Inquisição impôs uma ortodoxia rígida e se sobrepôs a outras instâncias eclesiásticas (BETHENCOURT, 2000, p. 296). Em Portugal, a figura do cristão-novo ocupou posição central nesse sistema classificatório, com práticas culturais reinterpretadas como desvios. Marcocci e Paiva (2013, p. 15) destacam que essa vigilância sistemática adquiriu relevância política no contexto da defesa da ortodoxia católica.

Concluindo, a investigação e punição desses delitos revelam uma engrenagem processual orientada pela coerção e pela produção controlada da verdade. O sistema inquisitorial operava a partir de denúncias, indícios e testemunhos, conduzindo os réus a interrogatórios formais, técnicas de constrangimento físico e psicológico e exigências reiteradas de confissão. Esse percurso processual conferia centralidade à palavra do acusado, obtida sob pressão institucional e ritualizada em procedimentos específicos. A confissão tornou-se o eixo organizador da verdade jurídica inquisitorial, articulando violência, disciplina e representação pública da culpa. É essa dinâmica, centrada na confissão, na tortura e na performance judicial, que será examinada na próxima subseção, dedicada aos mecanismos de domesticação dos corpos e das consciências no interior do Tribunal do Santo Ofício.

1.2.2. “O que é que vocês querem que eu lhes diga?”: Confissão, Tortura e Performance Inquisitorial

A processualística inquisitorial instaurada em território português durante o período moderno revela uma engrenagem institucional orientada à vigilância religiosa e à produção de verdades oficiais. Nesse dispositivo, a confissão assume o estatuto de *probatio probatissima*, sendo considerada prova plena e insuperável, com funções epistêmicas e teológicas que atravessam os domínios jurídico, psicológico e político (MOTT, 2023, p. 182). Conforme essa lógica, o ato de confessar ultrapassava a função de esclarecimento factual e operava como ritual discursivo regulado. Como observa Foucault, citado por Souza (1986, p. 303), o sujeito era constrangido a enunciar a própria condenação, internalizando a produção institucional da

culpa¹⁴. A confissão tornava-se, assim, uma dramatização da subjetividade sob coerção, articulando verdade, obediência e poder.

Nesse contexto, o tribunal inquisitorial português estruturou um aparato jurisprudencial apto a penetrar o foro íntimo, a interioridade era matéria jurídica legítima para época. Segundo Marques (2022, p. 110-113), nas sociedades estamentais medievais inexistia a noção de esfera pessoal inviolável¹⁵, o que autorizava a jurisdição sobre pensamentos, intenções e práticas privadas entendidas como sinais de heresia. Ao mesmo tempo, consolidava-se o modelo confessional (*Konfession*)¹⁶ como tecnologia de uniformização da fé. Conforme o autor, esse modelo não se restringia à adesão religiosa individual, mas impunha um padrão único de crença que fortalecia o poder régio e eclesiástico, ao alinhar ortodoxia religiosa e centralização estatal. O confessionalismo operava, dessa forma, como instrumento de governo das consciências.

Sob essa perspectiva, o Tribunal do Santo Ofício em Portugal pode ser compreendido como uma das expressões finais da cristandade antiga em sua forma institucionalizada. Sua atuação visava conter ameaças percebidas à ordem civilizatória, abrangendo dimensões culturais, científicas, morais, religiosas e econômicas do século XVI. Conforme destacam Jardimino e Ferreira (2022, p. 24), a Inquisição portuguesa, dotada de natureza régia, mobilizava recursos eclesiásticos com finalidade política e religiosa, alinhando-se aos projetos absolutistas do Estado. Essa autoridade, integrada ao poder régio e sustentada por fundamentos religiosos e jurídicos comuns ao universo político do Antigo Regime, conferia ao tribunal uma ampla capacidade de intervenção nas práticas sociais, nos comportamentos cotidianos e nas relações comunitárias. Dessa forma, o Santo Ofício atuava como um instrumento de governança e disciplinamento que penetrava diferentes dimensões da vida social, orientando condutas, moldando normatividades e reforçando a ordem cristã e política vigente.

A partir dessa configuração, a análise das fases processuais inquisitoriais exige reconhecer que a dramaturgia da confissão extrapolava os limites formais do tribunal. Ela se

¹⁴ A produção institucional da culpa define a heresia como uma "verdade" construída pela mecânica processual, e não como dado empírico prévio. Através de um inquérito escrito e secreto, o Santo Ofício utilizava o ritual da confissão para transformar o réu na prova documental de sua própria infração, operando um simulacro jurídico que legitimava o disciplinamento e a exclusão social. Cf. FOUCAULT 1987.

¹⁵ José Luís Rodrigues aponta que, no contexto social estamental medieval, “não existia a noção personalíssima de foro íntimo”. Isso significa que não havia uma separação clara entre o que era interno e externo, e o tribunal tinha a capacidade de investigar pensamentos ou hábitos pessoais como se fossem atos públicos (RODRIGUES, *apud* MARQUES, 2022, p. 112).

¹⁶ *Konfession*, do alemão *bekentnis*, refere-se tanto à profissão de fé quanto ao conjunto formal de preceitos que define uma comunidade confessional. Marques retoma essa ideia para ilustrar como o tribunal inquisitorial se apropriou do termo para normatizar e controlar o comportamento individual (RODRIGUES, *apud* MARQUES, 2022, pp. 110–111).

inscrevia nas doutrinas teológicas, nas práticas estatais, no cotidiano social e nos mecanismos de memória coletiva. Nesse tecido normativo, a verdade era performada, vigiada e sancionada de modo contínuo, o que conferia à confissão a condição de dispositivo estruturante do poder. Para desenvolver essa análise, adota-se a sistematização proposta por Jardimino e Ferreira (2022), fundamentada no Regimento do Santo Ofício de 1640, um dos textos jurídicos mais duradouros e tecnicamente elaborados do sistema português, cuja normatividade orientou a prática inquisitorial por mais de um século.

Em primeiro lugar, o processo inquisitorial tinha início com a publicação dos editais de fé, tradicionalmente lidos no primeiro domingo da Quaresma em todos os distritos dos tribunais portugueses, incluindo Lisboa, Évora, Coimbra e Goa (JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 39). Bruno Feitler (2007, p. 208) identifica dois tipos principais de edital: o édito de graça, que oferecia um período limitado para confissões voluntárias, e o edital de fé, também denominado monitório geral, destinado a estimular denúncias. Conforme o autor, esses editais funcionavam como um “inventário popular das práticas consideradas delituosas”. Proclamados nos púlpitos e afixados em locais públicos, reafirmavam a presença constante do tribunal e sua capacidade de vigilância difusa.

Em continuidade, o confessionalismo era instrumentalizado como tecnologia de poder articulada entre Coroa e Igreja. Enquanto os editais convocavam ao arrependimento público, os interrogatórios e admoestações atuavam como dispositivos de ativação de memórias sob intensa pressão psíquica (SOUZA, 1986, p. 302–304). A confissão dita espontânea raramente decorria de livre iniciativa. O réu era submetido a um ambiente saturado por repressão simbólica, vigilância comunitária e, em certos casos, violência física. Conforme observa Laura de Mello e Souza, o Santo Ofício operava sobre as minúcias da vida íntima e “desenterrava cadáveres”, reordenando lembranças e narrativas pessoais segundo os parâmetros da verdade institucional, o que convertia o espaço mental em território de intervenção permanente.

Nesse cenário, a delação e a prova testemunhal assumiram papel central na ressignificação jurídica das condutas atribuídas aos descendentes das tradições israelitas. Como observa Marques (2022, p. 203), após 1537, as delações deixaram de ser apenas ponto de partida investigativo e passaram a gerar conflitos diretos entre acusados, independentemente de sua veracidade. Diante disso, o tribunal instituiu o sigilo das testemunhas como prática regular. Esse expediente acolhia denúncias oriundas de vizinhos, rivais comerciais, parceiros rompidos, prisioneiros e até missivas anônimas, transformando o cotidiano em campo de suspeição contínua. O sistema incentivava a denúncia como forma de autopreservação, convertendo relações sociais ordinárias em instrumentos da engrenagem inquisitorial.

Por conseguinte, Feitler (2007, p. 216–217) demonstra que, diante da dificuldade de comprovar delitos como heresia e apostasia, a Inquisição mobilizava seus recursos para obter confissões compatíveis com o roteiro institucional. Segundo o Regimento de 1640, a ordem de prisão deveria ser expedida apenas após convicção fundada em testemunhos considerados confiáveis. Contudo, conforme aponta o autor, muitos desses depoimentos eram frágeis ou ambíguos, ainda assim os processos avançavam como se sustentados por provas consistentes. Essa discrepância entre norma e prática revela a flexibilidade interpretativa do tribunal e sua disposição em privilegiar a coerência do sistema repressivo em detrimento da solidez probatória.

Nesse mesmo horizonte, Feitler (2007, p. 217) distingue dois tipos principais de testemunho admitidos pelo Santo Ofício: aqueles motivados pela consciência religiosa ou pelo temor espiritual e aqueles prestados sob a pressão do cárcere, com o objetivo de autopreservação. Essa distinção expõe uma contradição estrutural da Inquisição portuguesa, pois os inquisidores aceitavam depoimentos extraídos por coerção, plenamente cientes de sua fragilidade, sem que a jurisprudência conseguisse resolver tal paradoxo sem comprometer o caráter sagrado da instituição. O tribunal sustentava, assim, uma lógica em que a validade da prova dependia menos de sua veracidade empírica do que de sua adequação ao funcionamento do sistema, preservando a autoridade inquisitorial mesmo diante da precariedade probatória.

Desse modo, a credibilidade da prova testemunhal permanecia subordinada à discricionariedade dos inquisidores, que admitiam expressões vagas como “ouvir dizer” e conjecturas para instaurar processos. Conforme Novinsky (1982, p. 57), essa elasticidade probatória favorecia encarceramentos arbitrários e se alimentava de rivalidades pessoais, disputas comerciais e conflitos locais. Relatos especulativos eram frequentemente convertidos em matéria jurídica, servindo para dirimir tensões sociais preexistentes. Vainfas (2011, cap. 7) observa que mercadores, lavradores e senhores utilizavam o tribunal como arena indireta de resolução de disputas, ampliando o alcance inquisitorial sobre o cotidiano. A prática revelava um tribunal atento menos à objetividade da prova e mais à manutenção de sua capacidade de intervenção social.

Em consonância com essa lógica, as denúncias de co-réus, definidos como “presos confessos, sócios no mesmo crime”¹⁷, eram amplamente utilizadas, obtidas mediante promessas de indulgência ou ameaças explícitas. Segundo Feitler (2007, p. 216–218), tais denúncias eram

¹⁷ Citação de “Notícias recônditas do modo de proceder na Inquisição”, in: VIEIRA, Antônio. *Obras completas*. Lisboa: Sá da Costa, 1951-1954. v. IV, veja FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil – Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007, p. 217, nota 108.

aceitas sem restrições, expondo tanto a fragilidade dos critérios de validação quanto a força do aparato coercitivo. Embora o Regimento de 1640 prevísse que uma única testemunha não bastaria para ordenar a prisão, excetuando-se casos de parentes próximos, essa salvaguarda era frequentemente relativizada na prática. O sistema favorecia a produção de acusações cruzadas, reforçando a circularidade da suspeição e a reprodução contínua do controle inquisitorial.

À luz desses mecanismos, Saraiva (1969, p. 129–132) analisa o processo de Manuel Fernandes Villa Real¹⁸ como caso emblemático da tensão entre formalismo jurídico e arbítrio institucional. A partir de denúncias inconsistentes, o Santo Ofício legitimava práticas que transgrediam os próprios regimentos que deveriam orientar sua atuação. Situações semelhantes motivaram, em 1673, a redação de um memorial enviado a Roma por cristãos-novos, denunciando abusos como sigilo processual extremo, uso de testemunhas singulares, rigor excessivo do cárcere e confiscos¹⁹ desproporcionais. Conforme relatam Marcocci e Paiva (2013, p. 203–204), a gravidade das acusações levou o papa Clemente X a suspender temporariamente os processos inquisitoriais em 1674, transferindo-os à Cúria romana.

A partir daí, o percurso que conduzia o réu da prisão aos autos de fé seguia uma lógica técnico-ritualística que articulava funções judiciais, morais e teológicas. Conforme a segmentação trifásica proposta por Jardimino e Ferreira (2022), o processo dividia-se em fase preliminar, fase de instrução e fase de julgamento e punição (ver Apêndice A). Nesta análise, privilegia-se a observação dos instrumentos confessionais, dos procedimentos de tortura e da encenação pública dos autos de fé. Esses elementos constituíam uma sequência integrada, na qual a coerção física, a pressão simbólica e a ritualização pública operavam como partes de um mesmo dispositivo disciplinar, orientado à produção de submissão e exemplificação social.

No interior dessa sequência, após as denúncias iniciais e a coleta de testemunhos, o acusado era conduzido ao cárcere inquisitorial e apresentado à Mesa para a primeira admoestação. Esse rito inaugural oferecia ao réu a possibilidade de confessar e cooperar com o juízo. Conforme Jardimino e Ferreira (2022, p. 44–47), durante essa cerimônia, o acusado era

¹⁸ Manuel Fernandes Villa Real era cristão-novo, intelectual e crítico da Inquisição, Villa Real foi acusado com base em uma única denúncia — o que contrariava o Regimento, que exigia o mínimo de duas. A suspensão inicial da ordem de prisão pelo Conselho Geral durou pouco: dois frades (Francisco de Santo Agostinho de Macedo e António de Serpa) o denunciaram em sequência, sendo este último movido pelo medo de represálias, apesar da amizade com o réu. A captura foi formalizada no dia seguinte, embora, como fato concreto, apenas a entrega de um livro fosse comprovada, sendo o restante sustentado por conjecturas, suspeições e relações pessoais deterioradas (SARAIVA, 1969, p. 229–234).

¹⁹ Pena patrimonial executada pelo Juízo do Fisco após sentença do Santo Ofício. Distingue-se o confisco total (em crimes de heresia formal como o judaísmo) das multas e confiscos parciais (delitos menores). Operado desde o ato da prisão via sequestro preventivo, seus efeitos eram hereditários e retroativos: anulava alienações prévias, privava herdeiros de legítimas e impunha a infâmia social e econômica a filhos e netos por gerações. Cf. SIQUEIRA, 1970.

advertido sobre a “graça” que poderia alcançar e instado a buscar a misericórdia da Igreja por meio do arrependimento e da delação de cúmplices. A confissão funcionava simultaneamente como prova, mecanismo de purificação simbólica e reafirmação da autoridade inquisitorial sobre o corpo e a consciência do réu.

Em continuidade, o itinerário processual admitia variações conforme a suficiência da confissão. Quando considerada adequada, ela encaminhava o acusado à reconciliação, frequentemente por meio de abjuração pública. Vainfas (2011, cap. 8) observa que a admoestação operava como ensaio dramático da confissão esperada. O tribunal permitia que a confissão ocorresse em múltiplos momentos do processo, desde a fase preliminar até após a sentença, inclusive em casos de condenação à morte (SIQUEIRA, 1978, p. 230–235). Essa flexibilidade evidencia a centralidade da confissão como fundamento de legitimação da jurisdição inquisitorial, independentemente do estágio processual.

Nesse ponto, o tormento, termo que denominava a tortura, ocupava lugar central como instrumento de extração de confissões e afirmação da autoridade eclesiástica. Conforme Jardimino e Ferreira (2022, p. 31), a Inquisição portuguesa apropriou-se de práticas punitivas previstas nas Ordenações do Reino e no Direito Canônico, legitimadas pela bula *Ad extirpanda* (1252). Feitler (2007, p. 217) registra máximas inquisitoriais que sintetizam essa lógica ao citar o *Dicionário dos Inquisidores*: “era melhor um inocente morto que um herético vivo” e “para castigar o crime de heresia bastavam indícios tênues”. Tais princípios revelam uma presunção de culpa que sustentava a política de exceção do tribunal.

A cerimônia de tortura, por sua vez, iniciava-se com o juramento do réu e uma última admoestação, reiterando que o objetivo do suplício seria alcançar a verdade, segundo avaliação de “pessoas de letras e consciência” (JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 53-54). Invocava-se a misericórdia divina como elemento persuasivo²⁰, alternando apelo espiritual e ameaça iminente de dor. Conforme o Manual dos Inquisidores, o réu era despido, amarrado ao instrumento e instado a confessar antes do início do tormento. Embora houvesse previsões legais de isenção, como para idosos e gestantes, tais salvaguardas raramente eram observadas na prática, segundo Mott (2023, p. 185).

Quanto aos instrumentos, o Regimento de 1640 estabelecia dois métodos principais: o potro e a polé. No potro, o réu era esticado sobre uma estrutura de ripas, com membros tensionados por roldanas até o limite físico (MARQUES, 2022, p. 206). A polé consistia na suspensão do corpo pelos braços amarrados atrás das costas, seguida de quedas abruptas, seja

²⁰ “com muita caridade, da parte de Cristo Nosso Senhor, queira confessar suas culpas para com isso alcançar a misericórdia que nesta mesa se dá...”

em solavancos (“trato corrido”) ou de uma só vez (“trato esperto”), que provocavam fraturas e deslocamentos, conforme descrevem Novinsky (1982, p. 60) e Marcocci e Paiva (2013, p. 200). Ambos permitiam variações de intensidade e a confissão, quando ocorria, era colhida durante o suplício. Pareceres médicos podiam suspender temporariamente a tortura, sem anulá-la.

Embora regulamentada, a aplicação do tormento revelava seletividades significativas. Marcocci e Paiva (2013, p. 200) indicam que cerca de 11% dos processos recorreram à tortura, sendo a maioria (83%) dirigida a cristãos-novos. Marques (2022, p. 208), ao examinar o Regimento de 1640, observa que, embora não houvesse distinções processuais explícitas quanto à origem étnica, fragmentos normativos ajudam a explicar a alta incidência de cristãos-novos nas sessões de suplício. O autor destaca o item 1, Título XIV, do Regimento:

E sendo confidente, se dirá, que vistos os indícios, que dos autos, prova da justiça Autor, e sua confissão, resultam de não acabar de confessar suas culpas (declarando por maior as diminuições, porque se lhe mandar o tormento, como será, se tiver diminuto em pessoas, ou cerimônias, dizendo, que por não dizer de todas as pessoas, nem de todas as cerimônias, que fez) e concluirá a sentença do negativo, dizendo, o que assim mandam sem prejuízo do provado, e por ele confessado (MARQUES, 2022, p. 207).

Assim, Marques (2022, p. 207–208) observa que a ênfase normativa no termo “cerimônia” funcionava como marcador cultural associado ao judaísmo. Como tais práticas raramente correspondiam à realidade dos acusados, a tortura operava como meio de produzir a narrativa esperada. Segundo Assis (2002, p. 55), os ritos públicos haviam sido substituídos por práticas domésticas discretas, o que reforça o caráter construtivo da confissão sob coação.

Nesse panorama, o segredo processual desempenhava papel decisivo como instrumento de coerção subjetiva. O sigilo que envolvia a Santa Inquisição, tanto na origem quanto no teor das denúncias, funcionava como instrumento de tortura hermenêutica, capaz de gerar confissões forjadas e consolidar a fé performativa sob coação.

[...] “uma das cousas de maior importância do Santo Ofício”, e era exigido dos delatores, espiões, carcereiros e testemunhas, dos penitenciados que abjuravam e deixavam o cárcere, dos que entravam no cárcere para falar com os presos, dos médicos que estabeleciam o grau de tormento, de todos os funcionários da Inquisição, que em geral só conheciam do Regimento a parte que lhes cabia, comunicada por extrato. Lupina Freire assinala, em suas *Notícias recônditas*: “Como ninguém sabe o que na verdade se passa, persuade-se de que é verdade tudo o que se lê nos autos.” O segredo do processo era tão bem guardado que jamais se sabia seu resultado até que se chegava o dia marcado para a leitura das sentenças: os réus — que vinham de outros lugares deviam entrar na cidade sem serem vistos pelo povo e as condenações só se tornavam públicas no auto-de-fé. Este era então revestido

de um caráter sagrado pelos doutrinadores que atribuíam a Deus a inauguração da Inquisição, convertendo-a no instrumento atual de sua vontade (NAZARIO, 2005, p. 97).

Esse dispositivo subjetivo, pilar das normas persecutórias do Santo Ofício, foi criticado por figuras como Manuel Fernandes Villa Real, que, em 1643, denunciou o *modus operandi* do tribunal. Villa Real argumentava que a Inquisição "fazia dos cúmplices profetas e dos crimes enigmas", compelindo os réus a adivinhar os nomes de delatores e a confessar culpas desconhecidas (SARAIVA, 1969, p. 131). Padre António Vieira²¹ ecoou essa crítica, registrando a percepção de que os acusados não tinham alternativa para "salvar as vidas, que confessar o que não fizeram, e acusar muitos para adivinhar poucos" (SARAIVA, 1969, p. 125).

Essa realidade de sofrimento psíquico manifestava-se de forma explícita nas sessões de tortura. O historiador Frédéric Max, citado por Marques (2022, p. 208) descreve o desespero expresso nos gritos dos réus: "— O que é que vocês querem que eu lhes diga? Digam-se o que é preciso que eu confesse!". A tortura não buscava elucidar fatos, mas induzir narrativas compatíveis com as expectativas inquisitoriais. Esse direcionamento forçava os cristãos-novos a validar pressupostos prévios do tribunal, retroalimentando o procedimento repressivo e reforçando a presunção de culpa baseada na origem genealógica.

Concluída essa fase do processo, o réu era conduzido ao auto público de fé, cerimônia solene na qual a sentença inquisitorial era proclamada diante de autoridades civis, eclesiásticas e de uma ampla assistência. Em Lisboa, a presença do rei, dos inquisidores e do alto clero conferia ao evento uma dimensão política, social e religiosa de forma explícita, transformando a punição em espetáculo de disciplina moral e reafirmação do poder institucional. Como observa Bethencourt (2000, p. 227), o auto de fé representava o ápice da autoridade do Santo Ofício, concebido como um ato público de reafirmação da ortodoxia. A visibilidade do ritual não apenas legitimava as decisões do tribunal, como também educava a população pelo exemplo, reforçando a associação entre pecado, punição e obediência.

Nesse contexto, os autos de fé constituíam uma encenação cuidadosamente organizada da moralidade religiosa, realizada em cerimônias públicas ou, em casos excepcionais, privadas.

²¹ Padre António Vieira, jesuíta e conselheiro próximo de D. João IV, destacou-se como uma das vozes mais influentes na defesa dos cristãos-novos e na oposição à Inquisição. Considerava-os essenciais à prosperidade do Reino e ao financiamento da guerra da Restauração, propondo sua nobilitação e o fim da discriminação entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Atuou em Roma contra o Santo Ofício, sendo responsável por escritos como as *Notícias Recônditas*, que denunciavam abusos inquisitoriais. Vieira criticava abertamente o tribunal, afirmando que, enquanto os jesuítas "morriam pela Fé", os inquisidores "viviam dela", e via o segredo e os confiscos como práticas bárbaras que atrasavam o país. Suas propostas de reforma e suspensão do fisco eram percebidas como ameaças aos "estilos" inquisitoriais, levando o Santo Ofício a considerá-lo "fautor de hereges", v. SARAIVA, António José. A Inquisição Portuguesa. Lisboa: Europa-América, 1969, p. 109-110, 215-216, 281-296.

Segundo Bethencourt (2000, p. 227), o próprio termo “ato de fé” remetia à dramatização da crença e à exposição ritual da justiça divina mediada pelo tribunal. Durante esses eventos, as sentenças eram lidas em voz alta e imediatamente executadas, reafirmando a supremacia do Santo Ofício sobre consciências e comportamentos. Conforme analisa Novinsky (1982, p. 66–68), a combinação de trajes litúrgicos, procissões solenes, sermões inflamados e leitura pública das penas ampliava o impacto simbólico do ritual. Esses elementos transformavam a punição individual em mensagem coletiva, projetando o poder da Igreja sobre o corpo social.

Além disso, as cerimônias seguiam um ritual minuciosamente estruturado, marcado por uma sequência rígida de atos, posições e gestos. A fixação dos lugares, das posturas corporais e das palavras conferia solenidade e previsibilidade ao evento, como detalha Bethencourt (2000, p. 221). Os autos eram amplamente divulgados com antecedência, atraindo multidões que se preparavam para presenciar a aplicação das penas, conforme aponta Bahia (2019, seção 1.3). A procissão dos penitentes e condenados, organizada ainda de madrugada no palácio da Inquisição, inaugurava o rito. Os réus, ordenados segundo a gravidade dos delitos, trajavam sambenitos²² e eram acompanhados por autoridades civis e membros do clero, evidenciando a hierarquia punitiva do tribunal.

Na sequência, desenvolvia-se o núcleo litúrgico do auto de fé. A celebração tinha início com a missa, interrompida após o intróito para dar lugar ao sermão da fé, proferido conforme as determinações inquisitoriais. Em seguida, procedia-se à leitura do édito de fé e da bula papal de Pio V, reafirmando o apoio pontifício ao tribunal e estabelecendo punições aos opositores. Somente então eram lidas, sem interrupções, as sentenças. Como explica Bethencourt (2000, p. 244–248), distinguia-se entre os reconciliados, arrependidos e reintegrados à Igreja, e os relaxados, entregues à justiça secular. Essa distinção expressava a coexistência entre perdão espiritual e punição corporal no interior do sistema de controle religioso.

Por conseguinte, a ordem final dos atos obedecia a uma lógica simbólica precisa. Conforme destaca Bethencourt (2000, p. 250), as sentenças dos reconciliados eram lidas antes das dos relaxados, seguidas da entrega destes à justiça secular e, por fim, da abjuração pública dos penitenciados. Instituída tardiamente, essa sequência reforçava a separação entre o espaço do ritual inquisitorial e o da execução capital. A condução dos grupos por direções opostas, com os reintegrados à direita e os condenados à esquerda, acentuava a dimensão moral do

²² Túnica de linho (corruptela de *saco bendito*) cujas cores e símbolos indicavam a sentença: amarela com a cruz de Santo André para reconciliados, ou preta com chamas para os relaxados. Sua exposição posterior nas igrejas paroquiais visava perpetuar a infâmia do réu, inabilitando socialmente sua linhagem por gerações. Cf. BETHENCOURT, 2000; SOUZA, 1986.

espetáculo. O encerramento com a reintegração pública dos arrependidos exaltava o ideal cristão da redenção e a autoridade da Igreja como mediadora da salvação.

Nesse quadro, cada tipo de abjuração correspondia a um grau específico de culpabilidade, definido nas sentenças inquisitoriais. A abjuração de *levi* aplicava-se aos levemente suspeitos, como acusados de bigamia, cujas condutas geravam dúvidas sobre a ortodoxia, mas não implicava rejeição consciente da fé, segundo Siqueira (1978, p. 295). Já a de *vehementi* destinava-se àqueles que demonstravam tibieza na fé ou desprezo pelo poder espiritual, ainda que não confessassem formalmente a heresia, como os que zombavam da excomunhão. Conforme Saraiva (1978, p. 296), a *vehementissima* recaía sobre réus cujas ações indicavam práticas heréticas reiteradas, como não ouvir missa por anos ou impedir subordinados de cumprir preceitos religiosos. Por fim, a abjuração *in forma* era imposta aos declarados heréticos que confessavam para obter indulto, como os cristãos-novos que admitiam práticas judaizantes, como analisa Feitler (2007, p. 216–217).

Sendo assim, a execução da sentença inquisitorial assumia forma ritualizada e profundamente pedagógica. Conforme descreve Saraiva (1969, p. 155), o condenado ouvia a leitura ajoelhado diante do altar, voltado para o púlpito, gesto que materializava a submissão do corpo e da consciência à autoridade espiritual. Caso fosse penitenciado, realizava publicamente a abjuração, etapa indispensável para a reintegração simbólica. Vainfas (2011, cap. 9) observa que esse ato era exigido com frequência, sobretudo de réus convocados a demonstrar arrependimento público²³, expostos à humilhação e instados a colaborar com a pedagogia do tribunal. Já os relaxados tinham os sambenitos retirados, vestiam túnicas brancas e eram conduzidos ao cadafalso, onde jesuítas tentavam obter sua reconciliação final com a fé católica. Se recusassem, anunciava-se sua entrega ao demônio, enquanto a multidão participava do ritual esbravejando insultos, “Façam a barba aos cães!”²⁴ (SARAIVA, 1969, p. 156–157).

Nesse sentido, a Inquisição portuguesa consolidou um modelo ritualizado de poder no qual a confissão ocupava posição central, funcionando como eixo de validação do próprio sistema processual. Desde os editais de fé até a culminância pública dos autos, a obtenção da confissão orientava interrogatórios, penas e ritos. As consciências dos réus, frequentemente

²³ “homens que podiam gritar seu arrependimento e ameaçar a multidão como se fossem gendarmes do tribunal” VAINFAS, 2011, cap. 9.

²⁴ A expressão “fazer a barba aos cães” era utilizada como grito de incitação durante os autos de fé, referindo-se ao ato de queimar o rosto dos condenados com varas em brasa enquanto estavam sobre a pira. De acordo com Nazario (2005, p. 165–166), esse gesto era acompanhado por manifestações de entusiasmo e crueldade por parte dos presentes, que ignoravam os pedidos de misericórdia dos réus. O autor traz à tona relatos da época, como o do inglês Michael Geddes e a análise de Elias Lipiner (*apud* NAZARIO, 2005), que retratam a cena como marcada por uma intensa violência simbólica e física.

atravessadas por angústias e incertezas, eram continuamente reativadas pelo tribunal, que operava por meio da pressão simbólica, da ameaça e da dor. Como aponta Souza (1986, p. 306), “os inquisidores [...] atiçavam a memória medrosa dos réus [...] instando-os à confissão.” Nesse quadro, os cristãos-novos tornavam-se alvo privilegiado de uma vigilância que ultrapassava o cárcere, sustentada por normas que institucionalizavam a suspeição e ampliavam, pela escrita processual, o universo dos denunciados.

Por conseguinte, a noção de universo kafkiano, mobilizada por Saraiva (1969), oferece uma chave interpretativa particularmente fecunda para compreender a experiência inquisitorial. Joseph K., protagonista de *O Processo*, de Franz Kafka, representa o réu submetido a um tribunal opaco, marcado pela proliferação de procedimentos e pela ausência de explicações inteligíveis. De forma análoga, o cristão-novo, identificado pelas leis de limpeza de sangue, surgia como um prisioneiro virtual, investigado antes mesmo de qualquer infração concreta. Ao analisar *Notícias Recônditas*, texto atribuído ao Padre Vieira, Saraiva associa o funcionamento inquisitorial a esse universo de indeterminação, no qual as perguntas formuladas pelo acusado permaneciam sem resposta, revelando um sistema orientado pela produção contínua da culpa (SARAIVA, 1969, p. 143-144).

Diante desse percurso analítico, a processualística inquisitorial portuguesa revela-se como um sistema integrado de produção da culpa, no qual confissão, prova, tormento e ritual público operavam de forma articulada para legitimar a autoridade do Santo Ofício. Longe de constituir um desvio pontual, a flexibilidade probatória, o sigilo processual e a coerção simbólica conformaram uma racionalidade institucional orientada à vigilância permanente das consciências, especialmente dos cristãos-novos. A encenação jurídica e litúrgica dos autos de fé consolidava essa lógica ao transformar a punição individual em espetáculo pedagógico coletivo, reafirmando hierarquias morais e políticas. É nesse mesmo horizonte de visibilidade disciplinar que se inscrevem os dispositivos punitivos externos ao cárcere, em particular os sambenitos e as penas inquisitoriais, cuja função ultrapassava a sanção imediata para operar como marcas duráveis de infâmia e controle social.

1.2.3. (Ul)traje Público: os Sambenitos e as Penas Inquisitoriais

Ao longo das cortes inquisitoriais lusitanas, o sambenito, termo oriundo do espanhol *sanbenito*, que significa “saco bendito”, consolidou-se como traje penal obrigatório após a leitura da sentença, com duração perpétua ou até determinação contrária dos inquisidores. Em Portugal, quase todos os cristãos-novos acusados de judaísmo recebiam como pena “cárcere e

hábito penitencial perpétuo”, geralmente seguido de reconciliação com a Igreja. Mesmo quando formalmente absolvidos, eram obrigados a residir em locais definidos pelo Santo Ofício, frequentemente aldeias isoladas, e a apresentar-se regularmente ao comissário, sempre envergando o sambenito como prova material da condenação. Conforme Gorenstein (2005, p. 151), essa imposição funcionava como extensão da pena para além do cárcere.

Nesse sentido, o uso continuado do hábito penitencial produzia um regime de visibilidade forçada, convertendo o corpo do condenado em suporte permanente da punição. O sambenito operava como signo jurídico e social, tornando pública a condição do réu e reafirmando sua sujeição à vigilância institucional. Como observa Gorenstein (2005, p. 151), mesmo nos casos em que a sentença era proferida a arbítrio, a eventual dispensa do hábito reforçava o caráter subjetivo das decisões inquisitoriais. Tal margem de discricionariedade evidenciava que a pena não se limitava à infração imputada, mas se articulava à lógica de controle prolongado, na qual a ameaça da reaplicação do castigo permanecia latente. Assim, o hábito integrava um sistema disciplinar voltado à submissão duradoura e à normalização forçada das condutas.

Do ponto de vista simbólico, a iconografia do sambenito era cuidadosamente codificada e obedecia a uma gramática visual precisa. Confeccionado em tecido cru e tingido de amarelo, cor associada à traição, o traje recebia a cruz vermelha de Santo André nos casos de reconciliação, ou chamas e grifos quando se tratava de réus considerados relapsos e impenitentes (NOVINSKY, 1982, p. 64; GORENSTEIN, 2005, p. 151). A essas marcas somava-se a mitra de papelão, denominada *carocha*²⁵, pintada com os mesmos símbolos infamantes. Conforme Bethencourt (2000, p. 240–241), esse aparato funcionava como instrumento de humilhação ritualizada, configurando uma paródia dos ritos festivos e uma encenação invertida da heresia perante a comunidade.

Além disso, o alcance simbólico do sambenito ultrapassava a duração da vida do condenado. Após a morte, o hábito era exposto nos altares laterais das igrejas paroquiais, acompanhado de placas com nome, crime e pena, perpetuando o estigma do herege na memória coletiva (NOVINSKY, 1982, p. 65). Essa prática consolidava uma punição transgeracional, na qual a infâmia se projetava sobre os descendentes e o grupo familiar. O espaço sagrado convertia-se, assim, em local de pedagogia punitiva, reiterando visualmente a autoridade do Santo Ofício. Ao inscrever a condenação no interior das igrejas, a Inquisição produzia uma

²⁵ Mitra de papelão utilizada pelo réu durante o Auto de Fé, na qual se inscrevia o rótulo do crime cometido. Como parte da "engenharia simbólica" da humilhação, servia como marcador visual imediato para a identificação da categoria do delito pelo público. Cf. BETHENCOURT, 2000; SOUZA, 1986.

memória institucionalizada da heresia, transformando a punição individual em advertência pública permanente.

No âmbito das penas espirituais, as sanções impostas aos reconciliados excediam largamente jejuns e orações. Na prática, consistiam em constrangimentos públicos reiterados e humilhações extremas, aplicadas inclusive nos casos de entrega voluntária durante o período de graça. Segundo Baigent e Leigh (2001, p. 48–49), o penitente era obrigado a despir-se e ser publicamente açoitado pelo sacerdote todos os domingos, durante a missa. No primeiro domingo de cada mês, devia visitar os locais onde se reunira com outros hereges, sendo flagelado em cada um deles. Em dias santos, acompanhava procissões públicas sob novos castigos físicos, reforçando a exposição ritual do corpo punido.

Nesse quadro, a ausência de prazos definidos para o encerramento das penitências agravava o caráter coercitivo dessas práticas. As sanções espirituais somente cessavam por decisão favorável dos inquisidores, o que mantinha o reconciliado em estado permanente de submissão. Como observa Baigent e Leigh (2001, p. 48-49), outras penas incluíam peregrinações forçadas a dezenas de santuários, ou mesmo a Jerusalém ou Roma, sempre sob a lógica do suplício prolongado. A dimensão espiritual da pena operava, portanto, como instrumento de desgaste físico e psicológico contínuo. Essa indefinição temporal reforçava o poder discricionário do tribunal e ampliava a assimetria entre acusador e acusado, consolidando a obediência como única via possível de alívio.

Embora classificadas como “brandas”, tais penas não diminuía o sofrimento das acusadas (GORENSTEIN, 2005, p. 155). A única presa do Rio de Janeiro no século XVIII absolvida por falta de provas, Izabel da Silva Teixeira, acusada de judaizante, permaneceu encarcerada por dois anos. Em seu processo, declarou-se cristã-velha e negou insistentemente ter seguido qualquer rito da Lei de Moisés, mantendo-se fiel ao catolicismo e refutando todas as imputações. O caso demonstra que o Santo Ofício perseguia supostos cristãos-novos, mesmo sem provas de prática judaizante (GORENSTEIN, 2005, p. 316).

Dessa forma, embora inicialmente classificada como cristã-nova, apenas após as inquirições de *genere* os inquisidores passaram a considerá-la “sem qualidade de sangue”. Ainda assim, sem admitir erro, proclamaram-na “absoluta da instância de que foi presa por judaísmo” (GORENSTEIN, 2005, p. 154), restituindo-lhe formalmente os bens sequestrados. O percurso processual de Izabel revela como a lógica inquisitorial operava mesmo diante da absolvição, preservando a autoridade institucional e evitando o reconhecimento explícito de falhas. A absolvição, nesse contexto, não anulava a violência do processo, mas encerrava um

ciclo repressivo que já havia produzido danos irreversíveis à liberdade, à reputação e à vida social da acusada.

Ainda nesse contexto, Gorenstein (2005, p. 151-155), observa que, com exceção de Izabel da Silva Pereira, todas as cristãs-novas processadas no Rio de Janeiro foram condenadas à abjuração em forma ou à veemente suspeita na fé, acompanhada de instrução religiosa. No plano das sanções, 107 mulheres receberam a pena de cárcere e hábito penitencial perpétuo, enquanto 27 foram condenadas a cárcere e hábito penitencial a critério dos inquisidores. Esses números correspondem, respectivamente, a 64,31% para a pena perpétua e a 16,16% para a pena sujeita ao arbítrio inquisitorial. A expressiva concentração de sentenças perpétuas evidencia que a punição inquisitorial se estruturava como mecanismo de vigilância prolongada, no qual o hábito funcionava como extensão contínua da pena, perpetuando o controle institucional sobre o corpo e a reputação das acusadas.

Além das sanções simbólicas, as penas físicas impostas pelo Santo Ofício revelavam elevado grau de severidade. Entre elas figuravam o degredo, os açoites públicos, as prisões prolongadas e o envio para as galés. Embora a legislação previsse que os castigos corporais fossem aplicados *citra sanguinis effusionem*, isto é, sem derramamento de sangue, essa prescrição era frequentemente desconsiderada. Conforme Novinsky (1982, p. 65) e Gorenstein (2021, p. 334), há registros de casos extremos em que meninas de apenas treze anos e idosos de oitenta foram submetidos ao flagelo público. As galés, criadas para suprir a carência de mão de obra naval, converteram-se numa pena de morte lenta, marcada por jornadas extenuantes, insalubridade, violência cotidiana e alimentação insuficiente, condições das quais poucos condenados conseguiam sobreviver por longos períodos.

No topo da hierarquia punitiva, situava-se a execução capital, designada eufemisticamente como “relaxamento ao braço secular”. Esse procedimento consistia na transferência formal do condenado à justiça civil, responsável pela aplicação efetiva da pena. Segundo o direito canônico, os clérigos estavam proibidos de derramar sangue, sustentando o princípio de que “a Igreja abomina o sangue” (MOTT, 2023, p. 182). A solução jurídica consistia em declarar o réu “fora da jurisdição da Igreja” e entregá-lo às autoridades seculares. Como observa Carvalho (2006, p. 203–204), tal expediente preservava simbolicamente a pureza do clero, evitando que o suplício público maculasse a batina. O pedido formal de clemência feito pelos inquisidores tinha caráter retórico, pois o Estado executava prontamente a sentença inquisitorial (BETHENCOURT, 2000, p. 254).

Dentro desse procedimento, os chamados “relaxados em carne” eram executados por garrote quando demonstravam arrependimento, ou queimados vivos quando persistiam na fé

proibida, geralmente logo após o auto de fé. Quando o condenado já havia falecido e fora considerado impenitente e excomungado, realizava-se o relaxamento in statu ou em efígie, por meio da queima simbólica de um boneco representativo, acompanhada do confisco dos bens e da marcação infamante da descendência (NOVINSKY, 1982, p. 62–64). No Rio de Janeiro do século XVIII, quatro pessoas receberam sentença capital. Duas delas, José Gomes da Silva²⁶ e André de Barros²⁷, pai e irmão de Isabel da Silva, fugiram antes do envio a Lisboa, sendo julgadas à revelia e relaxadas em efígie (GORENSTEIN, 2021, p. 334).

Entretanto, a repressão inquisitorial ultrapassava as dimensões física e espiritual, incidindo de modo decisivo sobre o patrimônio dos acusados. Paralelamente ao espetáculo ritual dos autos de fé, operava-se um sistema rigoroso de sanções econômicas que aprofundava a marginalização social. O confisco e o sequestro de bens, amparados pelo direito canônico (*Corpus Juris Canonici*)²⁸ e pelas Ordenações do Reino²⁹, atingiam réus e familiares, corroendo suas bases materiais e sua posição social. Conforme Siqueira (1970, p. 324), os Regimentos das Confiscações conferiam celeridade e respaldo jurídico a esse mecanismo, transformando a espoliação em instrumento central de controle inquisitorial e de fortalecimento do erário régio.

Do ponto de vista procedimental, a execução dessas medidas ocorria em duas etapas complementares: o sequestro liminar e a confiscação final. O primeiro, realizado no momento da prisão, visava assegurar os bens para futura expropriação; o segundo, aplicado após a condenação, consolidava a apropriação definitiva pela Coroa. Essa pena possuía caráter retroativo, incidindo sobre a data presumida do crime, muitas vezes situada décadas antes, o que invalidava alienações posteriores (SIQUEIRA, 1970, p. 324). Na prática, uma vez sequestrados, os bens raramente eram devolvidos, inclusive a réus absolvidos, como reconhece a própria jurisprudência inquisitorial, revelando o caráter estruturalmente assimétrico desse modelo punitivo (SIQUEIRA, 1970, p. 324-331).

Embora a sentença fosse proferida pelo Santo Ofício, cabia à justiça comum do Reino, especialmente ao Juízo do Fisco, executar o confisco. Esse órgão atuava sob a autoridade do inquisidor-geral, responsável por nomear magistrados e oficiais, assegurando que os bens

²⁶ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de José Gomes da Silva, n. 7547, 1714. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2307627>. Acesso em 16 de agosto de 2025.

²⁷ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de André de Barros, n. 8752, 1714. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2308877>. Acesso em 16 de agosto de 2025.

²⁸ Esta pena aparece no Direito da Igreja no século VII. O Concílio de Trento ratificou-a na sessão XXV c. 3 e 19. Referido por SIQUEIRA, Sonia. A Inquisição portuguesa e os confiscos. São Paulo: *Revista de História*, 1970. Nota 3.

²⁹ “... E além das penas corporais que aos culpados do dito malefício [heresia] forem dadas, serão seus bens confiscados, para se dêles fazer o que nossa mercê for, posto que filhos tenham”. *Ordenações Manuelinas*, Liv. V, tit. II; *Ordenações Filipinas*, Liv. V, tit. 1. Referido por SIQUEIRA, Sonia. A Inquisição portuguesa e os confiscos. São Paulo: *Revista de História*, 1970. Nota 4.

apreendidos fossem destinados ao erário régio. Conforme Feitler (2007, p. 104–105), tal arranjo institucional produzia tensões entre os interesses da Coroa e as prerrogativas do Santo Ofício, sobretudo quando se cogitava a suspensão de sanções econômicas que pudessem beneficiar cristãos-novos. Juizes, tesoureiros, notários e meirinhos detinham amplos poderes, conduzindo todas as etapas do processo, do sequestro inicial à alienação final dos bens.

Na experiência concreta dos acusados, o processo de expropriação era abrupto e devastador. Frequentemente, a Inquisição agia sem provas consistentes, atingindo não apenas o patrimônio, mas o cotidiano familiar. Como relata Novinsky (1982, p. 58), a diligência iniciava-se com o bloqueio da residência, quando funcionários do Santo Ofício e do Fisco selavam portas e confiscavam haveres, deixando familiares sem moradia e renda. Filhos eram separados dos pais, casas esvaziadas e a memória do acusado apagada do espaço físico. Essa violência pública transcendia o domínio religioso e operava como mecanismo de exclusão social prolongada, convertendo o confisco em instrumento de desagregação familiar.

Durante as investigações, o Juízo do Fisco iniciava de imediato o inventário dos bens, recolhendo títulos, registros e documentos comerciais (SIQUEIRA, 1970, p. 326). Conforme Marques (2022, p. 216), o Regimento de 1640 determinava que o inventário fosse realizado com a “maior brevidade possível” após a prisão, evidenciando a urgência financeira da medida. Mesmo quando apenas um dos cônjuges era indiciado, todo o patrimônio comum era apreendido. O dinheiro permanecia em cofres com três fechaduras, bens de raiz eram arrendados e bens móveis vendidos em almoeda, ampliando o alcance do confisco final e mantendo a família sob vigilância constante.

No crime de judaísmo, o confisco assumia rigor particular. Enquanto delitos como feitiçaria ou práticas culturais resultavam em multas, os cristãos-novos tinham todo o patrimônio familiar expropriado. Famílias inteiras eram atingidas, como no caso de Izabel de Paredes, cristã-nova do Rio de Janeiro, que lamentou que o Juízo dos Confiscos “até as fivelas dos sapatos tirara de seus filhos” (GORENSTEIN, 2024, p. 6). A recorrência desses episódios evidencia como a acusação de heresia operava como pretexto para expropriações sistemáticas. Conforme Marques (2022, p. 216), esse mecanismo consolidava uma forma de segregação étnico-patrimonial institucionalizada.

Ainda que nem todas as sentenças implicassem perda total, abjurações *de vehementi* ou *de levi* costumavam resultar em multas ou custas limitadas a parte do patrimônio. Mesmo assim, acusados absolvidos eram obrigados a arcar com todas as despesas do processo, incluindo estadia nos cárceres e transporte para Lisboa. Embora o Juízo do Fisco pudesse custear parte desses gastos com recursos sequestrados ou fundos destinados a réus pobres, na prática o ônus

recaía quase sempre sobre os próprios acusados. Como observa Feitler (2007, p. 105–111), bens vendidos antes da sentença raramente eram restituídos, e o modelo expropriatório favorecia abusos recorrentes, perpetuando a penalização econômica mesmo após o encerramento formal do processo inquisitorial.

Com vistas a resguardar terceiros, as Ordenações previam a publicação de pregões convocando credores a apresentarem seus títulos. Dívidas legítimas podiam ser quitadas por despacho do Juízo do Fisco, enquanto contratos simulados ou débitos familiares duvidosos eram descartados. Embora houvesse possibilidade de devolução parcial dos bens aos herdeiros mediante aval régio, o procedimento habitual consistia na transferência direta à Fazenda Real. Além disso, parentes do condenado eram impedidos de adquirir os bens em leilão público, reforçando a separação definitiva entre a família e seu patrimônio anterior (SIQUEIRA, 1970, p. 328–330).

A materialidade desse rigor torna-se particularmente evidente no caso de Catarina Marques³⁰, irmã de Isabel da Silva. Presa em 1709, faleceu em 1712, a caminho de Lisboa, sem jamais ter sido julgada. Apenas em 1765 o processo foi encerrado a pedido dos herdeiros. Embora absolvida postumamente, com autorização para sepultura eclesiástica, seus bens só foram restituídos mediante pagamento das custas processuais, quitadas com parte do próprio patrimônio sequestrado. Conforme Novinsky (2009, p. 189), a leitura da sentença em auto público ilustra como a punição inquisitorial ultrapassava os vivos, atingindo ausentes e mortos.

No plano mais amplo, a perseguição aos cristãos-novos assumiu formas ritualísticas que extrapolavam a ortodoxia religiosa. Em Portugal, entre os séculos XVI e XVII, essa população foi fixada no imaginário coletivo como “homem de negócios”, embora muitos fossem artesãos. Ao longo do século XVII, mercadores cristãos-novos passaram a ocupar posições estratégicas na economia ultramarina. Já em 1662, Duarte Gomes Solis³¹ destacava sua influência financeira. Conforme Novinsky (1972, p. 38–39), mesmo dependente desse capital emergente, o poder régio recorria à Inquisição para limitar sua ascensão.

As denúncias de abusos inquisitoriais chegaram com frequência à Cúria Romana. Um dos críticos mais eloquentes foi o Padre Antônio Vieira, que, após exilar-se em Roma e obter dispensa da jurisdição portuguesa, passou a denunciar os excessos da “cristianíssima e santa

³⁰ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Catarina Marques, n. 11498, 1765. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2311691>. Acesso em 16 de agosto de 2025.

³¹ Duarte Gomes Solis foi um mercador cristão-novo e autor do discurso sobre o comércio das Índias (1662), no qual registrou a influência financeira de seu grupo no reino. Ele personificava a elite mercantil urbana que, por meio de redes familiares e comerciais globais, operava o capital circulante do Império. Cf. NOVINSKY, 1982, p. 38–39.

Inquisição”. O episódio da condenação de duas freiras inocentes em Évora, em 1673, somado a outros casos alarmantes, levou a Igreja a rever sua postura, sobretudo diante dos “grossos donativos” enviados pelos cristãos-novos (NOVINSKY, 1972, p. 41).

Nesse contexto, a suspensão das atividades do Tribunal entre 1674 e 1681 resultou da pressão acumulada contra seus excessos, e não de mudança doutrinária. O hiato revelou-se breve. Interesses político-econômicos impulsionaram a retomada do tribunal, visando financiar as festividades do casamento do príncipe D. Pedro. A reativação, autorizada em 22 de agosto de 1681, intensificou os autos de fé como instrumentos de arrecadação (BAHIA, 2019, p. 19) Como observa Saraiva (1969, p. 262), “neste ciclo de delapidações e de rapinas é evidente que todo o dinheiro entrado no sorvedouro era pouco”. O Tribunal do Santo Ofício vivia em perpétuo desequilíbrio, buscando sempre novas receitas.”

O retorno do Tribunal provocou críticas incisivas de pensadores contemporâneos. Padre Antônio Vieira afirmava que Portugal estava “mais atrasado que os índios selvagens do Brasil”. Ribeiro Sanches atribuía-lhe responsabilidade direta pelo declínio econômico, destacando a fuga de capitais e talentos (SARAIVA, 1969, p. 176; 297). Para Vitorino Magalhães Godinho, citado por Novinsky (1972, p. 40), a atuação inquisitorial produziu fissuras profundas na coesão interna, fragilizou elites ligadas à estrutura imperial e comprometeu a credibilidade internacional do Reino.

Entre os efeitos duradouros, destacou-se a imposição de barreiras profissionais que forçaram cristãos-novos a se concentrarem no comércio e nas finanças. Essa especialização compulsória levou-os a ocupar posições estratégicas na economia da União Ibérica, chegando a financiar a monarquia espanhola. A emigração forçada e o deslocamento de famílias para centros comerciais relevantes favoreceram a formação de redes mercantis baseadas em vínculos de parentesco, inserindo os perseguidos em posição de destaque no comércio internacional (SARAIVA, 1969, p. 266–267).

Nesse paradoxo histórico, a tentativa de apagar uma identidade acabou por consolidá-la. Ao buscar a erradicação do judaísmo, a Inquisição acabou por fixar a “raça” cristã-nova como categoria social persistente. Como argumentava Ribeiro Sanches, os métodos inquisitoriais e as normas de pureza de sangue preservavam justamente aquilo que pretendiam eliminar; para ele, a extinção dessas práticas faria com que, em poucas gerações, o judaísmo se diluísse como qualquer outro elemento estrangeiro. Sob a pressão institucional da perseguição, porém, a condição de cristão-novo tornou-se permanente (SARAIVA, 1969, p. 177–182), sustentada não pela fé, mas por uma estrutura social que lhe impunha um estatuto fixo.

Diante desse percurso analítico, evidencia-se que os instrumentos da Inquisição portuguesa constituíam um sistema disciplinar abrangente. A repressão englobava acusações reiteradas de heresia, interrogatórios exaustivos, torturas judiciais, confissões forçadas e autos de fé. O uso de sambenitos, o cárcere, o exílio, o confisco patrimonial e a estigmatização hereditária revelam um poder inquisitorial multifacetado, de natureza física, econômica, moral e genealógica, sustentado pelo discurso da pureza de sangue.

Por fim, esse sistema não se restringiu à Metrópole. Com a expansão colonial, a Inquisição atravessou o Atlântico e adaptou-se às realidades ultramarinas. Seus mecanismos foram incorporados às práticas administrativas coloniais, nas quais cristãos-novos, indígenas e africanos passaram a integrar um mesmo universo de suspeição. Nessa perspectiva, a seção seguinte analisa como o Santo Ofício se articulou à Expansão Ultramarina e à Repressão nas Margens do Império, moldando relações de poder nos territórios coloniais portugueses.

1.3. Expansão Ultramarina e Repressão nas Margens do Império

A internacionalização da Inquisição portuguesa acompanhou os contornos da expansão imperial, alcançando territórios em África, Ásia e América desde a segunda metade do século XVI. A conversão religiosa operava como ferramenta de dominação, e a diversidade cultural das populações colonizadas passou a integrar o inventário de vigilância do Santo Ofício, voltado à perseguição de práticas tidas como gentílicas e ao recrudescimento das ações contra cristãos-novos espalhados pelo Império. A presença de judeus ibéricos, exilados pela repressão europeia e economicamente ativos nas periferias coloniais, figurou entre os principais fatores da transposição inquisitorial para além da Metrópole (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 105). Como observa Siqueira (1978, p. 125), o Tribunal de Lisboa, centro da engrenagem repressiva, estendeu seus tentáculos sobre o Atlântico e “amarrou o Brasil” à teia punitiva construída pela coroa luso-católica.

Nesse mesmo horizonte, o projeto ultramarino português, consolidado ao longo do século XVI, elevou Lisboa à condição de entreposto comercial entre a Europa e o Oriente, rendendo ao monarca o epíteto de “rei da pimenta”, em referência ao protagonismo no comércio de especiarias. Ainda que exibisse traços de modernidade mercantil, a estrutura estatal apoiava-se em uma sociedade estamental, sustentada por monopólios e rendas régias. A nobreza apropriava-se das receitas imperiais por meio de cargos e sinecuras, sem inserção direta na lógica comercial. Já a burguesia mercantil prosperava sob esses privilégios, explorando o açúcar, os câmbios e os contratos de arrendamento, inclusive no tráfico de escravizados.

Conforme Saraiva (1969, p. 63), essa articulação reforçava uma economia colonial profundamente dependente da simbiose entre Estado, elites tradicionais e interesses mercantis.

No âmbito da ocupação colonial, as terras coloniais portuguesas refletiam o pragmatismo da Coroa diante dos entraves iniciais. D. Manuel, incerto quanto ao futuro da colônia, optou por arrendá-la a mercadores cristãos-novos, que se tornaram os primeiros exploradores econômicos da região (NOVINSKY, 1982, p. 74). A baixa rentabilidade, os riscos naturais, as epidemias e a resistência indígena afastavam colonos portugueses, enquanto uma política migratória relativamente tolerante permitia a presença de franceses, holandeses e ingleses. Quando Tomé de Souza chegou com um regimento mais flexível, encontrou núcleos como São Vicente, onde cristãos-novos praticavam abertamente o judaísmo. Antes do avanço repressivo, a vida colonial era plural e pouco regulamentada. Com a expansão da manufatura açucareira, consolidou-se um novo cenário de enriquecimento e integração das capitanias aos circuitos de exportação do século XVII (NOVINSKY, 1982, p. 75).

A partir desse contexto, a consolidação da Inquisição em Portugal e seu fortalecimento após a união ibérica de 1580, sob Filipe II, assinalaram o encerramento da relativa liberdade religiosa nas colônias. A expansão da lavoura açucareira e a valorização das terras americanas tornaram o controle ideológico uma estratégia de Estado. O processo de Pero do Campo Tourinho, governador de Porto Seguro, deportado em 1546 por blasfêmias contra o clero e os dias festivos, é considerado o primeiro caso de um colono diretamente atingido pela justiça inquisitorial (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 105). Segundo Novinsky (1982, p. 74), A vigilância inquisitorial ampliou seu alcance sobre os diferentes territórios da América portuguesa, incidindo sobre variados grupos sociais e articulando fé, moral e autoridade imperial.

Sob essa perspectiva, a espiritualidade colonial mostrava-se inseparável da política de Estado. Como observa Siqueira (1978, p. 125–126), a vigilância sobre “a unidade das consciências” era concebida como dever régio, expressão de fidelidade a Deus e afirmação da soberania lusitana. O rei exercia sua autoridade sobre a Terra de Santa Cruz por meio do poder inquisitorial, visando instalar uma homogeneidade religiosa que garantisse coesão, obediência e produtividade. Tal missão traduzia o ideal missionário católico-português, herdado da centralização hispânica, convertendo a repressão da dissidência em ferramenta de dominação estatal. O entrelaçamento entre fé, império e economia orientava, assim, os rumos da colonização.

Nessa lógica, a catequese fornecia a base moral para a expansão inquisitorial além-mar. De acordo com Calainho (2022, p. 227), tratava-se de combater e silenciar “todos aqueles que,

por atos, palavras e ideias, desafiaram a fé católica”, consagrados como hereges. Inicialmente voltada aos cristãos-novos judaizantes, a Inquisição ampliou gradualmente o escopo dos delitos, incorporando sodomitas, bigamos, feiticeiros, protestantes, blasfemos e solicitantes. Conforme Calainho (2022, p. 228, 237), essa ampliação revelava um projeto de normatização que articulava o controle religioso à organização moral da sociedade colonial, convertendo o tribunal em um braço operacional do Estado português.

Nesse cenário repressivo, a pena de degredo assumiu centralidade como instrumento inquisitorial. Considerada uma das condenações mais severas, inferior apenas à pena capital, consistia no banimento de réus para territórios coloniais. Como observa Laura de Mello e Souza (1986, p. 80), o condenado “oneroso, inadaptado ou indesejado na Metrópole” encontrava no exílio a possibilidade do “purgatório colonial”. O degredo operava como punição e mecanismo de povoamento, com o Brasil figurando como principal destino no século XVII. Conforme Calainho (2022, p. 240–241) e Souza (1986, p. 372), a prática revelava uma prioridade implícita: atender às demandas demográficas e econômicas da expansão imperial, mesmo à custa da “infernalização” das colônias.

No plano institucional, diferentemente de Goa, o projeto de um Tribunal do Santo Ofício permanente no Brasil jamais se concretizou. A jurisdição colonial permaneceu subordinada ao Tribunal de Lisboa, por competência *ratione loci*, *ratione materiae* e *ratione personae*³², sustentada pela centralização administrativa e pelas comissões do Cardeal-Rei. O temor do sincretismo religioso e da fragilidade institucional da Igreja local levou os inquisidores a conter avanços institucionais. Mesmo quando Filipe IV ordenou a criação de um tribunal na Bahia, com o bispo como inquisidor, o Conselho do Santo Ofício reagiu com reservas, alegando escassez de pessoal qualificado e conflitos jurisdicionais (SIQUEIRA, 1978, p. 134–137).

Diante dessas limitações, a presença inquisitorial no Brasil iniciou-se por meio das visitas às capitanias, com autoridade para prender e julgar *in loco*. No século XVI, destacou-se a visita de Heitor Furtado de Mendonça (1591–1595) em Pernambuco e Bahia. Já no XVII, novas incursões à Bahia (1618–1620), Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo (1627–1628) indicam o recrudescimento das perseguições aos cristãos-novos judaizantes (FEITLER, 2013, p. 32). Segundo Mattos, citado por Calainho (2022, p. 237), a última grande visita

³² A jurisdição territorial é referida como *ratione loci*; a competência sobre o tipo de infração, como delitos contra a fé, é chamada de *ratione materiae*; e a autoridade sobre os indivíduos envolvidos, independentemente de sua classe ou função, é conhecida como *ratione personae*. Esses são os fundamentos jurídicos que sustentavam a atuação do Tribunal de Lisboa sobre o Brasil colonial.

ocorreu entre 1763 e 1769, no Grão-Pará e Maranhão, articulada ao projeto pombalino e aos conflitos eclesiásticos regionais.

Em continuidade, as visitas realizadas até a década de 1630 integravam uma estratégia coercitiva voltada à repressão de cristãos-novos distantes da sede inquisitorial. O declínio dessa prática relacionou-se à evolução jurídica do Santo Ofício, especialmente aos Regimentos de 1613 e 1640. Este último reconheceu as dificuldades coloniais e previu adaptações específicas: “E porque nas visitas dos lugares ultramarinos, fica sendo o recurso ao Conselho [...] dificultoso” (Livro II, Título I, § 8). Conforme Feitler (2007, p. 81–83), o regimento acabou ampliando competências no ultramar, enquanto, na Metrópole, o fim das visitas foi impulsionado pela guerra, pelos custos de navegação e pela consolidação de agentes locais.

Ao longo do século XVII, a rede inquisitorial no Brasil estruturou-se de forma gradual, intensificando-se no século XVIII. A colaboração do clero regular foi decisiva, pois cargos inquisitoriais conferiam prestígio e rendimentos adicionais (CALAINHO, 2022, p. 232–233). Ainda que as punições diretas diminuíssem, a vigilância persistiu por meio de uma rede informal de colaboradores. Conforme Siqueira (1978, p. 160), os cargos no Brasil eram mais restritos, incluindo comissários, notários, qualificadores, revedores, visitantes das naus e familiares. Alguns agentes já vinham habilitados de Portugal; outros integraram-se à estrutura local ao longo do Setecentos.

No interior dessa hierarquia, comissários e familiares desempenhavam funções estratégicas. Segundo Calainho (2022, p. 231), os comissários, clérigos formados em Coimbra, atuavam em cooperação com inquisidores provinciais, conduzindo devassas e diligências. Já os familiares, leigos submetidos a rigorosa habilitação, encarregavam-se de prisões e denúncias, com seleção baseada na reputação, genealogia e pureza de sangue, vedando ascendência judaica, moura ou mulata. Conforme Feitler (2010, p. 71), a carta de familiatura funcionava como certificado de “cristão-velhice”, garantindo prestígio e acesso a redes nobiliárquicas e articulando os poderes político, militar e religioso.

Do ponto de vista econômico, a colonização da “empresa brasileira” ocorreu por meio de um processo de europeização conduzido majoritariamente por burgueses cristãos-novos, incluindo criptojudeus (SIQUEIRA, 1978, p. 42; 67). Movidos pelo interesse fundiário e pela ampliação da rentabilidade, lideraram iniciativas de introdução da escravidão negra, fincando as “estacas” da monocultura açucareira no Nordeste. Por serem polos econômicos centrais, essas capitanias atraíram o foco inquisitorial. Com ironia, Siqueira (1978, p. 151–152) observa que D. Henrique, zeloso da unidade da fé, mostrava menor preocupação em afastar os capitais

judaicos que sustentavam a economia açucareira. Novinsky (1972, p. 65) dialoga com essa leitura ao identificar, nas visitas de 1591 e 1618, a mesma lógica econômica disfarçada por dogmas religiosos.

Entre o final do século XVI e o início do XVII, a sociedade açucareira estruturou-se pela associação entre riqueza material e religiosidade, legitimando o poder e a ordem social. Senhores de engenho e mercadores ocupavam o topo da hierarquia patriarcal, respaldados pela posse de bens e pela influência econômica. Muitos cristãos-novos integravam esse grupo dominante, pois a lógica colonial permitia maior mobilidade e inserção em redes administrativas e religiosas (SIQUEIRA, 1978, p. 77–78, 310). Essa convivência fomentou certa tolerância e flexibilidade, marcas profundas da sociedade em formação.

Além disso, o espaço colonial favoreceu o enfraquecimento das práticas discriminatórias importadas da Metrópole. Ao buscar na Colônia sua “matéria-prima”, o Santo Ofício adaptou-se às realidades locais, nas quais a sobrevivência dependia da colaboração entre cristãos-velhos e cristãos-novos. A vastidão territorial, o isolamento e a ausência institucional dissolviam barreiras identitárias, viabilizando casamentos mistos e o crescimento dos neoconvertos. Conforme Novinsky (1972, p. 21; 64–65), apesar da vigilância inquisitorial, a discriminação não se converteu em perseguição sistemática, sendo neutralizada por um pragmatismo voltado à estabilidade econômica e à ordem colonial.

Já no século XVIII, a atuação inquisitorial acompanhou as transformações político-administrativas e econômicas da colônia, expandindo-se para regiões mineradoras e para o Rio de Janeiro. Desde as primeiras décadas setecentistas, o Santo Ofício passou a intervir com maior intensidade nesses espaços, atraído pela crescente centralidade da urbe fluminense, consolidada como polo estratégico da América portuguesa (CALAINHO, 2022, p. 235).

Por fim, a trajetória da Inquisição no espaço colonial evidencia a íntima articulação entre expansão imperial, interesses econômicos e controle das consciências, configurando um modelo repressivo ajustado às especificidades ultramarinas. No Brasil, a ausência de um tribunal permanente não significou enfraquecimento da vigilância, mas a difusão capilar de práticas inquisitoriais por meio de visitas, agentes locais e redes de colaboração que integravam fé, moral e autoridade régia. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, esse aparato acompanhou a reorganização dos eixos produtivos e administrativos da colônia, deslocando progressivamente seu foco para regiões estratégicas, como o Rio de Janeiro, cuja centralidade

atlântica³³ ampliava os riscos percebidos pela ortodoxia. É justamente nesse ponto que se torna necessário examinar as tensões internas da capitania, avançando para a seção seguinte.

1.4. Entre o Mar e o Sertão: as Trincheiras do Rio de Janeiro Colonial

Ao refletir sobre a construção do Brasil colonial, Sônia Siqueira destaca o processo de ocupação territorial como resultado de um movimento disperso e estratégico por parte dos colonos, que teriam se espalhado ao longo do litoral “para mantê-lo português”. Como observa Gândavo (1954, p. 33), a cidade do Rio de Janeiro foi “edificada ao longo de um braço de mar”, configuração que, já no século XVII, mantinha a população “agarrada às praias”, posicionada na intersecção entre o comércio atlântico e as expansões rumo ao sertão (SIQUEIRA, 1978, p. 95-98). Esse arranjo geográfico e social delineava um campo permanente de tensões, no qual o controle central da Coroa se entrelaçava a práticas religiosas locais, frequentemente alheias à supervisão direta do Santo Ofício. Situadas entre o porto atlântico e os sertões interiores, as terras fluminenses configuraram espaços de encruzilhadas sociais, religiosas e políticas, estruturantes da experiência colonial.

Nesse cenário, a intensificação da repressão inquisitorial no Brasil teve como epicentro a cidade do Rio de Janeiro, que vivenciava, ao final do século XVII, expressivo crescimento econômico e demográfico. A descoberta do ouro nas Minas Gerais, em 1693, associada à chegada massiva de africanos escravizados, transformou o espaço urbano em polo de circulação e riqueza, atraindo o interesse do Santo Ofício. Soma-se a esse dinamismo mercantil a presença significativa dos cristãos-novos, que representavam “pouco menos de um terço da população branca e livre do Rio de Janeiro” (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 320), ocupando posições estratégicas no comércio e na vida urbana. Esses fatores compuseram um ambiente propício à vigilância metropolitana. Conforme demonstra Pereira (2006), a repressão foi intensificada por denúncias oriundas da própria colônia, como a carta de Frei Cristóvão da Madre de Deus Luz, de 1701, na qual se afirmava que “os christãos novos tinham suas sinagogas [...] aonde os mesmos se ajuntavam”.

Desde os primórdios da colonização, a presença de cristãos-novos na capitania do Rio de Janeiro articulou-se às dinâmicas militares e territoriais, ganhando relevo durante a campanha de reconquista conduzida por Estácio de Sá e Mem de Sá contra os franceses. Esse

³³ Conforme argumenta Bicalho, tais condições proporcionaram “condições excepcionais de trânsito entre as possessões espanholas do estuário do Rio da Prata e os enclaves negreiros na África, conferindo-lhe uma dimensão aterritorial, atlântica” Cf. BICALHO, 2013, p. 7.

episódio inaugurou uma relação duradoura entre esses sujeitos e o território fluminense, sustentada por fluxos migratórios contínuos, mesmo em contextos de perseguição inquisitorial. Alguns chegavam como refugiados, como José Gomes da Silva; outros como soldados ou comerciantes, cujos deslocamentos evidenciam a complexidade das redes de mobilidade judaica no espaço colonial (SALVADOR, 1976, p. 71–72). Tal movimentação ultrapassava o simples deslocamento forçado, configurando processos de inserção social, construção de pertencimento e exploração de oportunidades em um ambiente politicamente instável e economicamente promissor.

Ao longo do século XVII, o comércio firmou-se como principal vetor dessa mobilidade, sobretudo entre mercadores sem laços familiares fixos, mas dotados de ampla capacidade de circulação. A expansão da indústria açucareira no Rio de Janeiro entre as décadas de 1630 e 1640, em decorrência da decadência nordestina, atraiu comerciantes de diversas origens, inclusive aqueles que operavam entre Brasil, Angola e o Rio da Prata. Um testemunho expressivo encontra-se na carta do português Francisco Soares, na qual afirmava que “o tráfico por estas bandas com as regiões platinas era bastante compensador”. Enquanto alguns retornavam às terras de origem, outros se fixavam, casando-se ou investindo na economia local como partidistas, arrendatários ou senhores de engenho. Com a descoberta das minas, esse fluxo foi reativado, incorporando sefarditas oriundos da Inglaterra, França ou Holanda ao comércio luso-brasileiro (SALVADOR, 1976, p. 73-75).

Articulado a esse dinamismo, o crescimento colonial do Rio de Janeiro esteve profundamente vinculado ao tráfico de africanos escravizados, cuja rede atlântica conectava Luanda, Buenos Aires e os portos fluminenses. Conforme aponta Charles Boxer, citado por Maria Fernanda Bicalho (2013, p. 8), o comércio atlântico português no século XVII estruturava-se por meio de uma rede ampla e articulada de rotas entre Brasil, África e metrópole, envolvendo diferentes agentes, interesses e fluxos de mercadorias. Nesse contexto, comerciantes locais e lideranças políticas, como Salvador de Sá e Benevides, responsável pela reconquista de Angola em 1648, desempenharam papel importante na consolidação dessas conexões. Na primeira metade do século XVII, a produção açucareira sustentava a economia regional com mão de obra escravizada, contando com expressiva participação de cristãos-novos em diferentes níveis da cadeia produtiva. José Gonçalves Salvador (1976, p. 14) observa que se tratava de uma atividade essencialmente sedentária, vinculada ao litoral e distante das devassas sertanejas. A abertura do Caminho Novo por Garcia Rodrigues Pais inaugurou uma nova lógica territorial, convertendo o Rio de Janeiro em entreposto do ouro e da redistribuição de insumos e cativos (GORENSTEIN, 1995, p. 27–28).

Diante dessas transformações, as tentativas da Coroa de restringir o fluxo de escravizados buscaram conter o contrabando e os desajustes na produção agrícola. Em 1700, Artur de Sá e Meneses proibiu o envio de cativos às Minas, enquanto a Câmara solicitava o aumento da importação de africanos. O Conselho Ultramarino respondeu autorizando o comércio de negros (GORENSTEIN, 1995, p. 28), consolidando o Rio como principal entreposto escravista do sul. Em 1704, o provedor da Fazenda Real advertia que “se não houver castigo de todo ficarão as lavouras sem negros por causa das minas” (Documentos Históricos *apud* GORENSTEIN, 1995, p. 28). A competição por escravizados, associada ao comércio intenso, engendrava um ambiente fértil à vigilância inquisitorial, no qual fé, lucro e poder se interpenetravam.

No plano religioso, a presença das ordens franciscanas, jesuítas, beneditinas e carmelitas no Rio setecentista configurava instâncias estruturantes de poder, vigilância e formação doutrinária. Inseridos no núcleo urbano, esses conventos exerciam influência direta sobre o cotidiano. Como assinala Gorenstein (1995, p. 10; 30), os jesuítas atuavam como “agentes de confiança do Tribunal” no Brasil, apesar da rivalidade com os dominicanos em Portugal. Essa atuação evidencia a lógica do padroado régio³⁴, que subordinava as instituições religiosas ao controle monárquico, integrando-as ao projeto colonial português (VAINFAS, 2011, cap. 1).

Paralelamente, a religiosidades populares manifestavam-se como forma de resistência às normas tridentinas, por meio de festividades, devoções e práticas sincréticas. Ameríndios e africanos eram demonizados por seus cultos, classificados como superstição, idolatria ou feitiçaria. Os calundus africanos funcionavam como válvulas de escape diante das tensões da escravidão e, como observa Vainfas (2011, cap. 1), sua marginalização interessava aos senhores enquanto instrumento de controle. Embora a Igreja se expandisse além-mar, sua vinculação à escravidão e à miscigenação cultural obstruía a “cristianização das massas”. Nos sertões, afastados da vigilância eclesiástica, floresciam formas de religiosidade mais livres e “potencialmente heréticas”, nas quais, como destaca Siqueira, “o meio livre e ignorante soltava os freios” (SIQUEIRA, 1978, p. 110).

Nesse contexto ampliado, o Rio de Janeiro emergia como verdadeiro “centro de gravidade” logístico e cultural, por onde circulavam sujeitos de múltiplas estirpes, ideias e

³⁴ O padroado régio refere-se ao regime jurídico-institucional que vinculava a Igreja ao poder da monarquia portuguesa, atribuindo ao rei prerrogativas de organização, financiamento e supervisão da estrutura eclesiástica nos territórios sob sua soberania. Conforme analisam Ítalo Domingos Santirocchi e Ronaldo Vainfas, esse arranjo concedia ao monarca o direito de erigir dioceses, criar paróquias, nomear clérigos e dirigir o trabalho missionário, integrando a administração religiosa ao governo do Império. No contexto colonial, o padroado funcionava como instrumento de articulação entre evangelização, disciplina social e autoridade régia, moldando a atuação de ordens religiosas e sua inserção no projeto político português.

objetos sob constante suspeição. Para conter essa efervescência, o Santo Ofício intensificou o envio de editais particulares à colônia, sobretudo os referentes a livros proibidos, cuja leitura anual era obrigatória segundo o Regimento de 1613 (FEITLER, 2007, p. 211). Paralelamente, difundiam-se os editais de bolsas, voltados ao combate das “bolsas de mandinga” ou patuás, amplamente utilizados por escravizados. Esses amuletos condensavam um saber protetivo corporal e espiritual. Conforme destaca Laura de Mello Souza, tratava-se da “forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil” e “a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós” (SOUZA, 1986, p. 210).

Em desdobramento direto dessa centralidade urbana, na virada do século XVII para o XVIII, o Rio de Janeiro integrava um projeto deliberado de ordenação territorial, cuja lógica administrativa reproduzia, com adaptações, o modelo metropolitano. Bicalho (2013, p. 5-7) observa que a paisagem colonial era atravessada por múltiplas instâncias jurídicas, militares, fiscais e religiosas, articuladas de maneira variável e conectadas aos seus respectivos territórios de influência. A criação de vilas, a instalação de comarcas e distritos e a elevação da prelazia carioca ao status de bispado, em 1676, integravam esse esforço de institucionalização da capitania. Conforme a mesma autora, a nova diocese, com jurisdição estendida até o Prata, ampliava significativamente o alcance da hierarquia eclesiástica e, sob tutela inquisitorial, preparava o terreno para formas mais robustas de controle religioso. Desse modo, a ascensão fluminense coincidiu com a consolidação de um espaço no qual poder político, dinâmica econômica e influência espiritual se articulavam de forma indissociável.

Nesse quadro institucional em consolidação, o poder eclesiástico secular passou a desempenhar um papel estruturalmente ambíguo. Vainfas (2011, cap. 6) analisa que os bispos coloniais foram investidos, segundo a expressão de Salvador, como “agentes indiretos” do Santo Ofício, sobretudo a partir da década de 1570 (SALVADOR, 1969, p. 85). Cabia-lhes instruir processos, receber denúncias e, em determinadas circunstâncias, deter suspeitos de heresia. Ainda que não integrassem formalmente o corpo inquisitorial, suas ações supriam lacunas decorrentes da ausência de um tribunal permanente na América portuguesa. Segundo Vainfas (2011, cap. 6), essa articulação reproduzia, em escala colonial, uma estratégia já consolidada em Portugal, fundada na sobreposição entre a malha administrativa da Igreja e os tribunais inquisitoriais distritais. No caso fluminense, a institucionalização do bispado reforçava essa lógica em um cenário marcado pela fragilidade das estruturas religiosas e pela necessidade crescente de disciplinamento social.

Ainda no interior dessa dinâmica seletiva, durante os séculos XVI e XVII, o Santo Ofício concentrou seus esforços em regiões como Bahia e Pernambuco, diretamente associadas

à economia açucareira. Gorenstein (1995, p. 101) demonstra que, no Rio de Janeiro, embora tenham ocorrido denúncias pontuais, o Tribunal optou por arquivar tais delações sem mobilizar comissários ou familiares, agentes ainda escassos e pouco ativos na região. Essa limitação institucional contribuiu para transformar a cidade fluminense em um espaço relativamente afastado do cerco inquisitorial mais intenso. Como consequência, a ausência de uma repressão sistemática favoreceu a consolidação de redes sociais, econômicas e familiares menos vigiadas, permitindo a circulação de práticas religiosas e culturais que escapavam ao controle formal do Tribunal.

Nesse cenário de presença rarefeita do Santo Ofício, Barbosa (2022, p. 38) observa que, mesmo nas visitas anteriores, o Tribunal atribuía à população local uma espécie de papel inquisitorial informal. Ainda que o Brasil não tenha reproduzido os padrões de violência observados nas sociedades ibéricas, o discurso da intolerância religiosa foi progressivamente incorporado por meio da atuação cotidiana de comissários e familiares do Santo Ofício. Esses agentes, descritos como “espiões” católicos, operavam no tecido social de forma difusa, produzindo efeitos disciplinadores duradouros. Assim, a vigilância cotidiana moldava comportamentos e expectativas, criando um ambiente de repressão comedida, porém persistente, no qual se insere o fracasso da terceira visita às capitanias do sul.

É nesse contexto que se insere a terceira visita às capitanias do sul, realizada entre 1627 e 1628, abrangendo as vilas do Rio de Janeiro, São Paulo, Santos e Vitória. Pereira (2006, p. 133) assinala que o empreendimento esteve muito aquém das visitas realizadas no Nordeste. A ausência dos livros de registro, extraviados após a missão, contribuiu para seu apagamento historiográfico, sendo oficialmente reconhecida apenas no final da década de 1960 (LIZ, 2022, p. 15; 92). Conforme Pereira (2006, p. 137), a atuação do visitador Luís Pires da Veiga foi marcada por acusações de suborno e por forte hostilidade local, sobretudo no Rio de Janeiro, “onde a sua vida teria chegado a correr perigo”. Entre os poucos casos encaminhados a Lisboa no século XVII, destaca-se o de Izabel Mendes, acusada de judaísmo (GORENSTEIN, 2024, p. 17).

A partir da transição dos séculos XVII ao XVIII, o Rio de Janeiro passou a desempenhar papel estratégico na ordenação territorial do Império português, mediante adaptações do modelo metropolitano às dinâmicas locais. Conforme analisa Bicalho (2013, p. 5-7), a criação de vilas, comarcas e distritos, bem como a elevação da prelazia carioca ao bispado em 1676, integraram a capitania a uma malha institucional composta por instâncias jurídicas, militares, fiscais e religiosas. A nova diocese, com jurisdição estendida até o Prata, ampliava a presença

eclesiástica e inseria o Rio em um circuito de poder espiritual articulado às práticas inquisitoriais, reforçando sua posição como eixo administrativo e religioso da colônia.

Nesse processo de institucionalização eclesiástica, os bispos coloniais, embora à margem formal do Santo Ofício, continuaram a atuar como “agentes indiretos”. Salvador (1969, p. 85) já havia destacado que lhes cabia instruir processos, receber denúncias e, em certos casos, prender suspeitos de heresia, interpretação posteriormente aprofundada por Vainfas (2011, cap. 6). Essa colaboração supria lacunas institucionais deixadas pela ausência de um tribunal inquisitorial permanente no Brasil, reproduzindo, na colônia, a sobreposição entre Igreja e Inquisição observada no Reino. No contexto carioca, a consolidação do bispado conferia ao clero funções repressivas crescentes, compondo o pano de fundo da intensificação inquisitorial nas décadas seguintes.

Esse reposicionamento do clero colonial coincidiu com um momento crítico do Tribunal, marcado pela suspensão das atividades do Santo Ofício português entre 1674 e 1681. Marcocci e Paiva (2013, p. 17) destacam que esse período representou uma das fases mais delicadas de sua história, especialmente após o perdão régio concedido aos cristãos-novos no início do século XVII. Rodrigues (2012, p. 122) observa que a credibilidade do Tribunal foi profundamente abalada por denúncias internas e pressões externas, sobretudo oriundas de Roma. A queda acentuada no número de sentenciados³⁵ indicava o esvaziamento da repressão na Metrópole, abrindo espaço para o redirecionamento do foco inquisitorial para a colônia.

Como resposta a essa crise institucional, o Santo Ofício intensificou a emissão de habilitações inquisitoriais. Rodrigues (2012, p. 122-123) analisa que as cartas de familiatura e as patentes de comissário funcionavam como certificados simbólicos de “limpeza de sangue”, conferindo distinção social e legitimidade religiosa. Essa prática consolidou-se no Rio de Janeiro, onde se concentravam agentes habilitados e requerimentos para integrar a rede repressiva. Embora implementada tardiamente em relação ao modelo espanhol, tal estratégia buscava restaurar a autoridade inquisitorial e ampliar seu raio de influência. A cidade, já elevada a bispado, afirmava-se como núcleo eclesiástico da colônia, favorecendo a articulação entre elites civis e estruturas religiosas. Como declarou D. Luiz Antônio de Souza³⁶, o Rio era a

³⁵ Como em 1698, quando o inquisidor-geral lamentou que “apenas 27 réus” foram levados a julgamento, muitos deles cristãos-velhos, qualificando aquele auto de fé como “autinho” MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 286.

³⁶ D. Luiz Antônio de Souza, então governador nomeado da Capitania de São Paulo, escreveu ao Conde de Oeiras em 1765, durante sua passagem pelo Rio de Janeiro, destacando a importância estratégica da cidade para a Monarquia portuguesa, tanto pela sua localização quanto pela articulação com as Minas e o interior do Brasil. Arquivo Histórico Ultramarino. *Carta de D. Luiz Antônio de Souza ao Conde de Oeiras*. Rio de Janeiro, 26 jun. 1765. Documentos Avulsos, cx. 80, doc. 22.

“chave deste Brasil”, sustentáculo da Monarquia e alicerce de suas riquezas e forças (BICALHO, 2013, p. 20).

Assim, antes mesmo de sua oficialização como capital, em 1763, o Rio de Janeiro já exercia função articuladora no interior do Império português. Segundo Bicalho (2013, p. 1-2; 15), sua vocação portuária e sua estrutura administrativa consolidada explicam sua posição como “antemural” e “manancial” de apoio ao Império. A transferência do vice-reinado e os reiterados apelos de autoridades locais evidenciam que a cidade já funcionava como trincheira de repressão antes do reconhecimento formal de sua capitalidade. Mesmo sem um tribunal permanente, seu clero, seus agentes e sua infraestrutura estabeleceram práticas inquisitoriais que, nas primeiras décadas do século XVIII, desencadearam perseguições sistemáticas contra linhagens de cristãos-novos.

Nesse cenário de capitalidade exercida de forma antecipada, durante o reinado de D. João V, notório entusiasta dos autos de fé, a perseguição aos cristãos-novos fluminenses ganhou novo fôlego. O cerco inquisitorial estruturou-se a partir do entrelaçamento entre delações produzidas no Reino e prisões efetuadas nas colônias. Em 1703, Alexandre Henriques, cristão-novo português residente no Rio de Janeiro, foi denunciado por seus próprios parentes em Portugal, episódio que deflagrou uma extensa cadeia acusatória. Segundo Marcocci e Paiva (2013, p. 320), ele delatou o irmão, Duarte Rodrigues Nunes, então em Minas Gerais, e o primo João Lopes Nunes, ambos presos no ano seguinte. A repressão expandiu-se progressivamente, alimentada por informações provenientes dos tribunais metropolitanos, alcançando centenas de suspeitos de práticas judaizantes (GORENSTEIN, 1995, p. 101). Como observam Marcocci e Paiva (2013, p. 321), tratou-se do “imprevisto rebentamento de uma obsessão que, há dois séculos, afligia a Metrópole”, convertendo “a terra das oportunidades” em armadilha inquisitorial.

Como reflexo imediato dessa intensificação repressiva, em 1705 o governador d. Álvaro da Silveira de Albuquerque comunicou à Coroa que numerosos cristãos-novos abandonavam a capitania, indício claro do avanço do controle inquisitorial. A partir de 1708, a pressão tornou-se ainda mais visível: sete membros de uma mesma família, incluindo um senhor de engenho, um médico, um comerciante e suas esposas, foram enviados à Metrópole, evidenciando a prática recorrente de perseguir linhagens consanguíneas. Gorenstein (1995, p. 102) destaca que parte dessa escalada repressiva se relaciona à atuação de Catarina Soares Brandoa, portuguesa residente no Rio de Janeiro, presente no casamento de Catarina Marques, filha de José Gomes da Silva. Ao regressar ao Reino, denunciou cerca de oitenta pessoas, alegando ter presenciado naquele evento práticas judaizantes, como “participar de cerimônias judaicas e se declararem

todos crentes na Lei de Moisés”. Seu testemunho alimentou uma engrenagem inquisitorial movida tanto pelo zelo religioso quanto por interesses que extrapolavam o campo da fé³⁷.

Sob esse clima de vigilância crescente, o medo passou a moldar profundamente o cotidiano dos cristãos-novos fluminenses, desestruturando vínculos comunitários e familiares. Embora alguns tenham tentado fugir, muitos não sobreviveram até o julgamento, enquanto outros permaneceram acreditando-se fora do alcance inquisitorial. A invasão francesa de 1711 produziu uma esperança efêmera ao libertar prisioneiros, mas, com o retorno do controle português, diversos indivíduos foram recapturados e enviados ao Reino, participando do auto de fé de 9 de julho de 1713, o maior contingente de penitenciados oriundos do Rio de Janeiro. Conforme a mesma autora, a dinâmica inquisitorial exigia confissões detalhadas, levando os réus a trocarem orientações sobre como depor, num estado permanente de alerta: “que quando se visse presa nos cárceres, dissesse e confessasse que a livrar sua vida”. O elo de confiança havia se rompido, pois “o amigo de antes era o delator de hoje” (GORENSTEIN, 1995, p. 103-107).

No interior desse quadro repressivo, embora se estime que 325 cristãos-novos tenham sido presos no Rio de Janeiro entre 1703 e 1740, os dados referentes às mulheres revelam desafios metodológicos e oscilações historiográficas. Em estudo abrangendo o período de 1700 a 1730, Gorenstein (1995, p. 87) identificou 164 mulheres cristãs-novas presas ou denunciadas. Ao ampliar o recorte temporal para as quatro primeiras décadas do século XVIII, esse número passou para 167 (GORENSTEIN, 2012, p. 47) e, mais recentemente, foi ajustado para 165, com informações mais detalhadas sobre os perfis femininos, conforme apresentado no Quadro 1 (GORENSTEIN, 2024, p. 11–12). Essa variação não indica fragilidade estatística, mas revela o caráter dinâmico, cumulativo e autorreflexivo da historiografia inquisitorial, constantemente revisitada à luz de novas fontes e metodologias.

Quadro 1 - Perfil das Mulheres Cristãs-Novas Processadas no Rio de Janeiro (1700-1740)

Característica	Detalhes
Total de Mulheres Presas	165
Origem	Maioria nativa do Brasil, nascidas no Rio de Janeiro na segunda metade

³⁷ A perseguição às famílias cristãs-novas estava profundamente ligada aos interesses econômicos da Metrópole: o confisco de bens servia como uma alternativa financeira em meio à crise do tesouro real, que se agravava devido à guerra de sucessão espanhola. Ao mesmo tempo, a descoberta de ouro em Minas Gerais despertava a ambição por possíveis riquezas acumuladas pelos comerciantes e senhores de engenho que eram alvo dessa ação. A atuação da Inquisição também ajudava a fortalecer a posição política do reinado de D. João V, que buscava mostrar sua força institucional e lealdade à ortodoxia católica como uma forma de legitimação.

	do século XVII
Estado Civil	94 casadas/viúvas; 71 solteiras
Alfabetização	46% sabiam ler (mesmo que não escrever), alta taxa para a época
Atividades Econômicas	Comerciantes, proprietárias de engenhos, donas de negócios de doces, posse de escravizados
Comportamento Social	Integradas na sociedade colonial, semelhantes a outras mulheres brancas da época

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base em GORENSTEIN, (2024).

A análise desses dados evidencia especificidades do contexto colonial, no qual a atuação do Santo Ofício adaptou-se às realidades locais. Feitler (2010, p. 69) observa que, enquanto em Portugal mais de 80% dos processos inquisitoriais envolviam acusações de judaísmo, no Brasil esse índice não ultrapassava 50%, coexistindo com delitos como proposições heréticas, bigamia, sodomia e feitiçaria. Ainda assim, o judaísmo, atribuído majoritariamente aos cristãos-novos, permaneceu como eixo central da repressão, tanto por seu peso memorial quanto por sua dimensão familiar. O Rio de Janeiro emerge, assim, como microcosmo emblemático dessa dinâmica: entre 1700 e 1740, 165 mulheres cristãs-novas foram presas na cidade, representando 55,37% de todas as mulheres encarceradas pela Inquisição no Brasil ao longo de três séculos.

Esse protagonismo feminino torna-se ainda mais significativo quando observado sob a lente do gênero, especialmente à luz da demografia colonial. Embora o número absoluto de mulheres presas, estimado em 298, seja inferior ao de homens, que alcançaram 778, os percentuais revelam uma repressão seletiva. Barbosa (2022, p. 64), a partir de Novinsky, demonstra que, entre 1.076 indivíduos com dados disponíveis, 81,92% das mulheres foram acusadas de judaísmo, contra 46,13% entre os homens. Em regiões como Minas Gerais, onde a presença feminina era reduzida, apenas cinco mulheres foram presas para cada sessenta homens (FEITLER, 2010, p. 69). Ainda assim, a mulher cristã-nova passou a encarnar um risco duplo, sendo percebida como herege e transmissora de práticas judaizantes no espaço doméstico, núcleo privilegiado da vigilância inquisitorial.

A lógica patrimonial da repressão inquisitorial manifesta-se de forma contundente no confisco de bens, prática recorrente nos processos contra cristãos-novos. Conforme analisa Gorenstein (2024, p. 6), o Tribunal via no judaísmo não apenas uma heresia religiosa, mas uma ameaça à estrutura econômica e simbólica das famílias. O caso de Isabel da Silva, presa no Rio de Janeiro no início do século XVIII, ilustra essa engrenagem repressiva: mulher socialmente integrada, economicamente ativa e vinculada a redes comunitárias, ela encarna a sobreposição

entre religião, gênero, ascendência e interesses da Coroa. Essas mulheres compartilhavam saberes religiosos, cultivavam espaços de memória afetiva e sustentavam uma religiosidade não oficial. Como afirma Barbosa (2022, p. 66), ser cristã-nova era “lembrar-se de lembrar”, prática intergeracional de resistência. Reconhecendo essa força subterrânea, o Tribunal intensificou a vigilância sobre os corpos femininos, buscando disciplinar gestos, afetos e espaços cotidianos.

Diante desse panorama, o Rio de Janeiro colonial revela-se como ponto nevralgico da malha repressiva do Império português, onde religiosidade, gênero e cultura se entrelaçam de forma indissociável. A perseguição às mulheres cristãs-novas evidencia que a Inquisição não atuava apenas sobre crenças, mas sobre corpos, memórias e relações afetivas, convertendo o espaço doméstico em território de suspeição. É a partir dessa constatação que se impõe o aprofundamento analítico das vivências femininas sob vigilância inquisitorial. No capítulo seguinte, serão examinadas as continuidades e rupturas dessas experiências, com foco nos mecanismos de controle, nas estratégias de sobrevivência e nas formas de agência feminina diante de um sistema repressivo que buscava domesticar práticas, afetos e identidades.

CAPÍTULO 2 - AS MULHERES CRISTÃS-NOVAS SOB SUSPEITA: VIVÊNCIAS E REPRESSÃO NO BRASIL COLONIAL

"Tudo se concentra nas práticas exteriorizadas [...] no campo de batalha pelo monopólio da tradição."

Michel de Certeau [adaptado], 1982.

2.1. Saberes e Religiosidade: a Casa como Espaço de Resistência

2.1.1. *O Rabinato Invisível das Mulheres: Oralidade, Transmissão e Cuidado*

No lar das mulheres cristãs-novas, a casa distanciava-se da concepção de espaço estritamente privado e submisso, assumindo a função de núcleo fundamental para a resistência e a transmissão da fé criptojudáica. Por meio de rezas adaptadas, jejuns e rituais associados ao parto, à cura e ao cuidado cotidiano, edificava-se uma liturgia contra-hegemônica de resistências discretas, sustentada por redes femininas que escapavam, em larga medida, ao controle inquisitorial. Sob permanente ameaça de delação, essas mulheres erguiam o que Assis (2002, p. 47-48) definiu como “sinagoga invisível”: um conjunto de vozes, memórias e gestos responsáveis por preservar tradições religiosas através da oralidade intergeracional. Assim, o espaço doméstico operava como templo cifrado e escola silenciosa, no qual mães, avós, filhas e vizinhas transmitiam símbolos de identidade religiosa por meio do cuidado reiterado e da repetição ritualizada.

Nesse contexto, esse “rabinato diminuto”, exercido por mulheres situadas à margem direta da repressão institucional, consolidava-se como bastião de insurgência simbólica e afirmação identitária. A partir do uso de fórmulas memorizadas, adaptações nos rituais alimentares e preces sussurradas, estruturava-se uma teologia doméstica pautada na devoção velada e no silêncio estratégico. Embora a historiografia tenha privilegiado, durante longo tempo, as manifestações públicas de poder inquisitorial, como autos de fé, torturas e sentenças exemplares, raramente se reconheceu o caráter revolucionário inscrito no cotidiano feminino. Anita Novinsky sintetiza esse novo olhar sobre a resistência judaica:

(...) proibida a sinagoga, a escola, o estudo, sem autoridades religiosas, sem mestres, sem livros, o peso da casa foi grande. A casa foi o lugar do culto, a casa tornou-se o próprio Templo. No Brasil Colonial, como em Portugal, somente em casa os homens podiam ser judeus. Eram cristãos para o mundo e judeus em casa. Isso teria sido impossível sem a participação da mulher (NOVINSKY, 1995, p. 551).

A partir dessa leitura, amplia-se o horizonte analítico ao revelar a microfotografia social dos ritos domésticos, legitimando o lar como campo historiográfico de investigação. Encontros e celebrações religiosas eram frequentemente conduzidos por mulheres idosas, detentoras de orações memorizadas e responsáveis por zelar pela preservação das tradições transmitidas oralmente (SCHWARTZ *apud* GORENSTEIN, 2005, p. 368). Conforme Ângelo Assis, o criptojudáismo foi possível, em grande medida, feminino, viabilizado pelos sacrifícios dessas mulheres, alçadas à condição de mães-educadoras-rabis, “e que, embora contrariasse o código mosaico, garantiu-lhe a sobrevivência” (ASSIS, 2011, p. 152). Essa centralidade feminina desloca a análise do espetáculo repressivo para os bastidores da fé vivida.

Sob a ótica inquisitorial, as mulheres eram percebidas como ameaça direta à continuidade da ordem católica. Segundo Gorenstein (2024, p. 14), tal percepção derivava do papel atribuído às mulheres na tradição judaica, especialmente na transmissão dos preceitos da fé e na formação moral e religiosa dos filhos. Assis (2011, p. 12) aprofunda essa análise ao destacar o caráter doméstico da educação entre cristãs-novas, estruturada por práticas como a preparação ritualizada dos alimentos, a observância de costumes ligados à Páscoa e a recitação de preces e narrativas bíblicas à luz de lamparinas. Essa rede de saberes cotidianos configurava uma pedagogia paralela, que tensionava a soberania eclesiástica e consolidava a agência feminina como guardiã da memória cultural mosaica.

Nesse arranjo, a ritualização da alimentação transcendia o aspecto estritamente religioso e assumia função estratégica na afirmação identitária. Impedidos de declarar publicamente suas crenças e atentos à vigilância inquisitorial, os criptojudéus reformulavam cerimônias centrais da fé, adaptando-as a práticas menos ostensivas, realizadas no espaço doméstico. Entre essas adaptações, destaca-se a substituição de festividades públicas, como o Ano Novo ou Pentecostes, por jejuns judaicos, que, conforme Assis (2002, p. 55), converteram-se em instrumentos simbólicos e políticos de resistência silenciosa. Essa transmissão velada de valores e práticas aparece de modo exemplar no processo de Branca Vasquez de Pilar³⁸, analisado por Oliveira:

[...] estando ambas sos lhe perguntou esta [D. Barbara] em que Ley vivia, e respondendo lhe ella confitente, que na de Christo Sr Nosso lhe disse então a dita sua Tia, que não hia bem encaminhada, e que se queria salvar sua alma, tivesse crença na ley de Moyzes em que só havia salvação e que por observança da mesma fizesse o jejum da Raynha Esther, estando nelle sem

³⁸ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de D. Branca Vasques de Pilar, n. 960, 1713. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2300844>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

comer, nem beber senão a noite em que ceasse peixe, e couzas que não fossem de carne, e outros ritos judaicos [...] (OLIVEIRA, 2013, p. 9).

À luz desse testemunho, a figura de Ester, rainha judia que ocultava sua origem no espaço palaciano, converteu-se em arquétipo da dissimulação necessária à sobrevivência marrana. Sua narrativa legitimava culturalmente o silêncio estratégico, transformando a “Oração de Ester” na prece marrana por excelência. O Jejum de Ester, tradicionalmente observado na véspera do Purim, rememorava o período de jejum que antecedeu sua intercessão junto ao rei. Nas práticas marranas, contudo, o ritual adquiria novos contornos, sendo, em algumas comunidades, estendido por até três dias e identificado no calendário de forma flexível, geralmente associado ao mês de fevereiro (GORENSTEIN, 2008, p. 128-129).

Como observa Assis (2002, p. 53), é particularmente significativo que uma mulher protagonize essa resistência simbólica, evidenciando que a fé clandestina preservava marcas profundas da influência feminina, mesmo sob pressões contínuas de apagamento. Essa agência espiritual manifestava-se também em outras datas do calendário religioso, como o Dia Grande ou *Yom Kipur*, celebrado em setembro. Conforme Gorenstein (2008, p. 127), esse jejum de 24 horas, marcado pela expiação e pela reconciliação entre familiares e associados, constituía a segunda prática mais recorrente entre cristãs-novas, sendo superada apenas pela observância do *Shabat* (sábado), o que reforça a centralidade do tempo ritual doméstico na preservação da identidade religiosa.

No campo da história social, Mary Del Priore (1990) contribui para essa reflexão ao enfatizar a mulher-mater como espaço de refúgio e instrumento de revanche simbólica frente à sociedade colonial androcêntrica e misógina:

Se a gravidez, o parto e os cuidados com os filhos magnificavam a mulher, incitando-a a recolher-se ao privatismo da casa e, por conseguinte, faziam-na partícipe do processo de ordenamento da sociedade colonial, por trás da imagem de mãe ideal, as mulheres uniam-se aos seus filhos para resistir à solidão, à dor e, tantas vezes, ao abandono. Além do respaldo afetivo e material, a prole permitia à mulher exercer, dentro do seu lar, um poder e uma autoridade dos quais ela raramente dispunha no mais da vida social. Identificada com um papel que lhe era culturalmente atribuído, ela valorizava-se socialmente por uma prática doméstica, quando era marginalizada por qualquer atividade na esfera pública (PRIORE, 1990, p. 7).

Essa centralidade do feminino atravessa igualmente as práticas judaicas ancestrais, realizadas no âmbito familiar e sustentadas por mulheres no interior das “esnogas”³⁹. Conforme

³⁹ No Brasil colonial, esnoga referia-se a reuniões secretas entre judaizantes, sem sinagogas formais ou rabinos, como forma de manter viva a fé judaica em ambiente hostil. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Inquisição*,

Gorenstein (2024, p. 14), ao longo dos séculos, a transmissão da fé judaica foi conduzida majoritariamente por mulheres, reforçando os estatutos de pureza de sangue que associavam o judaísmo ao sangue e ao leite materno. Essa concepção impunha um duplo estigma, articulando gênero e linhagem. Priore (1990, p. 41) e Freire e Sobrinho (2006, p. 55-56) convergem ao demonstrar que, desde o medievo, mulheres organizavam redes de solidariedade e detinham saberes ligados ao uso de ervas e à assistência ao parto, convertendo o lar em espaço terapêutico e de práticas curativas.

Entretanto, a tessitura desses gestos cotidianos e ritos subversivos revela-se apenas por meio de indícios fragmentários, frequentemente ausentes dos autos inquisitoriais. Segundo Certeau (1982, p. 81), tais lacunas constituem “zonas silenciosas”, registros não escritos que reverberam como marcas de resistência vivida entre paredes. A “sinagoga invisível” de Assis (2002) designa precisamente essa pedagogia clandestina, sustentada por uma rede oral e intergeracional formada por mães, filhas e vizinhas, responsável por manter viva a identidade marrana em meio à repressão.

Diante desse quadro, os mecanismos de vigilância e punição do Santo Ofício favoreceram o surgimento de uma epistemologia do saber silencioso. O ensino oral, o cuidado cotidiano e o suporte espiritual converteram-se em fundamentos de sobrevivência privada. Nesse percurso marcado por afeto, astúcia e discrição, o corpo feminino e o ambiente doméstico afirmavam-se como bastiões contra o apagamento da memória religiosa. A fé era habitada por meio do silêncio e da oralidade, práticas que, protegidas das investidas inquisitoriais, estruturavam formas específicas de resistência. É a partir dessa gramática doméstica da crença que se torna possível avançar para a subseção seguinte, na qual o espaço da casa será analisado como objeto direto da vigilância inquisitorial e da produção de suspeição.

2.1.2. Mosaicismos da Fé Mosaica: o Lar sob o Olhar da Inquisição

A atuação inquisitorial sobre os lares das cristãs-novas configurava uma tática deliberada de controle do espaço doméstico, convertendo o ambiente este ambiente em zona de vigilância simbólica. Mellamed (*apud* GORENSTEIN, 2008, p. 134) observa que, até meados do século XVI, o ensino das tradições hebraicas cabia majoritariamente aos homens. Com o passar do tempo, contudo, o tensionamento vivido pelas mulheres cristãs-novas extrapolou a esfera estritamente religiosa ou de gênero, alcançando também os domínios econômico e social.

religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 22, n. 43, 2002, p. 54.

Essa ampliação de funções redefinía posições familiares e tornava essas mulheres alvos preferenciais da suspeita institucional, uma vez que sua atuação tensionava hierarquias consolidadas e desestabilizava expectativas normativas da Igreja e do Estado (SCOTT, 1995, p. 85-90).

Nesse deslocamento, a cristã-nova passou a construir uma identidade performativa marcada pela assunção de funções tradicionalmente associadas ao universo masculino. Ao controlar a economia doméstica, administrar propriedades e transmitir a Lei de Moisés, essas mulheres subvertiam o modelo patriarcal vigente e reorganizavam as dinâmicas internas do lar (GORENSTEIN, 2024, p. 4). Tal rearranjo progressivamente afastava os homens cristãos-novos da centralidade econômica e simbólica, relegando-os a posições secundárias e produzindo aquilo que Reis e Cargnelutti (2020, p. 344) definem como um processo de feminilização compulsória. Em resposta, os mecanismos inquisitoriais e sociais intensificaram a vigilância sobre essas mulheres, mobilizando estratégias destinadas a recompor a hierarquia tradicional afetada por sua atuação considerada insubmissa.

Diante dessa reorganização, a nova centralidade da mulher cristã-nova atraiu de forma imediata a atenção da Inquisição. Tornava-se prioritário identificar a origem da heresia judaizante e punir com severidade aqueles considerados responsáveis por sua continuidade. A documentação produzida pelo Santo Ofício português durante a visitação às capitânias açucareiras do Nordeste, entre 1591 e 1595, registra sinais reiterados do judaísmo praticado na colônia. Esses indícios envolviam ritos domésticos, práticas de “esnoga”, cerimônias funerárias, jejuns, fórmulas de bênção classificadas como heterodoxas e a rejeição de símbolos católicos. Em tais manifestações, revela-se de maneira incontornável a agência feminina na preservação e transmissão dessas práticas (ASSIS, 2002, p. 53-56).

Nesse cenário, diversas denúncias recaíram sobre mulheres que, embora publicamente declarassem fidelidade ao cristianismo, mantinham em segredo preceitos da Lei de Moisés. Assis (2002, p. 57) destaca duas figuras emblemáticas desse “rabinato feminino”: Branca Dias, em Pernambuco, e Ana Rodrigues, na Bahia, cristãs-novas reiteradamente acusadas de judaizar. Suas trajetórias foram minuciosamente escrutinadas pelos visitantes, expondo a fragilidade de espaços considerados seguros e evidenciando a capilaridade da vigilância inquisitorial. Nessa microgeografia da suspeição, o convívio cotidiano adquiria contornos perigosos, uma vez que relações familiares e vizinhanças eram continuamente atravessadas pelo risco da delação e pela lógica do medo institucionalizado.

Como observa Vainfas (2011, cap. 3), esse ambiente de suspeição generalizada estimulava práticas de observação mútua e murmuração constante no interior das comunidades

coloniais. O autor descreve como o “rumor público”, inicialmente marcado por comentários aparentemente banais, adquiria estatuto probatório a partir da intervenção inquisitorial. A simples afixação do monitório de culpas pelo visitador era suficiente para converter mexericos em testemunhos formais de acusação, ampliando o alcance da repressão e dissolvendo fronteiras entre o privado e o público.

Ficavam todos a observar a vida alheia, a espreitar o vizinho, a murmurar... Murmuração talvez inofensiva, só convertida em denúncia pelas pressões que fazia a Igreja sobre a população. Mas, de um modo ou de outro, bastava que o visitador afixasse o monitório de culpas para que o “rumor público” viesse à tona, transformando-se de simples mexerico em testemunho de acusação (VAINFAS, 2011, cap. 3).

Após o encerramento das visitas, Bruno Feitler (2007, p. 147) analisa de que modo “a sombra do medo”⁴⁰, sustentada por confissões forçadas e delações, precisou ser mantida por outros dispositivos de controle. A nomeação de agentes locais no Brasil, como familiares, comissários e notários, reforçava a presença inquisitorial no cotidiano colonial. Embora tais cargos possuísem atribuições simbólicas previstas nos regimentos, incluindo participação em autos de fé, procissões e festividades dedicadas a São Pedro Mártir, patrono da Inquisição, sua função como extensões operativas do Tribunal do Santo Ofício era evidente.

[...] se os moradores do Brasil de fins do século XVII é do século XVIII não tiveram a oportunidade de assistir ao “teatro da Inquisição”, como também eram chamados os autos-de-fé [vez que os casos mais graves eram enviados para Lisboa e outros tribunais de Portugal], aqueles que moravam nas principais aglomerações não podiam ignorar as festas, procissões e sermões feitos em 29 de abril em honra da Inquisição e de seu santo patrono pelos agentes locais do Santo Ofício pelo menos desde o fim do século XVII, assim como não podiam deixar de notar as missas dominicais e as cerimônias fúnebres dos membros da irmandade (se é que foram celebradas no Brasil com a frequência prevista no compromisso), assimilando assim a presença do Santo Ofício (FEITLER, 2007, p. 147).

Entretanto, o perigo não se restringia à atuação direta dos agentes do Tribunal, pois os próprios vínculos de afeto e convivência passaram a ser instrumentalizados como engrenagens inquisitoriais. Gorenstein (2008, p. 132) indica que, além do ensino aos descendentes, tornava-se imprescindível aos cristãos-novos o domínio dos preceitos judaicos para fins confessionais, já que conhecê-los permitia relatá-los ao Tribunal e, assim, evitar a pena capital. Compreender a lógica inquisitorial convertia-se, portanto, em condição de sobrevivência. As cristãs-novas

⁴⁰ Ângela Vieira Mata. *A sombra do medo: cristãos velhos e cristãos novos nas capitanias do açúcar*. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.

que permaneceram menos tempo encarceradas foram justamente aquelas que demonstraram maior familiaridade com essas engrenagens repressivas (GORENSTEIN, 2024, p. 9).

No interior desses procedimentos, os vínculos familiares eram progressivamente esgarçados, e os pactos de solidariedade entre cristãos-novos tornavam-se frágeis. Partindo da presunção de culpa, o Santo Ofício considerava confissões incompletas ou tidas como insinceras, denominadas “diminutas”, como motivo para intensificação das penas (GORENSTEIN, 2005, p. 274). Quando surgia a suspeita de omissão de nomes de pessoas com quem se compartilhara a Lei de Moisés, sobretudo se o réu já houvesse sido delatado por terceiros não mencionados em sua confissão, especialmente parentes próximos, o desfecho recorrente era o tormento (GORENSTEIN, 2024, p. 9).

Nos autos processuais, observa-se de forma recorrente o esfacelamento das relações familiares, com mães denunciando filhos e irmãos incriminando-se mutuamente. Um exemplo expressivo é o de Ana Gertrudes de Bragança, considerada cristã-nova pelos inquisidores, que declarou reiteradas vezes manter uma relação conflituosa com sua mãe, Isabel Correia de Souza, a qual “se enfadava muito e pelejava com ela, ameaçando-a e dizendo que parecia não ter parido a ré” (GORENSTEIN, 2005, p. 274; GORENSTEIN, 2012, p. 42). Esses relatos evidenciam como a lógica inquisitorial corroía laços afetivos e convertia a intimidade familiar em espaço de acusação permanente.

Como sistematiza Feitler (2007, p. 216–217), a Inquisição operava com duas modalidades principais de denúncia: a imediata, motivada por consciência religiosa e desejo de purificação, e aquela orientada pela autopreservação diante das pressões físicas e psíquicas do cárcere. Para fomentar sentimentos de culpa e medo e, assim, obter delações, o Tribunal mobilizava uma ampla rede composta por agentes locais, clérigos, autoridades seculares e denunciante anônimos, atribuindo ainda centralidade estratégica aos editais de fé (FEITLER, 2007, p. 229; 242)⁴¹.

Segundo esses editais, indícios de observância à Lei de Moisés incluíam guardar o sábado sem trabalhar e acender velas na sexta-feira; celebrar a Páscoa com pão ázimo; recusar os sacramentos no leito de morte; utilizar mortalhas brancas nos enterros e rejeitar a cruz; evitar alimentos como toucinho, lebre ou aves afogadas; atribuir nomes hebraicos aos filhos ou abençoá-los sem o sinal da cruz. A fórmula genérica do Regimento de 1640, ao mencionar “ou fazendo algum outro acto que pareça ser em observância da lei de Moisés”, ampliava de modo

⁴¹ *Regimento do Santo Ofício de 1640*, liv. 1, tit. III, § 11.

decisivo o campo da suspeita, tornando qualquer gesto singular passível de denúncia (SARAIVA, 1969, p. 246–249).

Nesse cotidiano regulado pela suspeita, as rotinas femininas, ainda que aparentassem banalidade, obedeciam a protocolos invisíveis à lente inquisitorial, compondo um verdadeiro mosaicismo doméstico, fragmentado, cifrado e resistente. O lar assumia, simultaneamente, a condição de espaço de proteção e de conflito, uma vez que o patriarcado podia, em determinadas circunstâncias, endossar a repressão, enquanto em outras operava de forma silenciosa como barreira defensiva. Joan Scott (1995, p. 81–82) enfatiza que o gênero constitui uma categoria relacional de poder, cujas normativas se expressam também nas microtopografias domésticas. Nesse sentido, o controle masculino sobre gestos, palavras e deslocamentos femininos podia tanto reforçar a vigilância inquisitorial quanto tensioná-la, revelando negociações constantes entre autoridade, afeto e sobrevivência cotidiana.

Apesar desses constrangimentos, as mulheres da colônia articularam redes informais de saberes e resistência por meio de práticas pedagógicas discretas, capazes de escapar às engrenagens do Santo Ofício. No contexto luso-brasileiro, sua educação permanecia restrita e associada à domesticidade, reforçando papéis tradicionais e expectativas morais. Araújo (1998, p. 131) demonstra que, na obra do moralista Nuno Marques Pereira⁴², *O Peregrino da América*, o conceito bíblico do pecado original operava como fundamento para a estigmatização da mulher enquanto pecadora por natureza. A salvação, nesse horizonte, estava condicionada a uma penitência proporcionalmente original, expressa nas dores do parto e na submissão ao marido, sendo o confinamento ao espaço privado um marcador de virtude e “beleza”: “Se Eva estivesse em companhia de seu esposo, o pecado não teria acontecido” (PEREIRA, 1988, p. 284).

Ainda que esse modelo normativo atravessasse também os lares cristãos-novos, o espaço doméstico dessas mulheres era marcado por tensões específicas e rupturas constantes. Conforme Lina Gorenstein (2024, p. 14), as cristãs-novas eram percebidas como “fora de ordem”, tanto por sua origem religiosa quanto por assumirem posições de liderança familiar e de gestão econômica que contrariavam expectativas de gênero. A clandestinidade religiosa criava, contudo, uma dinâmica particular. Embora o judaísmo também se estruturasse em

⁴² Nuno Marques Pereira foi um teólogo leigo, provavelmente brasileiro, ativo no período colonial entre 1652 e 1733. É autor do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, obra edificante publicada em duas partes, com cerca de 800 páginas, que propunha a salvação espiritual dos habitantes da América Portuguesa por meio da correção moral. O texto oferece valioso testemunho sobre as relações de gênero, práticas cotidianas e tensões entre o ideal cristão e a realidade vivida, revelando estratégias de resistência e transgressão por parte de mulheres e homens no Brasil setecentista. Cf. ARAÚJO, 1998, p. 123–125.

moldes patriarcais, a ausência frequente dos homens e o deslocamento das práticas rituais para o âmbito doméstico atribuíram às mulheres um protagonismo incomum, conferindo-lhes funções de ensino, preservação e condução de práticas que, em contextos normativos, eram exercidas por homens. Impedidas de praticar publicamente o judaísmo, elas encontraram no lar um espaço de continuidade e resistência cultural. Como observa Assis (2011, p. 12), essas casas se converteram em núcleos de preservação da tradição mosaica, conduzidos por mulheres que atuavam como mães, educadoras e intérpretes rituais, tensionando simultaneamente as normativas inquisitoriais e os limites do patriarcado judaico e colonial.

Diante da centralidade adquirida pelo espaço doméstico, o Tribunal do Santo Ofício intensificou sua vigilância sobre esse espaço, mobilizando a escrita como instrumento de controle e legitimação. A documentação inquisitorial registrava práticas e falas, reinterpretando o cotidiano à luz da heresia e do delito. Como observa Liz (2022, p. 55), cabia ao notário organizar os testemunhos em narrativas coerentes, posteriormente validadas pelo inquisidor, com o objetivo de assegurar a consistência interna dos processos e reforçar publicamente a autoridade do Tribunal. Essa racionalidade documental convertia a casa em campo de disputa simbólica, no qual cada gesto e cada palavra eram reconfigurados sob a gramática punitiva inquisitorial.

Nesse sentido, os processos inquisitoriais constituem fontes documentais de valor singular para a compreensão da vida colonial. Gorenstein (2005, p. 26) destaca que esses registros permitem reconstruir aspectos variados do cotidiano, como condições econômicas, envolvimento em atividades comerciais, exercício de ofícios e convivência com escravizados. Além disso, oferecem indícios sobre dinâmicas familiares, relações conjugais e vínculos entre pais e filhos, bem como sobre interações entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Esses documentos também registram práticas católicas, participação em festividades e irmandades, vestuário, objetos domésticos e hábitos cotidianos, ao mesmo tempo em que detalham acusações de heresia ligadas ao judaísmo, evidenciando sua abrangência para o estudo das tensões culturais e religiosas do período.

A intersecção entre cotidiano e denúncia torna-se particularmente visível no caso de Afonso Fidalgo⁴³. Além da acusação de ter se aproveitado de uma escravizada angolana, o réu foi incriminado por judaísmo após confessar ter aprendido em família que os mortos deveriam ser enterrados com pano novo e com ouro na boca, prática interpretada como herética pelo Monitório inquisitorial. Conforme relata Ribeiro (2025, p. 6), o processo revela uma liturgia

⁴³ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Afonso Fidalgo, n. 11743, 1600. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2311939>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

doméstica expressiva, na qual Fidalgo e seus parentes guardavam o sábado, jejuavam, transmitiam oralmente a Lei de Moisés e adornavam a casa com perfumes, castiçais e objetos ritualísticos. Esses elementos compunham uma ambiência simbólica de resistência, na qual signos judaicos e cristãos coexistiam em práticas cifradas.

O réu, como os parentes que o denunciaram, (parte deles confessa nos cárceres) guardavam os sábados e, no dia do jejum grande, não faziam as marmeladas. Acreditavam na salvação da alma pela Lei de Moisés e transmitiam oralmente a lei e suas cerimônias. Usavam roupas limpas, a casa era muito arrumada e, com candeias acesas, deixavam-na muito clara, além de perfumada e cheirosa, pois, naqueles dias, pediam cravos e cheiros para festejarem. No centro da sala havia uma arca grande, alta e comprida, coberta com um pano ou alcatifa, e sobre ela um castiçal com uma vela acesa. Cantava-se alegremente, as pessoas faziam muitas festas, havia alvoroço e contentamento. À porta da sala, no entanto, havia pendurado um pequeno painel com a imagem de Nossa Senhora, com um menino Jesus no colo (RIBEIRO, 2025, p. 6).

A partir desses registros, evidencia-se o valor dos processos inquisitoriais para o estudo da experiência feminina na colônia. Gorenstein (2005, p. 27) ressalta que se trata de um dos raros conjuntos documentais coloniais em que as vozes das mulheres aparecem de forma parcial, revelando informações sobre suas atividades econômicas, redes de parentesco, amizades, conflitos domésticos e protagonismo cultural e religioso. A autora alerta, contudo, para a necessidade de leitura crítica dessas fontes, produzidas pelo Tribunal como provas destinadas à própria instituição, o que impõe filtros narrativos e silenciamentos estruturais.

Nesse embate entre culturas antagônicas, inquisitorial e marrana, apagavam-se nuances fundamentais dos testemunhos, como entonações, gestos e silêncios (LIZ, 2022, p. 55). Mediadas pela escrita dos escribas, as falas eram reorganizadas conforme os códigos disciplinares do Santo Ofício, convertendo afetos, práticas de cuidado e vínculos familiares em indícios de dissidência. Essa gramática inquisitorial produzia o silenciamento das subjetividades femininas, transfigurando o cotidiano doméstico em espaço permanentemente vigiado e interpretado como potencial transgressão.

Nos vazios desse discurso, contudo, tornam-se visíveis brechas de resistência. Aquilo que foi omitido, apagado ou reformulado aponta para narrativas subterrâneas que persistiram à margem do olhar oficial. É nesse intervalo entre repressão e ocultamento que se configuram práticas fragmentadas e gestos cifrados, articulados no cotidiano doméstico sob vigilância constante. A vergonha operava como dispositivo de contenção social, enquanto a dissimulação ritual permitia a circulação de saberes religiosos por vias não oficiais. Esses mecanismos, sustentados sobretudo por mulheres cristãs-novas, garantiram formas de continuidade

identitária que, progressivamente, passaram a ser lidas como escândalo moral, desvio corporal e ameaça à ordem social, deslocando o foco inquisitorial do lar para o próprio corpo feminino e suas expressões, como será discutido na seção seguinte.

2.2. No Ventre do Estigma: o Feminino e a Subversão do Gênero

2.2.1. Corpos Escandalosos: Disciplina pelo Rumor e pela Sexualidade

A misoginia que permeava os discursos letrados dos séculos XVI a XVIII não permaneceu restrita à elite intelectual: ela se infiltrou profundamente no imaginário popular por meio de adágios, folhetos e práticas cotidianas, impregnando o imaginário social com valores hostis às mulheres. Como observa Vainfas (2011, cap. 4), “as mentalidades populares não ficaram imunes a essa autêntica campanha antifeminina”, na qual a “mulher real”, destituída de virtudes, desonesta e indomável, era representada como figura perigosa e objeto de escárnio. Imagens que a associavam a animais traiçoeiros, como víboras e raposas, reforçavam processos de desumanização simbólica. Nesses folhetos, difundiam-se conselhos que legitimavam a violência doméstica como instrumento corretivo, naturalizando o sofrimento feminino como virtude cristã. Tal imaginário contribuiu para a consolidação de uma lógica inquisitorial voltada à punição da própria performance social das mulheres.

Nesse contexto histórico, o tribunal inquisitorial operava como agente disciplinador dos corpos femininos percebidos como transgressores, validando o rumor como prova e sustentando práticas sistemáticas de silenciamento. Concubinas, bígamas, prostitutas, mulheres escravizadas, lésbicas, “mal faladas”, pecadoras e pobres figuravam entre os alvos preferenciais de processos instaurados por uma moral que confundia desvio religioso com infração de costumes, conforme analisa Gouveia (2018, p. 223-224). A expressão da sexualidade, a recusa da clausura, o uso da palavra pública ou o simples afastamento do modelo ideal de esposa zelosa e mãe piedosa bastavam para deflagrar investigações. A vigilância inquisitorial extrapolava os espaços eclesiásticos, estendendo-se às ruas, às vizinhanças e aos boatos, convertendo a oralidade comunitária em mecanismo de coerção. Dessa forma, a política do escândalo e do rumor funcionava como extensão cotidiana da ortodoxia cristã, regulando a feminilidade em seus traços sociais e eróticos.

No interior dessa engrenagem repressiva, a construção da “má fama” operava como dispositivo preliminar de suspeição, mantendo mulheres sob vigilância moral e social contínua. Boatos, insinuações e pequenos escândalos, muitas vezes destituídos de materialidade empírica,

eram legitimados como formas de prova pela própria legislação do Santo Ofício, conforme atesta o Regimento português de 1640 (NOVINSKY, 1982, p. 58). Nesse cenário, os rumores adquiriam estatuto de instrumentos de controle difuso, produzindo isolamento e punição simbólica antes mesmo de qualquer apuração formal. Conforme aponta Feitler (2007, p. 232-233), o escândalo público, enquanto pecado e transgressão, assumia contornos políticos ao ameaçar a credibilidade das autoridades religiosas encarregadas de impor a moral dominante. O juízo antecipado, sustentado por vozes comunitárias, revelava um aparato normativo que se alimentava da reputação e da projeção social do corpo feminino.

Essa lógica de suspeição estendia-se aos tribunais eclesiásticos e inquisitoriais, que acolhiam com naturalidade denúncias provenientes tanto de testemunhos presenciais quanto de relatos formulados “por ouvir dizer”. A oralidade predominante nas sociedades do Antigo Regime oferecia terreno fértil para a circulação de murmúrios e suspeitas, convertendo a palavra pública em matéria judicial. Como observa Guilherme Pereira das Neves (2000, p. 417), compreender a vida cotidiana desses agrupamentos exige reconhecer “a importância dessa Algarvia na transmissão, na fixação e na superação dos costumes” que moldavam identidades e fronteiras sociais. O rumor, portanto, constituía recurso performativo capaz de definir reputações, reforçar estigmas e justificar sanções. Inserido nessa engrenagem, o corpo feminino deixava de ser apenas receptor passivo de normas e tornava-se alvo direto da ordenação moral vigente.

De maneira convergente, ambos os tribunais acolhiam denúncias tanto de indivíduos que testemunharam ou participaram *in loco* do crime quanto acusações fundamentadas exclusivamente em rumores. A isso se deve o papel central que a murmuração desempenhava nas sociedades do Antigo Regime, marcadas por uma cultura predominantemente oral. Guilherme Pereira das Neves (2000, p. 417) destaca, a esse respeito, que, para compreender “a vida cotidiana das pequenas comunidades rurais e urbanas”, torna-se necessário perceber “a importância dessa Algarvia na transmissão, na fixação e na superação dos costumes, a partir dos quais os grupos que as compunham estabeleciam sua personalidade e delimitavam os seus territórios”. A palavra circulante, nesse contexto, não apenas informava, mas estruturava vínculos sociais, hierarquias morais e formas de exclusão legitimadas institucionalmente.

No plano processual, a estrutura acusatória do Santo Ofício operava sob uma lógica na qual o impulso para denunciar era apresentado como dever cristão. O silêncio diante de possíveis heresias podiam ser interpretado como cumplicidade e, por isso, passível de punição, conforme previsto no edital da fé. Simultaneamente, o tribunal admitia depoimentos de baixa credibilidade jurídica, desde que considerados úteis à “substância da denúncia” pela maioria

comum dos inquisidores. O probabilismo casuístico permitia que testemunhos ambíguos adquirissem força processual, afastando-se das exigências do direito comum (SARAIVA, 1969, p. 77-79). Em sociedades coloniais profundamente marcadas pela oralidade, esse sistema favorecia a construção de reputações infames, sobretudo entre mulheres que se afastavam das normas de conduta e religiosidade esperadas. A sexualidade, como expressão ou atribuição, convertia-se em indício de desordem moral, e o rumor assumia função probatória central.

Quanto aos denunciante, Saraiva é assertivo ao afirmar que, no tribunal inquisitorial,

(...) todas as denúncias eram recebidas fosse qual fosse a idoneidade dos denunciante. É este um dos pontos em que o processo inquisitorial se distingue do processo comum, que não admitia os depoimentos de escravos, pessoas infames, excomungados, ou condenados de direito comum. Na Inquisição aceitavam-se inclusivamente as denúncias por carta anónima” (SARAIVA, 1969, p. 78).

Esse princípio ampliava de forma significativa o alcance da vigilância e da punição, diluindo critérios formais de credibilidade em favor de uma lógica moralizante. O resultado era a institucionalização de um regime de suspeita permanente, no qual a circulação da palavra, ainda que anônima ou socialmente desqualificada, podia produzir efeitos jurídicos duradouros sobre os corpos femininos.

Nessa perspectiva, o trabalho de Jaime Ricardo Gouveia (2018, p. 233) acerca do descrédito atribuído aos testemunhos femininos nos processos de *solicitatio ad turpia*⁴⁴ entre 1640 e 1750 ilumina um dos aspectos mais sensíveis da violência simbólica que permeava a Inquisição portuguesa. A análise historiográfica demonstra como fatores morais, sociais e de gênero se entrelaçavam para minar a credibilidade da fala feminina nos tribunais do Santo Ofício. Mulheres percebidas como levianas, portadoras de reputações públicas comprometidas ou inseridas em posições subalternas na estrutura social tinham seus depoimentos frequentemente arquivados. Conforme destaca o autor, a fama da testemunha constituía “um aspeto nodal para presumir a confiabilidade ou infiabilidade dos seus testemunhos”. Mesmo diante de denúncias formais, a má fama das deladoras bastava para a desconsideração processual, reiterando uma justiça seletiva profundamente marcada por padrões de gênero.

Nessa mesma direção, um episódio particularmente revelador dessa lógica pode ser observado na denúncia apresentada por Francisca, jovem solteira de vinte e quatro anos, contra o padre José Rego, em 1748. A acusação afirmava que o sacerdote a havia solicitado e engravidado. Ao investigar a veracidade do relato, o comissário inquisitorial ouviu testemunhas

⁴⁴ Termo jurídico latino que se refere a solicitações sexuais ilícitas feitas por membros do clero.

que, embora reconhecessem que Francisca nunca havia mentido ou jurado falsamente, desqualificavam seu testemunho com base em sua condição de gênero e posição social. Uma delas afirmou que “as mulheres da qualidade, idade, procedimento e bens da testemunha Francisca não costumam ser muito verdadeiras, e a dita testemunha em si é leviana e pouco constante nas suas palavras e obras”⁴⁵ (GOUVEIA, 2018, p. 236). A declaração evidencia que, mesmo na ausência de provas de falsidade, o juízo moral bastava para invalidar a denúncia. A misoginia infiltrava-se no método inquisitorial, suplantando a apuração factual por estigmas sociais.

De modo semelhante, o caso de Luísa da Trindade reitera como a sexualidade atribuída à mulher denunciante operava como obstáculo à aceitação de seu testemunho. Solteira, com vinte e oito anos e mãe de dois filhos, Luísa foi classificada como “luxuriosa” ao denunciar frei Paulo de Abreu por solicitação, em 1710. A documentação do Santo Ofício revela que sua palavra foi desacreditada pela leitura social de seu corpo e de sua moral, “[...] uzando mal de seu corpo [...] e era público que tinha parido duas vezes [...]” (GOUVEIA, 2018, p. 243). A denúncia tornava-se irrelevante diante do julgamento moralizante de sua sexualidade. Esse padrão estendia-se inclusive a ambientes religiosos, como mosteiros e conventos, onde freiras e recolhidas também eram submetidas ao escrutínio inquisitorial. A reputação e a conduta eram minuciosamente investigadas, “inteirando-se do seu passado moral e da sua conduta religiosa, índole e caráter” (GOUVEIA, 2018, p. 231).

Se a vigilância inquisitorial incidia sobre a ortodoxia religiosa e a moralidade dos indivíduos de forma ampla, seus efeitos não se distribuíam de maneira homogênea entre homens e mulheres. No caso feminino, a investigação da reputação, da conduta e da religiosidade articulava-se a expectativas normativas específicas sobre a conduta moral e social das mulheres, marcadas pelas estruturas patriarcais do período. Nesse sentido, a categoria de gênero mostrava-se ferramenta analítica indispensável para compreender as formas específicas de controle, suspeição e repressão mobilizadas pelo aparato inquisitorial.

moral À luz dessa problemática, Reis e Cargnelutti (2020) argumentam que operacionalizar o conceito de gênero exige, antes de tudo:

[...] problematizar as grandes estruturas de dominação, além de [...] questionar os motivos para a predominância de mulheres pertencentes não apenas ao quadro de acusações, [...] mas, também, entre os **números totais de denunciante acerca dessas mesmas [mulheres]**, uma prática ainda pouco

⁴⁵ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, *Caderno dos Solicitantes*, livro n.º 642, fl. 284–292v. Referido por GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa. *Mátria Digital*, n. 5, 2018, p. 236.

recorrente na historiografia brasileira (REIS; CARGNELUTTI, 2020, p. 343, grifo nosso).

Os autores ressaltam que, se o patriarcado e a misoginia se manifestaram por múltiplas vias, denúncias e confissões foram atravessadas por essas estruturas para além das arguições inquisitoriais. Nesse sentido, torna-se fundamental valorizar os testemunhos registrados, especialmente os femininos, em vez de descartá-los como simples reproduções dos discursos dominantes (REIS; CARGNELUTTI, 2020, p. 346). Assim, além de examinar o descrédito imposto às falas das mulheres, é necessário observar os momentos em que elas denunciavam a si mesmas ou a outras, articulando tais ações à misoginia estrutural. É nesse horizonte que se inserem os casos de Teresa Gomes e Ana Rodrigues.

Nesse quadro analítico, o caso de Teresa Gomes⁴⁶ revela como a confissão feminina se inscrevia em um campo de vigilância e negociação. Viúva de sessenta anos e moradora da freguesia de Abrantes, em Portugal, Teresa apresentou-se voluntariamente à Inquisição durante uma visita em 1579. Confessou ter proferido a suposta blasfêmia de que “não há outro Deus senão o que está nos céus”, em discussão com o padre Pedro Álvares sobre o empréstimo de joias para a “charola”. Embora arrependida, desconhecia que já havia sido denunciada dois dias antes pelo sacerdote. Suspeita de “carregar no sangue a vocação heretical” (VAINFAS, 2006, p. 273), foi submetida a interrogatório minucioso, no qual o visitador buscava afirmar a presunção de culpa: “Abra os olhos da alma e confesse a verdade, o que a moveu a dizer o que disse?” (SILVA, 2018, p. 100-102). A confissão deve ser lida como tentativa de preservar dignidade e autonomia narrativa diante da coerção.

Já em outra escala, o caso de Ana Rodrigues, matriarca da família Antunes, evidencia como a “má fama” e os rumores públicos funcionavam como instrumentos de legitimação inquisitorial. A “voz geral” e o “dito por todos” operavam como provas morais, sustentadas por boatos que, mesmo sem contato direto com os acusados, adquiriam força processual. As denúncias envolviam quase todos os membros do clã, incluindo cristãos-velhos ligados por matrimônio, apontados como participantes ou coniventes com o suposto judaísmo das Macabeias. Matoim convertia-se, pelo falatório generalizado, em símbolo da continuidade judaica na Bahia e em um dos mais expressivos focos da antiga fé na colônia (ASSIS, 2011, p. 220; 31). O rumor, nesse contexto, estruturava identidades coletivas e justificava a repressão inquisitorial.

⁴⁶ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Teresa Gomes, n. 94, 1582. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2299963>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

Esse protagonismo feminino na transmissão de práticas judaicas, exercido em rede familiar sob a liderança de Ana Rodrigues, tensionava os padrões coloniais de gênero. À mulher era atribuído um papel doméstico e submisso, orientado à educação cristã dos filhos e à obediência conjugal. A atuação das chamadas Macabeias, ao preservar rituais interditos, configurava ameaça à ordem vigente e provocava reações inclusive entre outras mulheres. Das trinta e seis denúncias contra os Antunes, vinte e uma partiram de dezenove mulheres, dado que revela tanto a vigilância inquisitorial quanto a tensão social gerada pela centralidade feminina na manutenção da antiga fé (ASSIS, 2011, p. 228). O contraste com o caso de João Nunes Correia⁴⁷ é expressivo: entre quarenta e sete denúncias, apenas três foram feitas por mulheres (ASSIS, 1998, p. 233).

Diante desse cenário, ao destacar as potencialidades analíticas da documentação histórica, Jaime Ricardo Gouveia defende que a construção de uma história geral das mulheres no império português “seria empreendimento coletivo imprescindível” (GOUVEIA, 2018, p. 223-224). Ronaldo Vainfas, ao situar historicamente as agências femininas, enfatiza a ambivalência dessas experiências, marcadas simultaneamente por submissão estrutural e capacidade de ruptura, cujas manifestações exigem leitura atenta das fontes e cautela interpretativa.

Enclausuradas, desprezadas, vigiadas, espancadas, as mulheres nem por isso limitaram-se a sofrer, acuadas, a crescente misoginia dos costumes e das leis. Pelo contrário, sempre reagiram às pressões masculinas, desafiando homens, rompendo uniões insuportáveis e tomando várias iniciativas no campo amoroso e sexual — o que, longe de “libertá-las”, estimulava ainda mais a misoginia, legitimando o moderno patriarcalismo no receituário dos moralistas (VAINFAS, 2011, cap. 2).

No plano normativo, a moral cristã vigente na sociedade portuguesa reservava à mulher o recato e a permanência no espaço doméstico, sob a tutela do pai ou do marido. A solidão feminina era interpretada como iminência do pecado, pois, concebida como “fonte do pecado”, atribuía-se à mulher a responsabilidade pelos males da família, “já que desde a origem do mundo isso estava atestado na narrativa bíblica” (ARAÚJO, 1998, p. 121). A partir de meados do século XVI, essa concepção contribuiu para o alargamento da jurisdição do Santo Ofício, que passou a julgar determinados “crimes morais” antes restritos às esferas secular ou

⁴⁷João Nunes Correia foi um influente mercador da açucarocracia de Pernambuco. Notabilizou-se pelo escândalo de manter um crucifixo em local imundo, sendo afamado como o “rabi” dos judeus de Olinda. Sua riqueza e posição social tornaram-no um réu emblemático do Santo Ofício. O cômputo de sua culpabilidade pode variar entre 30, 41 e 47 registros, dependendo se o critério de contagem foca em denúncias formais ou em menções heréticas acumuladas nos diferentes cadernos de visitação. Cf. ASSIS, 2011, p. 117; 154.

eclesiástica. Como observa Vainfas (2011, cap. 2), a atenção inquisitorial voltava-se menos para o pecado isolado e mais para comportamentos reiterados que sugeriam obstinação e, por extensão, heresia. A moralização da conduta feminina configurava-se, assim, como dimensão relevante da intervenção inquisitorial.

Ainda nessa perspectiva, Levack (1988, p. 103) aponta que, quando indivíduos eram revestidos de culpa por falhas morais ou por questionarem sua própria santidade, projetavam esse sentimento em terceiros, culminando em acusações de bruxaria como instrumento simbólico de repressão. Muitas mulheres eram denunciadas por não frequentar a missa, desrespeitar o domingo, proferir pragas ou viver fora do casamento, práticas lidas como desvios do papel feminino esperado (LEVACK, 1988, p. 143). O foco punitivo recaía menos sobre práticas mágicas propriamente ditas e mais sobre a ruptura silenciosa de um pacto de gênero. A figura da bruxa condensava, nesse contexto, o medo coletivo diante da mulher que escapava às estruturas normativas, encarnando a ameaça moral representada pela dissidência cotidiana e pela autonomia feminina.

Exemplo eloquente desse mecanismo é o caso de Isabel Maria de Oliveira⁴⁸, portuguesa nascida em Cantanhede e denunciada à Inquisição em meados do século XVIII após se estabelecer em Belém, no Grão-Pará. Viúva e sem apoio familiar, abandonada por um soldado que prometera casamento, Isabel sobreviveu vendendo aguardente e prestando serviços domésticos, até ser acusada de viver “desapensionada” e de se declarar solteira para “com mais largura viver rameira”. O comissário inquisitorial Caetano Eleutério construiu sua imagem como mulher entregue à devassidão, suspeita de práticas mágicas e de desprezo pelo matrimônio. Baseada em falas de vizinhos e familiares, a denúncia revela como autonomia econômica, circulação pública e sobrevivência feminina eram interpretadas como sinais de desvio moral e religioso (BEZERRA, 2015, p. 108), convertendo a mobilidade em ameaça à ordem patriarcal e cristã.

De forma mais ampla, a hipervisibilidade de determinados perfis femininos na sociedade colonial tornava suas existências alvos preferenciais da vigilância moral e da repressão inquisitorial. Prostitutas, solteiras, concubinas, lésbicas e mulheres racializadas eram lidas como corpos desviantes, marcados por estigmas anteriores à denúncia formal. Conforme observa Vainfas (2011, cap. 2), a mulher solteira era percebida como “desimpedida, livre, sem proteção de família ou marido”, condição suficiente para associá-la à prostituição. A reputação precedia o processo, e mulheres vinculadas à feitiçaria ou à devassidão não precisavam reincidir

⁴⁸ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Isabel Maria de Oliveira, n. 5180, 1758. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2305193>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

para serem punidas. Também as cristãs-novas, como Teresa Gomes, permaneciam hipervisíveis como hereges, mesmo sem preencher os requisitos mínimos da acusação (MARCOCCI, 2011, p. 69). O tribunal legitimava uma ordem simbólica preexistente, fundada na suspeição permanente do corpo feminino.

Essa lógica torna-se ainda mais evidente no caso do cônego Jácome de Queiroz⁴⁹, que confessou manter relações sodomíticas com uma menina mameluca de seis ou sete anos. A criança, por circular sozinha à noite vendendo peixe, foi presumida como sexualmente disponível, e sua condição social, bastarda, mameluca e ambulante, reforçava o imaginário da mulher pública (SIQUEIRA, 1978, p. 102). Como analisa Araújo (1998, p. 134), forras negras e mulheres pobres eram associadas à devassidão, enquanto o ideal feminino se restringia ao recato e à virgindade. A violência sofrida pela menina foi eclipsada pela leitura moral de sua presença pública, e a Inquisição, ao centrar-se na infração clerical, reafirmava o estigma que transformava mobilidade feminina em sinal de desvio.

Por fim, a sexualização da figura da bruxa revela-se elemento recorrente na construção inquisitorial do desvio. Mulheres acusadas de adultério, de seduzir homens ou de manter relações consideradas ilícitas eram descritas com traços que evocavam a bruxa enquanto mulher perigosa, desobediente e pública. A historiografia feminista tem demonstrado que essa figura funcionava como categoria disciplinadora, condensando ansiedades sociais diante da ameaça à estabilidade moral (SOUZA, 1986, p. 260). Ao longo deste percurso, evidencia-se como reputação, rumores, escândalos e práticas simbólicas se articulam na formação de um sistema de exclusão que transforma o corpo feminino em *locus* probatório. Nesse movimento, a dissidência cotidiana é progressivamente recodificada como perigo moral absoluto, abrindo espaço para leituras que associam práticas ordinárias ao mal, ao desvio espiritual e à construção de inimigos internos cuja existência justifica a repressão, conforme será abordado na subseção seguinte.

2.2.2. *Corpos Demonizados: Dissidência e Construção do Inimigo Moral*

A transição do escândalo moral à condenação espiritual revela o poder da Inquisição em converter práticas cotidianas, como rituais alimentares fora de períodos católicos, saberes curativos ou comportamentos considerados desviantes, em evidências de pacto demoníaco. A mulher, sobretudo aquela que escapava às normas de gênero e religiosidade impostas, era

⁴⁹ "Confissões da Bahia, (1591)" p. 46. Referido por SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 102.

percebida como particularmente vulnerável à tentação e, portanto, como potencial agente do Mal. A demonologia inquisitorial reforçava estereótipos misóginos já consolidados e os institucionalizava, transformando a dissidência feminina em heresia formalmente reconhecida. Nesse cenário, o corpo da mulher deixava de ser apenas objeto de vigilância moral para tornar-se prova de transgressão espiritual, espaço no qual o pecado se confundia com o crime e a diferença era reinterpretada como ameaça à ordem cristã.

De modo mais abrangente a figura do Diabo, ao longo das Idades Média e Moderna, consolidou-se na Europa como um poderoso instrumento simbólico de controle social, cuja onipresença invisível legitimava a repressão visível. Inicialmente concebido como adversário divino, Satã foi progressivamente transformado em encarnação do Mal absoluto, presidindo legiões demoníacas e sendo associado a práticas desviantes e heréticas (LEVACK, 1988, p. 28–31). A Igreja, ao demonizar antigos deuses pagãos e atribuir-lhes características grotescas, como cornos, patas fendidas e pele rugosa, construiu uma imagem híbrida, assustadora e animalesca, amplamente difundida no imaginário popular. Conforme Nazario (2005, p. 70-72), a projeção do Mal intangível sobre corpos reais era condição para a materialização do ódio coletivo, uma vez que “não se odeia uma ideia, mas o corpo que a representa”.

A partir do século XIV, a Europa ocidental mergulhou em um clima de angústia coletiva, alimentado por epidemias, guerras, o Grande Cisma e ameaças externas que abalaram profundamente a estabilidade da “cristandade”. A Igreja, fragilizada por disputas internas e pela crescente contestação de sua autoridade, passou a enxergar o mundo como um campo de batalha espiritual, no qual o Diabo travava seu último e mais violento combate “antes do fim dos tempos” (DELUMEAU, 2009, p. 586). A secessão protestante intensificou esse sentimento de ruptura, convertendo a heresia em ameaça existencial. Nesse contexto, a identificação dos agentes de Satã tornou-se urgente e obsessiva (NAZARIO, 2005, p. 72-73). A Igreja docente passou a conceber o mundo como território contaminado, no qual o Diabo atuava por meio de múltiplas estratégias e disfarces:

É ele que faz os turcos avançarem; é ele que inspira os cultos pagãos da América; é ele que habita o coração dos judeus; é ele que perverte os heréticos; é ele que, graças às tentações femininas e a uma sexualidade há muito tempo considerada culpada, procura desviar de seus deveres os defensores da ordem; é ele que, por meio de feiticeiros e sobretudo por intermédio de feiticeiras, perturba a vida cotidiana enfeitando homens, animais e colheitas. Não há por que surpreender-se se esses ataques se produzem ao mesmo tempo. Souo a hora da ofensiva demoníaca generalizada, sendo evidente que o inimigo não está apenas nas fronteiras, mas na praça, e que é preciso ser ainda mais vigilante dentro do que fora (DELUMEAU, 2009, p. 586).

Nesse cenário de medo difuso, a perseguição a “judeus” e feiticeiras na Europa Ocidental revela a profunda inter-relação entre ansiedades sociais e religiosas que marcaram o início da Idade Moderna. A associação entre cristãos-novos e mulheres como agentes de Satã reforçava a ideia de uma “conspiração”, culminando na “imagem obsessiva do complô montado contra a sociedade”, dirigida a leprosos, judeus e bruxas, como observa Ginzburg (2001a, p. 90). Em Portugal, contudo, verificava-se relativa brandura na repressão à feitiçaria, uma vez que, segundo Delumeau (2009, p. 587), os esforços inquisitoriais concentravam-se prioritariamente nos conversos. De fato, Bethencourt (2000, p. 285) demonstra que os processos por magia representaram apenas 2% da atuação inquisitorial portuguesa, sem execuções, ainda que 72,3% dos acusados fossem mulheres (BETHENCOURT, 2000, p. 206).

Sob essa perspectiva, é possível inferir que, mesmo em um contexto considerado “moderado”, a perseguição à feitiçaria foi marcada por forte generificação, reforçando a crença de que as mulheres possuíam maior predisposição às influências diabólicas (REIS, 2018, p. 74). Ao examinar a expressiva presença feminina entre os processados pelo Santo Ofício, Bethencourt identifica uma dupla justificativa para essa predominância: a “imagem tradicional da delinquência”, que associava crimes ligados ao sobrenatural à figura feminina, e as “funções e atributos femininos”, derivados de um imaginário misógino que vinculava a mulher à fragilidade e à instabilidade moral (BETHENCOURT, 2000, p. 206). Conforme aponta Reis (2018, p. 177), muitas dessas mulheres recorreram às práticas mágico-religiosas como estratégias de reconhecimento social e autonomia simbólica, tensionando as normas patriarcais vigentes.

No plano institucional, a consolidação dos tribunais distritais a partir da segunda metade do século XVI, associada à hegemonia progressiva do Santo Ofício sobre a matéria das heresias, sugere um controle inquisitorial centralizado, que limitava ações dispersas (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 77). Conforme destaca Reis (2018, p. 31), o delito de feitiçaria era interpretado de modo distinto em Portugal em relação a outros contextos europeus. Embora sua existência não fosse negada, “os próprios inquisidores portugueses assumiram um considerável ceticismo quanto aos poderes relativos ao Diabo” (REIS, 2018, p. 290), prevalecendo um consenso jurídico em torno do pacto demoníaco. A imagem da bruxa ibérica, mais próxima da figura literária de Celestina do que da sabática germânica, reforçava essa especificidade cultural e repressiva⁵⁰.

⁵⁰ A demonologia germânica consolidada entre os séculos XV e XVII instituiu o ‘sabá’ — reunião noturna de bruxas em culto ao Diabo — como núcleo simbólico da bruxaria, incorporando elementos como pactos demoníacos, voos, infanticídio e orgias ritualizadas. Tal construção foi difundida por tratados como o *Malleus*

Nesse mesmo sentido, a predominância de uma “feitiçaria erótica” em Portugal entre os séculos XVI e XVIII, assim como práticas de adivinhação sobre destinos e paradeiros, indicava uma percepção menos ameaçadora da feitiçaria (LEVACK, 1988, p. 216). Como observa Delumeau (2009, p. 565-566), esse menor atravessamento pelo medo estava relacionado à solidez do enquadramento religioso. Em regiões onde o clero mantinha presença ativa e coesa, como na Península Ibérica, o sentimento de insegurança coletiva não se intensificava como em áreas marcadas por abandono pastoral, instabilidade doutrinária e inquietação popular diante das transformações da Idade Moderna.

Do ponto de vista conceitual, a sedimentação do discurso demonológico na Europa moderna exigiu uma distinção cada vez mais rígida entre práticas mágicas populares e ameaças espirituais institucionalmente reconhecidas. A feitiçaria, associada a saberes cotidianos como curas, rezas e amuletos, era compreendida como habilidade empírica e manipulável, podendo assumir caráter benéfico ou prejudicial (LEVACK, 1988, p. 6–7). Na definição europeia do período, magia e diabolismo tornaram-se eixos centrais: o *maleficium* representava a prática mágica danosa, enquanto o pacto demoníaco constituía a essência da bruxaria, entendida como adoração do Diabo (LEVACK, 1988, p. 8–9). A partir do século XV, esse pacto eclipsou o malefício como principal evidência, ampliando o escopo da perseguição inquisitorial.

Nesse processo de sistematização, a publicação do *Malleus Maleficarum*, em 1486, consolidou a misoginia como base teológica e jurídica da caça às bruxas. Redigido por Heinrich Kramer e Jacob Sprenger, o tratado retratava a mulher como carnal, imperfeita e enganadora (FREIRE; SOBRINHO, 2006, p. 56). Conforme destaca Herzig (2010, p. 64), os homens são minimizados na obra, designados como “magos” ou “supersticiosos”, reforçando a associação do pacto demoníaco ao feminino. Nos séculos XVI e XVII, tratados como *Demonolatreiae*, de Nicolas Remy, e *Disquisitionum Magicarum*, de Martin Del Rio, aprofundaram essa ligação entre sexualidade feminina e subversão espiritual (LEVACK, 1988, p. 52). A feminização da bruxaria intensificou a perseguição em contextos de crise (DELUMEAU, 2009, p. 96).

A partir dessa base doutrinária, a repressão inquisitorial não se restringia às grandes narrativas de pacto e heresia, infiltrando-se nas relações cotidianas, nas quais gestos banais podiam ser interpretados como malefício. A proximidade alimentava a desconfiança: vizinhos

Maleficarum, dando respaldo a julgamentos seculares amparados por instrumentos legais como o código penal imperial *Carolina* (1532), que padronizou práticas persecutórias e legitimou o uso de tortura judicial (LEVACK, 1988, p. 8–9; 81; 162–163). Nos países ibéricos, por outro lado, prevaleceram imaginários ligados à magia afetiva, à sexualidade e ao saber feminino urbano. A figura da Celestina — alcoviteira, curandeira e feitiçeira erótica criada por Fernando de Rojas — exemplifica esse arquétipo, centrado em sortilégios amorosos e não em práticas sabáticas (SOUZA, 1986, p. 227–228).

tornavam-se vigilantes e denunciavam comportamentos considerados desviantes, como faltas à missa, olhares inquietantes ou gestos incomuns diante dos sacramentos. O mau-olhado, a respiração impura ou um toque accidental podiam ser lidos como sinais de ação demoníaca. A genealogia também pesava, pois, filhos de feiticeiros herdavam o estigma. Ao validar esses temores, os inquisidores institucionalizavam uma lógica de suspeita já presente no mundo camponês. Conforme revela Delumeau (2009, p. 82–86), nas epidemias demoníacas dos séculos XVI e XVII, rivalidades locais e hostilidades entre clãs reforçavam o estereótipo do feiticeiro como agente ativo do Mal.

Nesse mesmo universo simbólico, o saber feminino, transmitido oralmente e enraizado em práticas cotidianas, foi historicamente marginalizado e associado à ameaça espiritual. Curandeiras, parteiras e cozinheiras ocupavam funções essenciais nas comunidades, mas sua proximidade com o corpo, a natureza e os ciclos da vida as tornavam alvos preferenciais de suspeita. Conhecidas como “mulheres de saber”, utilizavam ervas, rezas e fórmulas populares que, embora eficazes, eram facilmente reinterpretadas como práticas ocultas. A morte súbita de um vizinho ou o nascimento de uma criança natimorta bastavam para justificar acusações. As parteiras, em particular, foram alvo recorrente, acusadas de provocar abortos, manipular placentas e batizar crianças em nome do Diabo, ocupando lugar central na demonologia inquisitorial (LEVACK, 1988, p. 131-132). O *Malleus* reforçava essa lógica ao afirmar que “as parteiras superam todas as outras em maldade” (SZASZ, 1976, p. 30).

Sob uma perspectiva social, a vulnerabilidade das mulheres diante das acusações de feitiçaria relacionava-se diretamente à sua posição estrutural. Sem poder político, físico ou jurídico, muitas recorriam a saberes empíricos como forma de proteção ou sobrevivência, e mesmo aquelas que não o faziam permaneciam sob suspeita (LEVACK, 1988, p. 133). O *Malleus Maleficarum*, ao classificar as bruxas em três tipos (as que lesam, as que curam e as que realizam ambas as ações por meio de pacto demoníaco) reforçava a ideia de que o saber feminino era ambíguo e perigoso (FREIRE; SOBRINHO, 2006, p. 56). A mulher representava, segundo seus autores, o elemento mais frágil e corruptível do catolicismo. Essa construção simbólica legitimava a repressão inquisitorial e institucionalizava o medo em torno da autonomia feminina, convertendo saberes empíricos em evidências de heresia e reafirmando o controle masculino sobre corpo, conhecimento e espiritualidade.

Nesse contexto de suspeição alargada, a sexualização da bruxa foi mobilizada como estratégia de controle, legitimando punições e reforçando o imaginário persecutório. Como observa Delumeau (2009, p. 467), “no inconsciente do homem, a mulher desperta a inquietude, não só porque ela é o juiz de sua sexualidade, mas também [...] devoradora como o louva-a-

deus”. O caso de Marcelina Maria⁵¹, preta escravizada de origem colonial residente em Lisboa, sintetiza a articulação entre escândalo, sexualidade e feitiçaria como eixo da repressão inquisitorial. O relato de sua aproximação ao pacto demoníaco, motivado pelos abusos físicos e pela exaustão imposta por seu senhor, evidencia como a violência de gênero podia ser reinterpretada como acusação mística. Sua experiência, marcada por delírios, vozes e medo, foi lida como desejo ativo de feitiçaria, sexualizado pelas próprias categorias teológicas, nas quais o demônio assume figura fálica e potencialmente copulatória (SOUZA, 1986, p. 256-260).

No interior das comunidades cristãs-novas, os saberes transmitidos por mulheres eram alvo recorrente da suspeita inquisitorial, frequentemente enquadrados como heresia, feitiçaria ou resquício de judaísmo. Preservados pela oralidade, esses conhecimentos carregavam marcas de ancestralidade e linhagem, tornando-se vulneráveis à lógica da pureza de sangue e ao racismo teológico vigente (DELUMEAU, 2009, p. 455). Com a proibição das sinagogas e a ausência de autoridades religiosas formais, as mulheres assumiram papel central na manutenção da tradição mosaica, atuando como guardiãs da memória ritual no espaço doméstico, como observa Assis (2011, p. 15) e Gorenstein (2024, p. 16). Essa religiosidade discreta, expressa em gestos cotidianos, era percebida como ameaça à ortodoxia cristã por estar vinculada à agência feminina, historicamente associada à bruxaria e à corrupção espiritual (SURIS, 2015, p. 19). Ao mapear tais práticas nos éditos, a Inquisição ampliava sua vigilância sobre comportamentos domésticos.

Do ponto de vista médico e institucional, embora o Concílio de Basileia⁵² (1431–1445) tenha decretado restrições severas aos judeus, incluindo a proibição do exercício da medicina para cristãos, sua aplicação variou conforme o contexto político. Em Portugal, a medicina judaica permaneceu valorizada, sobretudo entre as elites, que reconheciam sua eficácia e formação técnica, muitas vezes superior à universitária (DELUMEAU, 2009, p. 445-464). As cristãs-novas eram vistas como portadoras de saberes ambíguos, especialmente quando lidavam com a fisiologia feminina. A maternidade, a menstruação e a amamentação envolviam fluidos e processos pouco compreendidos pela medicina oficial, sendo cercados por suspeitas morais e religiosas que reforçavam o controle sobre os corpos femininos.

Esses saberes íntimos, transmitidos oralmente entre redes de mulheres, escapavam ao controle das universidades e da Igreja, tornando-se alvo de repressão inquisitorial. A atuação

⁵¹ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Marcelina Maria, n. 631, 1734. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2300507>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

⁵² O Concílio de Basileia, embora centrado em reformas e disputas eclesiásticas, também reforçou medidas discriminatórias contra judeus, como restrições à vida pública e à liberdade religiosa, refletindo o clima de intolerância da cristandade europeia no período.

do Santo Ofício sobre práticas ligadas à amamentação evidencia esse controle. Em 1697, às vésperas do parto da rainha, o inquisidor-geral D. frei José de Lencastre interveio na escolha das amas do infante, excluindo candidatas por falta de comprovação de “limpeza” e aceitando outra apenas por ser esposa de um familiar do Tribunal (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 254). A preocupação com a origem das amas revela como a Inquisição operava sobre aspectos cotidianos da vida doméstica, especialmente entre mulheres de origem judaica. O leite era tratado como extensão da linhagem e da fé, e sua circulação passou a ser regulada como parte da política de pureza religiosa (GORENSTEIN, 2024, p. 14).

Sob a vigilância combinada da religião e da medicina, a maternidade tornou-se também um espaço de resistência ativa. Ela foi vivida como território de saber e cuidado, no qual práticas de cura, conselhos e conhecimentos corporais eram transmitidos entre gerações. Mesmo quando a medicina reduzia o útero, a *madre*, a um órgão instável e perigoso, fonte de doenças e sede do demônio (SURIS, 2015, p. 46), as mulheres o reivindicavam como fonte de vida e continuidade. Nesse sentido, a maternidade assumia dimensão política e cotidiana, desafiando os limites impostos pela Igreja e pela ciência. Como observa Delumeau (2009, p. 463), o mistério da maternidade inspira temor e tabus, ao mesmo tempo em que revela a força da “grande obra da natureza” conduzida pelas mulheres.

Nesse quadro de suspeição persistente, a desconfiança sobre os saberes das cristãs-novas recaía também sobre os corpos que os transmitiam. Ao corporificarem um “corpo de conhecimento”, esses corpos tornavam-se arquivos vivos, simultaneamente fonte de cuidado e alvo de repressão. A cristã-nova *mater* encarnava essa ambiguidade: guardiã de práticas ancestrais e agente de transmissão cultural, desafiava a ordem eclesiástica ao ensinar e aconselhar fora dos canais oficiais. Por essa razão, seu corpo era duplamente suspeito, como portador de heresia e como depositário de um saber não controlado pela Igreja nem pela medicina masculina. Isabel da Silva, ao instruir filhos e sobrinhos sobre como enfrentar o Tribunal do Santo Ofício, exemplifica essa agência materna, articulando seus conhecimentos para proteger a linhagem sob risco pessoal.

Nesse contexto de adaptação, no espaço colonial português, a formação do imaginário sobre a mulher resultou do entrelaçamento entre o legado europeu e as especificidades do território americano. A diversidade étnica e cultural da colônia favoreceu trocas simbólicas que moldaram uma condição feminina singular (SURIS, 2015, p. 19). Conforme observa Del Priore (1990, p. 17), o cruzamento de visões indígenas, europeias e africanas redefiniu práticas e a na Terra de Santa Cruz. A religiosidade adaptou-se à precariedade institucional, permitindo o florescimento de um sincretismo marcado pela fusão de crenças e práticas mágicas (SOUZA,

1986, p. 16; SURIS, 2024, p. 125). Nesse cenário, a feitiçaria e as magias amorosas funcionaram como mediações simbólicas diante das tensões cotidianas, articulando desejo, medo e sobrevivência no universo colonial.

Historicamente, a condição da mulher em terras brasileiras formou-se a partir da confluência entre tradições indígenas, europeias e africanas, cujas interações moldaram uma experiência feminina plural e ambígua. Como aponta Mary Del Priore, “da mulher indígena herdava-se [...] o espólio de tradições que ela detinha na estrutura tribal”; a mulher branca, por sua vez, trouxe “modos de viver e morrer importados com a emigração de Portugal”, enquanto as africanas, oriundas de sociedades sudanesas e bantas, legaram “comportamentos e mentalidades características do espaço que a mulher ocupava em seu interior” (PRIORE, 1990, p. 17). Nesse cenário marcado pela diversidade cultural, a feitiçaria e as magias amorosas consolidaram-se como formas de mediação simbólica entre os sujeitos e suas tensões cotidianas, integrando práticas religiosas, afetivas e corporais no cotidiano colonial.

Nesse universo, o curandeirismo assumia papel relevante, revelando tensões persistentes entre saberes populares e discursos normativos. Conforme observa Del Priore (2000, p. 80), mulheres que dominavam técnicas de cura, parto e contracepção tornaram-se alvos recorrentes de perseguição por desafiam formas institucionalmente legitimadas de autoridade terapêutica e religiosa. A generificação das práticas mágicas, contudo, apresentava-se de forma dinâmica: embora predominassem curandeiros homens, as mulheres figuravam como maioria entre as acusadas de feitiçaria (SOUZA, 1986, p. 166; SURIS, 2015, p. 27). Sob a ótica inquisitorial, o pacto demoníaco atribuía às mulheres uma relação privilegiada com o Diabo, reforçando o binômio feminino/maldição (DELUMEAU, 2009, p. 473). Como tensionam Reis e Cargnelutti (2020, p. 344), a análise relacional de gênero evidencia que curandeiras e curandeiros tensionaram padrões de feminilidade e masculinidade, construindo identidades situadas nas relações de poder.

A partir desse enquadramento, a prática da cura evidencia-se como um espaço de reconfiguração dos papéis sociais atribuídos aos corpos. Ao operar com saberes transmitidos fora das instâncias formais de legitimação, essas mulheres interferiam diretamente em campos regulados por autoridades masculinas e eclesiásticas. Nesse sentido, a prática da cura reconfigurava os lugares sociais atribuídos às mulheres, deslocando fronteiras entre ortodoxia e dissidência. A presença feminina nesse campo não se restringia à execução de rituais, mas envolvia escuta, interpretação e mediação de conflitos cotidianos. Assim, a cura funcionava como prática social dotada de densidade simbólica, articulando conhecimento, experiência e

reconhecimento comunitário em um contexto marcado por instabilidade institucional e vigilância moral constante.

Ainda assim, embora nunca tenha contado com uma estrutura inquisitorial permanente, o Tribunal do Santo Ofício exerceu influência decisiva no Brasil por meio de visitas inquisitoriais e mecanismos de vigilância moral que moldaram o imaginário punitivo sobre o feminino. Conforme indica Liz (2022, p. 14; 49), essa configuração permitiu que denúncias, confissões e punições fossem mobilizadas como instrumentos de controle simbólico e comunitário. As práticas mágico-religiosas, sobretudo aquelas associadas à cura, à adivinhação e ao encantamento, tornaram-se alvos preferenciais da repressão, ainda que também constituíssem espaços de negociação e mediação cotidiana (LIZ, 2022, p. 132). A atuação inquisitorial, menos rigorosa do que na Europa, reforçava uma lógica patriarcal que colocava sob suspeita a credibilidade feminina e disciplinava corpos dissidentes (GOUVEIA, 2018, p. 227–230).

É nesse ambiente, situado entre vigilância e agência, que emergem figuras como Sabina e Ludovina Ferreira, cujas práticas revelam estratégias de afirmação diante da ordem colonial. Sabina⁵³, indígena do Grão-Pará, destacou-se na paisagem mágico-religiosa da colônia ao longo do século XVIII. Reconhecida por sua habilidade em localizar e desfazer feitiços, era frequentemente procurada por colonos e autoridades para resolver enfermidades e conflitos sociais. Suas práticas combinavam saberes indígenas com elementos cristãos, como exorcismos e defumações, evidenciando uma fusão cultural que ampliava sua legitimidade perante diferentes grupos. Sabina identificava objetos ocultos, como ossos, penas e lagartinhos, como fontes de malefícios, empregando técnicas corporais como sopros e sucções para expulsar “bichos” vivos dos enfermos (SURIS, 2024, p. 48-49).

Além disso, atuando por cerca de vinte anos sem ser enviada a Lisboa, a permanência de Sabina na colônia indica tolerância institucional associada a reconhecimento social. Sua trajetória revela a eficácia simbólica de seus saberes e a centralidade de sua atuação como mediadora. Sabina curava, interpretava e negociava, ocupando um espaço de poder construído a partir da confiança comunitária e da experiência ritual. Essa permanência sugere a existência de margens de ação femininas sustentadas por redes locais de sociabilidade e legitimidade, mesmo sob a vigília inquisitorial. Assim, sua atuação ilumina formas de agência que se consolidavam no cotidiano colonial, antes mesmo de qualquer formalização nos registros oficiais.

⁵³ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Sabina, n. 13331, 1763. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2313546>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

De modo semelhante, Ludovina Ferreira⁵⁴, embora descrita como branca, incorporou práticas que atravessavam fronteiras culturais e religiosas. Denunciada em 1735 por suposto pacto com o Diabo e por realizar rituais com cantos em “língua estranha”, ela permanecia ativa décadas depois, durante a visita inquisitorial no Grão-Pará. Em 1766, foi registrada realizando curas com auxílio de dois índios, utilizando tabaco, maracá e cantigas para evocar pajés e localizar feitiços escondidos (SURIS, 2024, p. 50). Suas práticas, associadas ao universo indígena, consolidaram sua reputação como curandeira respeitada, evidenciando a permeabilidade cultural que caracterizava o campo das práticas mágico-religiosas na colônia.

Assim, Ludovina, como Sabina, ocupava um espaço de mediação entre mundos cristão, indígena e mestiço, oferecendo respostas às aflições cotidianas dos colonos. Ao conjugar saberes diversos, afirmava sua presença como mulher capaz de moldar a realidade por meio da cura, da escuta e da ação ritual. Essas trajetórias evidenciam formas de agência feminina ancoradas em práticas cotidianas que escapavam à repressão direta, ainda que permanecessem sob suspeita. A atuação dessas mulheres revela a capacidade de reorganizar sentidos e estabelecer legitimidade social em contextos marcados por vigilância permanente e controle moral.

Em síntese, a análise desenvolvida evidencia que o corpo feminino no Império português operou simultaneamente como objeto de escândalo moral e como espaço ativo de dissidência. A sexualidade, o rumor e a vigilância cotidiana disciplinavam mulheres classificadas como “escandalosas”, enquanto a demonologia inquisitorial convertia práticas ordinárias em pactos simbólicos, atribuindo às “demonizadas” uma agência ambígua e politicamente significativa. A epistemologia feminina, transmitida entre mães, filhas, avós, parteiras, curandeiras e vizinhas, sustentou redes de saber que resistiam à institucionalização do conhecimento e à autoridade masculina. As trajetórias de Sabina e Ludovina Ferreira cristalizam essa dinâmica, ao revelar formas de atuação que escapam aos autos e aos registros formais. Esse deslocamento do olhar, do espetáculo punitivo para a experiência interior, permite avançar na compreensão das estratégias discretas pelas quais mulheres cristãs-novas elaboraram sua subjetividade, negociando silêncios, escolhas e margens de ação sob permanente vigilância.

2.3. O “eu mínimo”⁵⁵: Subjetividade e Resistência entre as Filhas da Nação

⁵⁴ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Ludovina Ferreira, n. 13325, 1763. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2313540>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

⁵⁵ A noção de “eu mínimo”, formulada por Christopher Lasch, refere-se à redução das possibilidades de autoexpressão e projeção subjetiva em contextos percebidos como marcados por intensa insegurança, vigilância e ameaça. Originalmente elaborada para interpretar formas contemporâneas de retração subjetiva, a categoria é

É necessário reconhecer que a Inquisição portuguesa, embora sediada na Metrópole, projetou sua autoridade sobre o Brasil colonial por meio de visitas, comissários locais e redes de delação que atravessavam fronteiras físicas e simbólicas. Seu poder excedia os autos de fé e as penas formais, manifestando-se na regulação dos comportamentos, na vigilância dos afetos e na imposição de uma moral que alcançava corpos e espaços domésticos. Esta seção volta-se às experiências de mulheres cristãs-novas da colônia e do Reino, cujas trajetórias permitem observar formas plurais de resistência sob coerção. Ao abordar denúncia, desvio e repressão, busca-se compreender como essas mulheres negociaram sua existência por meio do silêncio, da dissimulação e da fala estratégica, práticas que revelam agências situadas e subjetividades tensionadas. Nesse horizonte, também se inscreve a trajetória de Isabel da Silva, cuja experiência dialoga com esse repertório feminino de sobrevivência.

Em seguida, convém destacar que a repressão inquisitorial extrapolava os tribunais, infiltrando-se nas rotinas domésticas, nos gestos cotidianos e nas relações familiares. Sob os dispositivos de controle, emergiam práticas discretas de resistência que revelam subjetividades em constante retração e recomposição. A casa funcionava como espaço de culto íntimo, transmissão oral e cuidado espiritual, enquanto o corpo feminino, alvo recorrente da moral institucional, tornava-se suporte de pactos simbólicos que escapavam à ortodoxia. Sob o título “O ‘eu mínimo’: subjetividade e resistência entre as filhas da Nação”, propõe-se uma leitura inspirada na análise de Lina Gorenstein (2012), que aplica à experiência dos cristãos-novos o conceito desenvolvido por Christopher Lasch (1987) para pensar subjetividades tensionadas em contextos de assédio extremo. Nessas circunstâncias, a noção de “eu mínimo” permite interpretar formas restritas de autoexpressão e negociação subjetiva sob coerção.

Nesse enquadramento, a memória judaica operava como força estruturante, sustentando vínculos afetivos e práticas de fé sob ameaça constante. A expressão “filhas da Nação” ressignifica o estigma inquisitorial da “gente da nação”, convertendo-o em marcador identitário e vetor de resistência ancestral. A sobrevivência envolvia a preservação de saberes, redes e laços familiares, mesmo quando mediada por silêncios, confissões parciais ou denúncias estratégicas. Conforme Lasch (1987, p. 12-13), tais escolhas podem ser interpretadas como manifestações desse “eu mínimo”, permanentemente tensionado entre medo e cuidado, coerção

mobilizada aqui em sentido analógico e interpretativo, não como pressuposto de uma essência identitária trans-histórica, mas como recurso heurístico para pensar formas limitadas de agência, silêncio, negociação e autoapresentação em contextos de coerção extrema, como os produzidos pelo aparato inquisitorial. Cf. LASCH, 1987.

e memória. A seleção dos casos analisados privilegia trajetórias que evidenciam pluralidades de agência feminina diante da pedagogia da punição. Entre silêncios e confissões, o discurso emerge como recurso ambivalente, capaz de articular subjetividades e resistências, ambiente no qual se insere também a experiência de Isabel da Silva.

No panorama inquisitorial português do século XVII, a cidade de Leiria destacou-se pela formação de redes femininas de sociabilidade entre cristãs-novas, reunidas em ambientes privados para discutir a Lei de Moisés. Como observa Alex da Silva Monteiro (2011, p. 165-168), esses “conventículos heréticos” funcionavam como espaços de transmissão oral, ensino religioso e preservação da fé judaica, frequentemente liderados por mulheres e meninas. Embora não substituíssem a hierarquia religiosa masculina tradicional, essas mulheres assumiam funções pedagógicas e organizacionais, revelando tensionamentos nas relações de gênero e expressões de agência religiosa. Tais vivências evidenciam como o silêncio, a dissimulação e a fala seletiva podiam operar como estratégias de sobrevivência, negociação e, em determinados contextos, resistência, como exemplificam os casos de Madalena Pereira, Ângela Soares, Marianna Soares e Isabel de Miranda, posteriormente processadas pelo tribunal do Santo Ofício.

Nesse conjunto, o caso de Madalena Pereira⁵⁶ revela uma experiência marcada pela retração subjetiva sob violência extrema. Meia cristã-nova, presa aos 18 anos, poucos meses após a reconciliação de sua mãe, enfrentou um dos tormentos mais severos aplicados às mulheres leirienses (MONTEIRO, 2011a, p. 104). Submetida ao trato experto, recusou-se a declarar a mãe como cúmplice nas práticas judaizantes realizadas no espaço doméstico. Ao afirmar ter sido doutrinado por pessoas externas à família, deslocava o foco inquisitorial e preservava a figura materna. Esse gesto, inscrito na contenção e na recusa, expressa uma forma mínima de resistência, na qual o silêncio atua como estratégia de cuidado e afirmação identitária. Como observa Lasch (1987, p. 108), trata-se de uma retração do eu que preserva vínculos afetivos sob coerção extrema.

De modo semelhante, a trajetória de Ângela Soares⁵⁷ evidencia uma negociação prolongada entre memória, sobrevivência e contenção discursiva. Processada pela primeira vez em 1634, aos 15 anos, confessou práticas judaizantes, omitindo nomes de familiares já condenados. No segundo processo, iniciado em 1683, sua postura altera-se radicalmente: nega todas as acusações, limita-se aos protocolos regimentais e omite novamente parentes

⁵⁶ Ibidem, processo de Madalena Pereira, n. 9885, 1634..

⁵⁷ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Ângela Soares, n. 5415-1, 1684. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2305439> Acesso em 17 de agosto de 2025.

penitenciados, mesmo diante do tormento (MONTEIRO, 2011a, p. 266; 276). Como observa Monteiro (2011a, p. 281-284), essa seletividade discursiva revela uma estratégia consciente de autopreservação. Condenada ao degredo para o Brasil, Ângela inscreve sua trajetória como forma de resistência silenciosa, na qual a contenção da fala protege a memória familiar e a identidade religiosa sob vigilância contínua.

A postura de Marianna Soares⁵⁸, filha de Ângela, aprofunda a estratégia materna de contenção. Presa junto à mãe, Marianna omite nomes de parentes e afirma fidelidade cristã, demonstrando domínio da doutrina e posse de objetos religiosos. Submetida ao trato experto, resiste sem confessar, mesmo debilitada. A repetição do gesto materno revela uma memória judaica transmitida por práticas de sobrevivência e silêncio, inscrita na linhagem feminina. Conforme Monteiro (2011a, p. 282-284), enquanto Ângela, já reconciliada, foi desterrada, Marianna recebeu pena de abjuração e cárcere. Ambas enfrentaram o cerco inquisitorial com estratégias similares, evidenciando como a recusa em delatar e a contenção discursiva operam como formas de resistência afetiva e preservação identitária.

Nesse conjunto de experiências, destaca-se também o caso de Guiomar Nunes⁵⁹, cristã-nova da Paraíba e mãe de oito filhos, condenada à pena capital pelo Tribunal do Santo Ofício. Declarada “convicta, negativa e pertinaz” (LUSTOSA, 2000, p. 109), manteve observâncias judaicas no cotidiano doméstico durante dois anos, mesmo diante de múltiplas delações. Conforme Lustosa (2000, p. 119-120), sua recusa em confessar e sua crítica às imagens católicas revelam convicção religiosa e disciplina espiritual. A transmissão intergeracional da fé, mediada por mulheres da família, evidencia que sua resistência ultrapassou o plano individual. O lar funcionava como núcleo de preservação ritual, sustentando uma memória coletiva que persistiu mesmo após sua execução, tornando-se legado feminino de permanência da Nação.

A partir desses casos, observa-se que o silêncio e a dissimulação constituem práticas discursivas carregadas de sentido. Como propõe Paul Ricoeur (2007, p. 293-294), a “representância” permite tornar presente o ausente por meio da fala que se retrai, se fragmenta ou se transforma em gesto narrativo. Ao escolher o que dizer ou calar, essas mulheres organizam uma intriga oral marcada por pactos íntimos e estratégias de sobrevivência. Nesse contexto, o discurso não atua apenas como meio de comunicação, mas como operador narrativo que

⁵⁸ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Mariana Soares, n. 8402, 1684. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2308520> Acesso em 17 de agosto de 2025.

⁵⁹ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Guiomar Nunes, n. 11772, 1731. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2311969>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

participa da reconstrução do passado. Essa lógica se intensifica nos casos de Isabel de Miranda e Ana Rodrigues, nos quais a dissimulação assume forma de performance ambígua diante da escuta inquisitorial.

No caso de Isabel de Miranda⁶⁰, cristã-nova de Leiria, a confissão emerge como tática de sobrevivência cuidadosamente modulada. Atuando como mediadora em um “conventículo” feminino desde 1620, foi presa em 1633 e, após meses nos Estaus, apresentou confissão alinhada à gramática inquisitorial. Posteriormente, solicitou revisão do depoimento inicial, reorganizando fatos e responsabilidades para reduzir danos. Nos interrogatórios, manejou silêncios e ambiguidades ao tratar de ajuntamentos decisivos, evitando comprometer outros membros da rede. Advertida sobre possíveis agravos, manteve postura prudente, e seu processo encerrou-se em 1634. Como observa Monteiro (2011a, p. 220-226), Isabel leu o tribunal, modulou sua voz e transformou a confissão em instrumento de negociação, preservando vínculos comunitários.

Por sua vez, a trajetória de Ana Rodrigues evidencia a dissimulação como forma de resistência simbólica ancorada no espaço doméstico. Cristã-nova do Recôncavo baiano, organizou por décadas um culto doméstico em Matoim, transmitindo jejuns e interdições alimentares às filhas e frequentadores. Perante o visitador, mobilizou contradições e variações de idade como estratégia de confusão cronológica. Presa e enviada a Lisboa, morreu no cárcere, sendo posteriormente relaxada em effigie. Como observa Assis (2002, p. 60-63), a punição estendeu-se à memória e à descendência, revelando o alcance simbólico da repressão. A dissimulação, nesse caso, operou como prática de resistência que tensionava os limites da verdade inquisitorial.

Em continuidade, o caso de Brites de Lucena⁶¹ evidencia os limites da retração subjetiva diante da violência inquisitorial. Presa aos 60 anos, após três anos de cárcere, delatou filhos e genros sob tortura, tentando posteriormente revogar as acusações (GORENSTEIN, 2012, p. 45). A oscilação entre delação e afeto revela o conflito entre a lógica da sobrevivência e os vínculos maternos. Conforme Lasch (1987, p. 61), o “eu mínimo” pode ser desestabilizado por afetos profundos, implicando riscos e agravamento da pena. A trajetória de Brites expõe as fissuras do conceito, mostrando como a retração subjetiva nem sempre garante proteção, sobretudo quando atravessada por relações familiares intensas.

⁶⁰ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Isabel de Miranda, n. 11536, 1633. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2311729>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

⁶¹ ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de D. Brites de Lucena, n. 11596, 1717. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2311789>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

Em contraste, Catarina Soares de Brandoa⁶² ilustra uma forma distinta de agência feminina sob a lógica inquisitorial. Ao apresentar-se espontaneamente ao Santo Ofício e denunciar dezenas de nomes, converteu frustrações sociais em ação delatária (GORENSTEIN, 1995, p. 102–103). Sua aceitação institucional, sem confisco de bens, revela como a Inquisição explorava subjetividades periféricas em favor de sua lógica persecutória. Conforme Dines (1992, p. 78), sua colaboração resultou em múltiplos autos da fé e na destruição de famílias. Nesse caso, a delação opera como estratégia de reconhecimento e ascensão simbólica, evidenciando como o tribunal manipulava afetos e aspirações femininas, reforçando padrões patriarcais e misóginos na validação dos relatos.

Nesse quadro analítico, a trajetória de Isabel da Silva adquire centralidade particular, pois condensa, em escala Micro-histórica, as dinâmicas de contenção, dissimulação e negociação observadas entre as filhas da Nação, projetando-as em um cenário marcado por circulação, hierarquias e dominação de longa duração. Mulher abastada, senhora de engenho e administradora de um vasto patrimônio no Rio de Janeiro, Isabel mobilizou redes familiares, econômicas e afetivas que a inseriam em circuitos mais amplos de poder e vigilância. Seu processo inquisitorial revela como gênero, riqueza, linhagem e reputação operaram conjuntamente na produção da culpa, na construção da confissão e na aplicação de penas que extrapolaram o corpo, atingindo bens, memória e descendência. É nesse entrelaçamento entre posição social, procedimentos inquisitoriais e punição que se estrutura a análise do capítulo seguinte.

⁶² ANTT – Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, processo de Catarina Soares Brandão, n. 10124, 1711. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2310284>. Acesso em 17 de agosto de 2025.

CAPÍTULO 3 – ENTRE REDES, PODER E REPRESSÃO: O PROCESSO DE ISABEL DA SILVA NO MUNDO ATLÂNTICO PORTUGUÊS (1710–1716)

O ouro vem, dócil e ingênuo; torna-se pó, folha, barra, prestígio, poder, engenho. É tão claro! — e turva tudo: honra, amor e pensamento.

Cecília Meireles, 1977

3.1. Senhora de Engenho e de Si: Gênero, Riqueza e Vulnerabilidade no Rio colonial

3.1.1. O Patrimônio da Ilha: Gestão Feminina, Escravidão e Vigilância Inquisitorial

A trajetória inquisitorial de Isabel da Silva, processada pelo Santo Ofício entre 1710 e 1716, configura-se como um ponto de observação privilegiado das tensões estruturais da sociedade colonial fluminense no início do século XVIII. No centro desta análise Micro-Histórica, o inventário de seus bens, lavrado em 8 de novembro de 1712 em Lisboa sob a supervisão do inquisidor Manoel da Cunha Pinheiro, deixa de operar como simples instrumento fiscal de sequestro para assumir a condição de testemunho denso da agência econômica feminina e da vulnerabilidade interseccional. Cristã-nova, viúva do senhor de engenho Bento de Lucena e filha do mercador José Gomes Silva, Isabel tensionava as normas de gênero vigentes, pois sua riqueza material, em vez de funcionar como proteção, atuava como elemento catalisador da vigilância inquisitorial, tornando distinção social em risco político.

Além disso, a condução forçada de Isabel dos espaços coloniais do Rio de Janeiro aos cárceres secretos de Lisboa, em 11 de outubro de 1712, explicita a violência simbólica e material implicada na ação do Tribunal. Natural da capitania e sem experiência prévia de travessia atlântica⁶³, sua prisão e embarque no navio *Galera* produziram uma ruptura abrupta com sua posição social anterior. Desse modo, antes mesmo da formalização das culpas, seu corpo e seu patrimônio já se encontravam plenamente legíveis ao aparato inquisitorial, submetidos a um regime de custódia integral. Essa antecipação da punição evidencia que o processo não se iniciava com a prova, mas com a captura de uma posição social previamente marcada, na qual gênero, riqueza e estatuto religioso se articulavam de forma indissociável.

No contexto do Rio de Janeiro setecentista, principal entreposto do ouro proveniente das Minas Gerais, a intensa circulação de capitais conferia aos cristãos-novos papel estrutural na economia colonial. A análise do chamado “Patrimônio da Ilha” permite acessar o universo

⁶³ “Nem sahio [fora] do Rio de / Janeiro [...]” (Sessão de Genealogia de Isabel da Silva de 30 de dezembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 59v).

de uma mulher que, embora analfabeta, exercia gestão direta sobre uma unidade produtiva complexa e sobre redes de crédito que extrapolavam os limites da capitania. Essa visibilidade econômica projetava-se para além da esfera produtiva, reinscrevendo a casa e o cotidiano doméstico como instâncias políticas. Assim, a autonomia patrimonial de Isabel da Silva tensionava as estruturas patriarcais coloniais ao mesmo tempo em que ampliava sua exposição aos mecanismos de vigilância fiscal e moral do Santo Ofício.

Sob essa perspectiva, a história social das mulheres permite restituir a subjetividade de Isabel da Silva, frequentemente silenciada pela documentação inquisitorial. A administração do dote de vinte mil cruzados e a gestão do Engenho da Ilha evidenciam uma subversão prática do regime patriarcal colonial, no qual o poder econômico era majoritariamente associado à figura masculina. Isabel assume, assim, a condição de *Senhora de Si*⁶⁴, exercendo aquilo que Christopher Lasch (1987, p 61) define como *eu mínimo*: uma retração estratégica da identidade diante de contextos de ameaça. Longe de significar apagamento, esse reposicionamento permitiu-lhe gerir bens, orientar os filhos e articular estratégias de proteção familiar em um ambiente marcado pela vigilância constante.

Nesse cenário, o inventário de 8 de novembro de 1712 demonstra que o patrimônio de Isabel da Silva a inseria na elite agrária fluminense. O núcleo dessa fortuna era o Engenho da Ilha, localizado em área contígua às terras dos Padres de São Bento, avaliado em cinquenta mil cruzados⁶⁵, o engenho representava um marcador de proeminência social que atraía diretamente o interesse do Juízo do Fisco. Conforme consta no processo inquisitorial:

Perguntada sobre os bens de raiz ou móveis que possuía, e sobre aqueles que tinha em sua posse no momento de sua prisão, e a que valor, [...] **ela declarou que possuía um engenho chamado da [Ilha] Místico⁶⁶, que pertencia aos Padres de São Bento, avaliado em cinquenta mil cruzados, do qual tinha parte de seus filhos menores. Esse engenho foi adquirido com o dinheiro que seu pai, José Gomes Silva, lhe deu como dote, que totalizou vinte mil cruzados** (grifo nosso, Inventário de Isabel da Silva de 8 de novembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

⁶⁴ O termo "senhora de si" constitui uma categoria analítica para designar mulheres que, ao assumirem o protagonismo econômico e social (como a gestão de engenhos e patrimônios), romperam com os paradigmas de passividade e clausura. Essa autonomia gerava uma tensão com as estruturas patriarcais, tornando-as alvos estratégicos do Santo Ofício, que utilizava a produção institucional da culpa para disciplinar a independência feminina e restaurar as hierarquias de gênero. Cf. BELLINI, 1989; ARAÚJO, 1998.

⁶⁵ O cruzado equivalia a 400 réis; portanto, 50 mil cruzados totalizavam 20 contos de mil-réis. Esta vultosa quantia era designada como "tonel de ouro" no século XVII, sendo suficiente para a aquisição de um engenho de açúcar de grande porte, como o de Isabel de Barros Silva. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 67; AZEVEDO, 1921, p. 392.

⁶⁶ O termo "místico" associado ao Engenho da Ilha refere-se à sua condição de propriedade confinante ou misturada territorialmente aos bens dos padres de São Bento na Ilha do Governador, e não a uma alcunha religiosa do imóvel.

A partir dessa evidência documental, essa passagem é central para compreender a origem e a expansão do capital de Isabel. O dote paterno forneceu a base financeira para a aquisição do engenho, arrematado inicialmente por valor inferior⁶⁷ e significativamente ampliado por meio de benfeitorias, aumento do rebanho e expansão da força de trabalho escravizada. O destaque à participação⁶⁸ dos filhos menores na posse revela uma estratégia consciente de proteção patrimonial, antecipando disputas sucessórias e possíveis perdas decorrentes do confisco. Trata-se de uma lógica de acumulação intergeracional característica das famílias cristãs-novas, que buscavam no latifúndio açucareiro uma forma de estabilizar capitais diante das instabilidades do comércio urbano (GORENSTEIN, 2008, p. 117).

Quadro 2 - Estrutura Patrimonial do Engenho de Isabel da Silva: Bens Móveis e Semoventes

Categoria do Bem	Detalhes no Inventário	Quantidade / Valor	Implicação Socioeconômica
Bens de Raiz	Engenho da Ilha	50.000 cruzados	Centralidade na elite açucareira; contiguidade com beneditinos ampliava vigilância.
Escravizados (Engenho)	15 negras e 40 negros	Aproximadamente 55	Mão de obra intensiva para produção de açúcar e manutenção de pastos.
Gado Vacum	Vacas e bois de tração	56 cabeças	Essenciais para a moagem (engrenagens do engenho) e transporte de cana.
Pequenos Animais	Carneiros e Cabras	12 carneiros e 9 cabras	Subsistência alimentar e produção de derivados para venda local.
Transporte	Cavalos	2 cavalos	Mobilidade da proprietária e feitores na gestão da fazenda.
Prataria	Cuspidor, colheres, garfos, salva	Valores variados ou desconhecidos	Itens de luxo indicando padrão de vida refinado e capital simbólico.

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base no Inventário do processo nº. 698 (Isabel da Silva).

⁶⁷ O Engenho da Ilha foi arrematado inicialmente por 16 mil cruzados por Bento de Lucena Montarroio. O contexto envolveu o arremate em praça pública mediante o uso do capital mobiliário do dote recebido em seu casamento com Isabel de Barros Silva. No inventário de 1712, a propriedade já atingia a vultosa avaliação de 50 mil cruzados. Cf. OLIVEIRA, 2016, p. 109).

⁶⁸ A provisão de 1716 autorizou os filhos menores (Sebastião, Esperança e Maria) a levarem para o Reino a "legítima" paterna de Bento de Lucena Montarroio. Essa medida permitia que os herdeiros garantissem sua parte na herança antes que o confisco inquisitorial sobre os bens da mãe fosse plenamente executado, protegendo o patrimônio familiar da espoliação total. Cf. GORENSTEIN, 2005, p. 133; GORENSTEIN, 2024, p. 6.

Como se observa na composição dos ativos móveis e semoventes do engenho, (ver Quadro 2) revela-se uma operação produtiva robusta, sustentada por uma expressiva força de trabalho escravizada e por recursos voltados tanto à produção quanto à distinção social. A posse de cinquenta e cinco escravizados apenas na unidade rural, somada a outros sete mantidos na residência urbana, insere Isabel no estrato dos grandes proprietários da capitania. No contexto da economia escravocrata colonial, a administração de um plantel⁶⁹ dessa magnitude exigia elevada capacidade organizacional, sobretudo em um período de intensa concorrência por braços⁷⁰, impulsionada pela expansão da economia aurífera. Para os inquisidores, contudo, esses corpos não representavam apenas força de trabalho, mas capital líquido, imediatamente conversível em receita fiscal por meio do confisco (GORENSTEIN, 1995, p. 69-70).

Para além da produção açucareira, a agência econômica de Isabel manifestava-se na diversificação de investimentos e na inserção no comércio de abastecimento das Minas Gerais. O inventário registra dívidas ativas relativas ao envio de cargas, o que evidencia sua atuação como fornecedora de capital e mercadorias. Essa inserção evidencia tanto inteligência de mercado quanto capacidade de articular o engenho fluminense a circuitos econômicos mais amplos do Império português (OLIVEIRA, 2016, p. 62). Ao diversificar seus investimentos, Isabel reduzia a dependência exclusiva da produção agrícola e ampliava suas margens de lucro, ocupando posição central na gestão de créditos e na logística familiar. Essa inserção permite situar sua atuação para além do espaço estritamente local.

Nesse contexto, a gestão patrimonial de Isabel da Silva inseria-se em circuitos econômicos que ultrapassavam o Recôncavo fluminense, articulando o Rio de Janeiro às zonas auríferas das Minas Gerais e, de modo indireto, aos fluxos atlânticos do Império português. As parcerias com familiares, como o cunhado Francisco de Lucena, e o envio de escravizados e “carregações” de mercadorias⁷¹ evidenciam a integração entre produção açucareira, comércio interno e redistribuição de capitais vinculada à mineração. Esse dinamismo local era, assim, tributário de uma economia mercantil mais ampla, na qual o porto do Rio operava como eixo de conexão entre o interior colonial, Lisboa e outros domínios ultramarinos, como Angola (ASSIS, 2002, p. 49).

⁶⁹ Conjunto ou grupo de pessoas escravizadas pertencentes a um mesmo proprietário ou vinculadas a uma unidade produtiva específica. Cf. ASSIS, 2011, p. 346-347.

⁷⁰ O termo designa a força de trabalho escravizada, recurso produtivo central da elite colonial. No século XVIII, esses “braços” foram maciçamente desviados da agricultura para as jazidas auríferas, provocando a paralisação de engenhos por escassez de mão de obra. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 27-28.

⁷¹ “Ela informou que seu cunhado Francisco de Lucena lhe devia um conto de réis, referente a uma carga, que fez a suas minas de ouro e de escravos [...]” (Inventário de Isabel da Silva de 8 de Novembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

Como sugere Sanjay Subrahmanyam (1995, p. 2), o Império português deve ser depreendido por meio de “planos cruzados”, nos quais trajetórias individuais se articulam a transformações políticas e econômicas de escala global. Sob essa perspectiva, Isabel não constituía um agente isolado, integrando uma “nação” de cristãos-novos cujas redes familiares e comerciais se estendiam por Lisboa, Sevilha, Antuérpia e o Novo Mundo (SARAIVA, 1969, p. 270). A análise de sua biografia econômica evidencia como estratégias familiares de acumulação e sobrevivência estavam imbricadas a uma malha institucional e burocrática transatlântica, revelando que as dinâmicas das periferias coloniais refletiam, em última instância, a lógica de poder centralizada e absolutista da monarquia e do tribunal inquisitorial.

No plano urbano, o patrimônio de Isabel incluía uma residência na qual mantinha escravizados altamente especializados, compondo uma estratégia consciente de investimento em mão de obra qualificada e de elevado valor simbólico, conforme detalhado no inventário (ver Quadro 3). Diferentemente da mão de obra rural, esses cativos urbanos agregavam valor econômico direto e prestígio social ao patrimônio senhorial, seja por meio da produção de manufaturas de luxo, seja pelo aluguel de serviços especializados, como alfaiataria, costura, rendaria e cozinha, práticas amplamente associadas à performance de status das elites cariocas setecentistas (OLIVEIRA, 2016, p. 106).

Quadro 3 — Escravizados urbanos pertencentes a Isabel da Silva

Nome / Idade	Função	Valor (réis)	Observações analíticas
Joseph de Anaciata (30 anos)	Alfaiate	4 contos ⁷² de mil-réis	Valor extraordinário; profissional raro e essencial à performance de status das elites urbanas; indica investimento em mão de obra altamente qualificada.
Vitória Preta (16 anos)	Rendeira e costureira	320 mil-réis	Jovem especializada em atividade feminina de prestígio; rendaria como mercadoria de alto valor na colônia.
Josepha Ferreira	Costureira e rendeira	180–220 mil-réis	Integra o núcleo produtivo feminino voltado à manufatura de vestuário e adornos.

⁷² Conto de réis era uma expressão utilizada no Brasil e em Portugal para designar a quantia de um milhão de réis (Rs 1:000\$000). Equivalia a 2.500 cruzados, considerando que cada cruzado valia 400 réis. Era quantia vultosa: em 1665, apenas nove contos e seiscentos mil réis custeavam as despesas anuais de toda a Câmara de Lisboa. Cf. AZEVEDO, 1921, p. 20; SARAIVA, 1969, p. 256.

Maria Ferreira	Costureira e rendeira	180–220 mil-réis	Atua em conjunto com Josepha; reforça a centralidade da produção doméstica feminina.
Lauriana (80 anos)	Cozinheira	50 mil-réis	Baixo valor monetário devido à idade; representa o saber doméstico acumulado, longevidade no serviço e possível guardiã de segredos da casa.

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base no Inventário do processo nº. 698 (Isabel da Silva).

Nesse contexto urbano, como se pode notar, a presença de Joseph de Anaciata, mulato alfaiate avaliado em quatro contos de mil-réis, valor extraordinário e comparável ao preço de arremate de um engenho inteiro registrado décadas antes⁷³, evidencia o peso econômico dessas especializações no contexto urbano, no qual os alfaiates eram profissionais raros e socialmente valorizados. De modo semelhante, a concentração de mulheres escravizadas rendeiras e costureiras, como Vitória Preta, Josepha e Maria Ferreira, aponta para a inserção da casa como espaço produtivo voltado à circulação de bens de alto valor, especialmente aqueles vinculados ao vestuário e à distinção social.

Essa configuração adquire relevância adicional uma vez que estudos sobre o criptojudáismo indicam o papel recorrente das mulheres escravizadas como observadoras privilegiadas da vida doméstica, frequentemente convertidas em testemunhas e denunciantes de práticas rituais no interior das casas senhoriais (ASSIS, 2011, p. 212). A inclusão de Lauriana, cozinheira octogenária de baixo valor monetário, mas detentora de saber doméstico acumulado e de longa permanência junto à família Silva/Lucena, reforça, ainda, a compreensão da casa como espaço de produção, circulação e vigilância.

Do mesmo modo, o patrimônio móvel de Isabel, composto por joias, ouro lavrado e peças de prataria, funcionava simultaneamente como reserva de valor e marcador visível de distinção social. O inventário menciona cordões de ouro, brincos com esmeraldas e fivelas lavradas, alguns dos quais se encontravam empenhados como garantia de dívidas. Essa prática revela uma economia do penhor amplamente difundida no Rio de Janeiro colonial, na qual bens preciosos circulavam como instrumentos de crédito informal, atribuindo às mulheres proprietárias uma posição economicamente central, porém permanentemente exposta ao escrutínio social e institucional.

Em síntese, além de acúmulo material, o patrimônio de Isabel da Silva deve ser lido como eixo estruturante de sua vulnerabilidade inquisitorial. A conversão do capital econômico

⁷³ Em 1659, o engenho de Sebastião de Lucena Montarroio foi alienado ao administrador Antônio Mariz Loureiro por 7.500 cruzados, montante equivalente a três contos de mil-réis, pago em dinheiro de contado e açúcar. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 67.

em prova moral revela que, não só sobre práticas individuais, a punição incidia também sobre posições sociais herdadas e reproduzidas no interior da família. É nesse cenário que a análise do patrimônio exige deslocamento: compreender como a lógica da suspeição se enraizava no sangue, na memória e nas alianças matrimoniais. A subseção seguinte examina, portanto, de que modo a linhagem de Isabel da Silva, marcada pela endogamia e pela transmissão intergeracional da “mancha”, transformou o parentesco em instrumento primordial da racionalidade inquisitorial, fazendo da genealogia um dispositivo ativo de coerção.

3.1.2. A Linhagem Sob Suspeita: A “Mancha” de Sangue e a Endogamia

Ao voltar-se para a linhagem de Isabel da Silva, esta pesquisa busca compreender os mecanismos através dos quais o Santo Ofício mobilizava o parentesco como elemento central da produção da suspeição. No âmbito inquisitorial, a família não se resumia a uma referência biográfica, atuando como um campo de investigação privilegiado, no qual ascendentes, descendentes e colaterais eram sistematicamente acionados para sustentar a imputação de culpa. A reconstrução da genealogia insere-se, assim, na própria lógica do processo, servindo como instrumento de leitura do passado familiar e de legitimação da ação repressiva.

Sob essa perspectiva, a chamada “mancha de sangue” funcionava como elemento estruturante da racionalidade inquisitorial. Mais do que um estigma simbólico, o sangue cristão-novo constituía um marcador de longa duração, capaz de atravessar gerações e reinscrever indivíduos específicos em uma economia permanente da suspeita (NOVINSKY, 1982, p. 28–29). Essa centralidade da linhagem se materializa de forma concreta já no interrogatório inicial de Isabel da Silva, no qual a Sessão de Genealogia ocupa lugar de destaque. As perguntas formuladas pelo Santo Ofício visavam a mapear continuidades, silêncios e possíveis inconsistências no discurso da ré. Nomear parentes, situá-los temporalmente e qualificá-los socialmente constituía uma etapa decisiva do processo, permitindo ao Tribunal cruzar informações, ativar memórias processuais anteriores e reinscrever Isabel em uma rede familiar previamente reconhecida e reiteradamente acionada nos registros inquisitoriais.

Nesse quadro processual, a Sessão de Genealogia, lavrada em 30 de dezembro de 1712, exhibe de forma particularmente clara a estrutura técnico-ritualística voltada à domesticação da subjetividade da ré. Isabel é submetida a um exame minucioso de suas práticas religiosas, sendo

instada a demonstrar que sabia “muito bem”⁷⁴ as orações do Padre Nosso, da Salve Rainha e do Credo. Essa performance funcionava como prova formal de ortodoxia, ainda que não interrompesse a suspeição produzida pela ascendência. O encerramento da sessão é marcado por uma forte admoestação, instando-a “com muita bravidade da parte de Cristo Nosso Senhor” a confessar inteiramente suas culpas⁷⁵.

É precisamente nesse âmbito que a leitura da genealogia inquisitorial ganha densidade analítica. Ao declarar seus vínculos, Isabel constrói um enunciado estratégico, no qual correções pontuais, silêncios calculados e marcas de hesitação funcionam como mecanismos de controle da exposição genealógica. Em um trecho particularmente revelador, ao mencionar sua irmã bastarda, Thereza Gomes, Isabel afirma que ela teria “dois filhos”, corrigindo em seguida para “digo, um filho”⁷⁶. Essa retificação sugere um esforço consciente para delimitar a exposição de parentes colaterais e descendentes, buscando atenuar o monitoramento futuro da linhagem pelo Santo Ofício.

Essa mesma lógica discursiva reaparece quando a ré trata de seus irmãos e sobrinhos, recorrendo a correções sucessivas e a fórmulas de desconhecimento:

E que a declarante tem três irmãos inteiros — **digo, quatro irmãos inteiros** —, chamados André de Barros, Belchior Henriques da Silva e Catarina Marques. E que o referido **seu irmão Francisco Gomes da Silva é cristão-novo, não sabendo qual officio exerce [...] nem sabendo que tenha filhos. E que a dita sua irmã Catarina Marques é cristã-nova [...] de cujo matrimônio teve sete filhos [...]**⁷⁷ (grifo nosso, Sessão de Genealogia de Isabel da Silva de 30 de dezembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 57v).

Sob essa ótica, apesar da assimetria de poder, Isabel mobiliza fórmulas de incerteza como uma verdadeira gramática defensiva. No depoimento transcrito, a cristã-nova inicia sua declaração afirmando ter “três irmãos inteiros”, para em seguida se corrigir: “digo, quatro

⁷⁴ “[...] disse as] ora/ções de Padre Nosso e tres na / Salve Rainha Credo, Mandamentos / da ley de Deos, e os da Santa / Madre Igreja q tudo soube / muito bem” (Sessão de Genealogia de Isabel da Silva de 30 de dezembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 59).

⁷⁵ “Por ella ser. Pello q [desta ves] / a admoestaõ **com muita [bra/vidade] da parte de Christo senhor / Nosso abra os olhos da alma, / e deixando quaisquer [Respostas] / [humanas] que a podem im/pedir confesse inteiramente / a verdade de suas culpas [...]**” (grifo nosso, Ibidem, fl. 60).

⁷⁶ “E q [entre] si tem huma irmã / bastarda, filha natural do / dito seu Pay, e de Luzia de / Souza mulher parda solteira / chamada Thereza Gomes / cazada com Simão de Andrade / lavrador de mandioca, natural / e moradora na cidade do Rio / de cujo matrimonio tem dous / filhos, **digo hum filho**, / chamado Jozeph de me/nor idade” (grifo nosso, Ibidem, fls. 58-58v).

⁷⁷ “E que ela declarante tem / três Irmaõs inteiros, **digo qua/tro Irmaõs inteiros**, chama/dos Andre de Barros, e / Belchior Henriques da Sil/va, e Chaterina Mar/ques. / E q o dito seu irmão Francisco / Gomes Silva he xn. **Naõ / sabe q offixio tem [...] naõ sabe q tenha / filhos**. / E que a dita sua Irmã Cathe/rina Marques he xn [...] de cujo ma/trimonio teve [sete] filhos [...]” (grifo nosso, Ibidem, fl. 57v).

irmãos inteiros”, numa retificação que deve ser compreendida como uma gestão cautelosa da informação diante de um tribunal que reconfigurava o parentesco em elemento probatório. Ao mencionar o irmão Francisco Gomes Silva, ela o identifica de forma categórica como cristão-novo, mas associa essa afirmação a um discurso de desconhecimento acerca de sua vida cotidiana, afirmando que “não sabendo qual ofício exerce” e que “nem sabendo que tenha filhos”.

O uso recorrente de expressões como “não sabe” ou “não se lembra” opera, assim, como um dispositivo de contenção que dificulta o mapeamento integral da rede doméstica imediata pela Inquisição. Nesse contexto, a repetição sistemática do rótulo “xn” (cristão-novo) para quase todos os membros da família evidencia que, para o Tribunal, a heresia era tratada como uma marca de origem. Essa leitura fazia do parentesco um elemento de prova e ilumina uma agência feminina que negocia silêncios para resguardar a continuidade biológica e social do clã.

Ademais, os autos de genealogia reiteram a existência de uma rede familiar profundamente endogâmica, característica da elite cristã-nova fluminense para preservação de bens e criação de redes de confiança. No processo de Isabel, foi possível identificar o padrão de casamentos entre primos e tios, como o caso de seu primo Rodrigo Coelho de Lucena, “lavrador de farinha” casado com sua prima, Dona Violante Ferreira, descrita como “x velha” (cristã-velha)⁷⁸, o que demonstra a tentativa de integração ou proteção patrimonial.

Todavia, essa lógica de autoproteção se desenvolvia sob a atuação da Inquisição portuguesa como instância de naturalização da exclusão por meio dos estatutos de sangue. Isabel da Silva, embora batizada e crismada na Sé do Rio de Janeiro⁷⁹, permanecia aprisionada nessa contradição: publicamente católica, mas genealogicamente suspeita. Conforme observa Gorenstein (2012, p. 41), na sociedade colonial fluminense a reputação frequentemente se impunha antes da instauração formal do processo, de modo que ser reconhecido como bastardo podia representar menor desonra social do que carregar a infâmia de pertencer à “Nação”⁸⁰.

Essa cosmovisão repressiva torna-se explícita já no primeiro contato formal entre a ré e o tribunal, quando Isabel é confrontada com a própria prisão sem que lhe sejam apresentadas acusações concretas. Interrogada acerca das razões de seu encarceramento, a resposta institucional do Santo Ofício reafirma a assimetria radical entre saber e poder que estruturava

⁷⁸ “E q o dito seu Primo Rodrigo / Coelho de Lucena tem parte / de xn. He lavrador de fa/rinha cazado com Dona / Violante Ferreira x velha / natural e morador na Cidade / do Rio [...]” (Ibidem, fl. 56v).

⁷⁹ “E q ella he christan bap// ptizada e o foi na Se do / Rio de Janeiro [...]” (Ibidem, fls. 58v-59).

⁸⁰ Tal identificação era sustentada por uma memória social vigilante e por registros inquisitoriais que vinculavam o “sangue infecto” a funções mercantis e burguesas. No rigor do Santo Ofício, pertencer à Nação significava estar inserido em uma categoria de suspeição perpétua, definida pela exclusão e pelo determinismo do nascimento. Cf. GORENSTEIN, 2012, p. 40-43.

o processo inquisitorial, deslocando a culpa do campo do ato para o da presunção da linhagem e da reputação:

Perguntada se sabia ou suspeitava a causa de sua prisão, disse que entendia estar presa pelas culpas que tinha confessado. Foi-lhe dito que estava presa por culpas cujo conhecimento pertencia ao Santo Ofício e fizeram-lhe saber que esta Mesa não mandava prender pessoa alguma sem que precedesse informação suficiente de que havia cometido [tais culpas], e que esta ouvia...⁸¹ (Sessão de Genealogia de Isabel da Silva de 30 de dezembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 59v).

É nesse quadro que a declaração relativa aos filhos de Isabel adquire especial importância. Ao mencionar sua condição de viúva e enumerar os descendentes, a ré reinscreve a genealogia no eixo da reprodução familiar, fornecendo ao tribunal dados que ultrapassam o presente do processo e projetam a vigilância para os períodos subsequentes:

E que ela é viúva de Bento de Lucena, cristão-novo, senhor de engenho, natural e morador da cidade do Rio de Janeiro. Desse matrimônio teve cinco filhos: o mais velho, de nove anos de idade, chamado Diogo de Monte Arroyo; Joseph Gomes, já falecido; Esperança de Azevedo; Sebastião de Lucena; e Maria de Lucena⁸² (Sessão de Genealogia de Isabel da Silva de 30 de dezembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 58v).

Diante do exposto, a enumeração dos filhos, acompanhada da indicação de idades e da menção à morte de um deles, revela que a genealogia inquisitorial não se limitava à reconstrução retrospectiva da heresia, funcionando também como instrumento de vigilância da continuidade biológica e social da linhagem.

Nesse mesmo registro, o Santo Ofício atuava como instrumento político de contenção social. Como destaca Assis (2011, p. 54), a “mancha” funcionava como dispositivo classificatório mobilizado para bloquear a ascensão de uma burguesia cristã-nova enriquecida pelo comércio e pela agricultura, frequentemente em tensão com a aristocracia tradicional. No Rio de Janeiro, onde os cristãos-novos correspondiam a cerca de 20% da população branca e livre e ocupavam posições estratégicas como senhores de engenho e mercadores de grosso trato (GORENSTEIN, 1995, p. 19), essa disputa assumia contornos particularmente intensos. O

⁸¹ “Foi lhe dito que ella está preza por culpas cujo conhecimento pertence ao Santo Offiçio e lhe fazem a saber que desta Meza senaõ manda prender pessoa alguã sem proceder bastante informaçãõ [...] haver cometido, e q esta ouve...” (Ibidem, fl. 59v).

⁸² “E q ella com o dito tem / he viúva de Bento de / Lucena xn. Senhor de Em/genho, natural, e morado/ra na cidade do Rio, de cujo / matrimonio teve sinco / filhos, o mais velho de / nove annos de idade cha/mado Diogo de Monte/Arroyo; Jozeph Gomes / q falesceo, Esperança / de Azevedo, Sebastião / de Lucena, e Maria de Lucena” (Ibidem, fl. 58v).

matrimônio com cristãos-velhos, em vez de assegurar integração plena, podia transformar o espaço doméstico em extensão do controle inquisitorial⁸³, na medida em que o cônjuge considerado limpo de sangue emergia como potencial mediador da denúncia.

É nesse contexto ampliado que, observada em perspectiva de longa duração, a trajetória inquisitorial do clã ao longo de mais de meio século demonstra que o Santo Ofício não produziu apenas réus individuais, mas construiu núcleos familiares reiteradamente visados. Conforme sistematizado no Apêndice B, a repressão incidiu de modo intergeracional, descentralizando a perseguição do indivíduo isolado para a família como unidade funcional de controle. A própria afirmação de Isabel de que “seus parentes foram quase todos” presos⁸⁴ adquire valor analítico decisivo, pois evidencia a percepção da ré acerca do caráter coletivo da coerção. A prisão aparece como destino recorrente de um grupo marcado e continuamente vigiado.

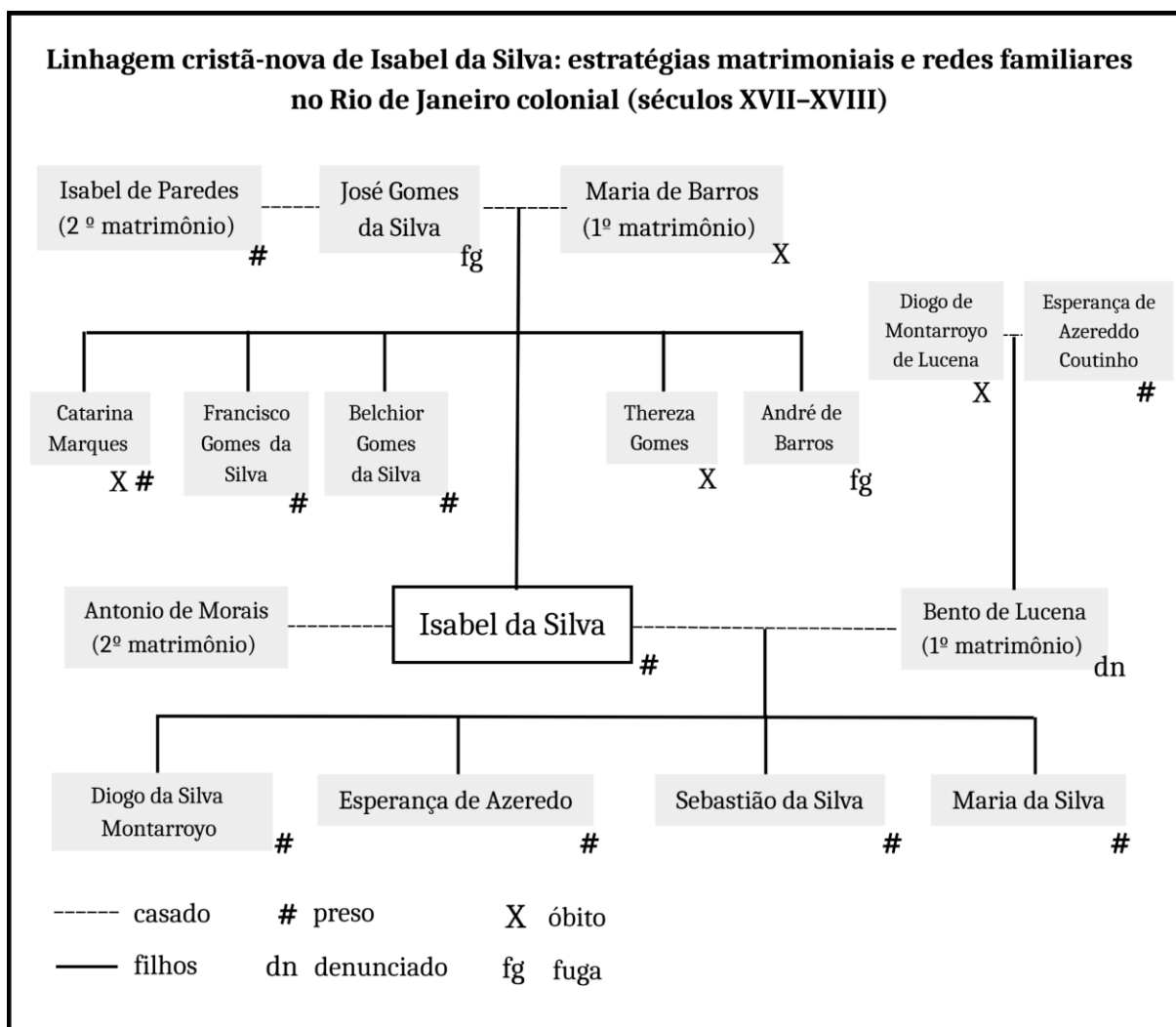
Ademais, o exame comparado das datas de prisão, autos de fé e desfechos penais reunidos neste levantamento permite identificar padrões que afastam qualquer leitura acidental da repressão. Observa-se uma concentração expressiva de prisões entre 1709 e 1714, período que coincide tanto com o recrudescimento da atividade inquisitorial no Rio de Janeiro quanto com a instabilidade política provocada pela invasão francesa de 1711⁸⁵. Essa convergência cronológica sugere a existência de ações punitivas coordenadas, voltadas à captura simultânea de agrupamentos familiares cristãos-novos. A proximidade temporal das detenções, somada à recorrência das acusações e das sentenças, indica que o tribunal atuava segundo uma lógica cumulativa, na qual cada nova prisão reforçava a leitura de reincidência do grupo.

Figura 2 - Linhagem cristã-nova de Isabel da Silva: estratégias matrimoniais e redes familiares no Rio de Janeiro colonial (séculos XVII–XVIII)

⁸³ Henrique Muniz Teles, fidalgo cristão-velho, denunciou sua esposa Leonor Antunes em Salvador, a 5 de fevereiro de 1592, durante a Primeira Visitação à Bahia. O caso, ocorrido no engenho de Matoim, envolveu ritos domésticos de luto, como o descarte da água dos potes após a morte da filha. A união com cristãos-velhos facilitava a vigilância interna, rompendo a solidariedade familiar sob a pressão dos editais de fé. Cf. ASSIS, 2011, p. 206.

⁸⁴ “E q não foi [e não a ver] preza / nem apresentada, e de seos / parentes o [forão quase to/dos]” (Ibidem, fl. 59v).

⁸⁵ A invasão de 1711 resultou na libertação de cerca de cem cristãos-novos que aguardavam deportação, permitindo a fuga de réus estratégicos para a Europa. O vácuo de autoridade possibilitou a articulação de uma “conjuração” para alinhar depoimentos, o que comprometeu a eficácia das investigações imediatas do Santo Ofício. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 104-105.



Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base em DINES (1992), GORENSTEIN (2005) e NOVINSKY (2009).

Nesse horizonte analítico, a Figura 2 sintetiza a configuração dessas redes de parentesco, alianças matrimoniais e trajetórias repressivas, revelando que determinados sobrenomes, propriedades e vínculos familiares eram reiteradamente reinscritos nos circuitos inquisitoriais, compondo uma verdadeira cartografia da desconfiança. As alianças, além de consolidarem vínculos econômicos e afetivos, também delimitavam os contornos de um corpo coletivo continuamente visado. A repetição dessas conexões internas facilitava a avaliação inquisitorial da rede de parentesco como portadora estrutural de heresia, legitimando a retomada constante do controle sobre o grupo, como efeito de uma presunção genealogicamente acumulada.

A partir dessa leitura, a análise das sentenças aplicadas aos membros do clã de Isabel da Silva (ver Apêndice B) permite aprofundar a racionalidade penal que sustentava a ação do Santo Ofício. Os dados revelam notável regularidade punitiva: predominam a abjuração em forma⁸⁶,

⁸⁶ A *abjuração em forma* constituiu a sentença típica aplicada aos cristãos-novos condenados por judaísmo, funcionando como condição prévia à sua reconciliação com a Igreja. Entre os réus judaizantes vinculados ao Brasil, cerca de 25,4% receberam essa modalidade de pena. Em geral, a abjuração era acompanhada da chamada *instrução*

o cárcere com hábito penitencial⁸⁷ e o degredo para o Algarve⁸⁸, enquanto a relaxação em estátua era reservada aos casos de fuga ou ausência física do réu. Tal padronização não significa leniência, mas cálculo institucional. A diferenciação das penas assegurava a eficácia espiritual, social e fiscal do sistema repressivo.

Nesse mesmo horizonte punitivo, o confisco de bens⁸⁹ assume papel decisivo na engrenagem punitiva. Ao atingir engenhos, escravizados, casas urbanas e redes de crédito, o Santo Ofício promovia uma espoliação sistemática que reordenava a distribuição das posses na colônia. Não por acaso, famílias como a de Isabel recorriam ao fechamento matrimonial como tentativa de conter a pulverização patrimonial, concentrando bens sob a tutela de parentes próximos, ainda que tal arranjo ampliasse sua exposição ao tribunal.

Nesse ambiente de classificação rígida, a endogamia adotada pela família de Isabel deve ser compreendida menos como resíduo cultural e mais como escolha racional de autopreservação. Ao favorecer o fechamento matrimonial, o grupo buscava simultaneamente resguardar o patrimônio acumulado na economia açucareira e mercantil e estabelecer uma rede interna de confiança, indispensável em um contexto regido pela delação e pelo segredo. Os dados disponíveis para o Rio de Janeiro do início do século XVIII corroboram o caráter estrutural dessa prática: entre as mulheres cristãs-novas processadas pelo Santo Ofício, quase dois terços⁹⁰ contraíram matrimônio com membros do próprio grupo, formando comunidades matrimoniais socialmente identificadas pela origem judaica (GORENSTEIN, 2005, p. 263).

nos mistérios da fé, mecanismo de reeducação religiosa imposto aos penitenciados antes da restituição da liberdade física. Cf. GORENSTEIN, 2024, p. 10; JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 55; MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 274.

⁸⁷ No Reino, a quase totalidade dos réus condenados por judaísmo recebeu como pena o *cárcere e hábito penitencial perpétuo*, sanção indissociável da reconciliação inquisitorial, que implicava vigilância contínua após a readmissão formal à Igreja. No Rio de Janeiro colonial, 64,31% das cristãs-novas foram condenadas a essa modalidade específica, enquanto 16,16% receberam a variante *a arbítrio dos inquisidores*, como visto no primeiro processo de Isabel da Silva. Em uma amostra mais ampla de 640 processos de réus residentes ou degredados para o Brasil, 70% foram condenados ao uso do hábito penitencial e 55% ao cárcere perpétuo. Cf. NOVINSKY, 1982, p. 64; GORENSTEIN, 2005, p. 171; JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 55.

⁸⁸ Até 1722, o Brasil funcionou como destino recorrente de degredo para réus condenados no Reino. Com a ordem régia que proibiu essa prática, os degredos passaram a ser direcionados preferencialmente às ilhas atlânticas, às praças africanas ou aos *coutos* metropolitanos, sendo Castro Marim, no Algarve, o principal local de purgação. Cf. MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 295; AZEVEDO, 1921, p. 145; SOUZA, 1986, p. 82.

⁸⁹ O confisco de bens foi a pena acessória mais recorrente e temida nos processos de judaísmo envolvendo cristãos-novos, sendo aplicado de forma quase automática no momento da prisão. Diferentemente de crimes como feitiçaria ou bigamia, nos quais o sequestro de bens era excepcional (apenas 3,7% dos casos), cerca de 49% dos réus acusados de judaísmo residentes ou degredados para o Brasil tiveram seus bens integralmente confiscados. A Inquisição considerava tais bens “perdidos” desde a data do suposto delito, anulando alienações e heranças posteriores. Cf. SIQUEIRA, 1970, p. 330–332; JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 54–55.

⁹⁰ Entre 94 mulheres cristãs-novas casadas ou viúvas no Rio de Janeiro do início do século XVIII, 34 contraíram matrimônio com cristãos-velhos, enquanto 60 se casaram com cristãos-novos. Destas últimas, 29 tiveram os maridos presos pelo Santo Ofício, um fugiu com os franceses (José Gomes Silva), 20 foram denunciadas, mas faleceram antes da prisão, e 11, embora denunciadas, não chegaram a ser presos. Esses números indicam que cerca

No interior desse clã específico, essa prática atingiu elevado grau de complexidade, conforme esquematizado no Quadro 4. Casamentos entre primos, tios e sobrinhas, bem como alianças cruzadas entre famílias como Barros, Lucena e Paredes, permitiam preservar engenhos estratégicos, como a Covanca⁹¹ e o Campinho⁹², e manter o controle jurídico dos bens sob figuras letradas, como bacharéis formados em Coimbra (GORENSTEIN, 2005, p. 81–88). Esses laços consolidavam capital econômico e garantiam estabilidade interna, reduzindo o risco imediato de denúncia em um panorama marcado pela insegurança permanente.

Quadro 4 - Estratégias matrimoniais e endogamia patrimonial entre cristãos-novos fluminenses

Aliança Matrimonial	Grau de Parentesco/Tipo	Finalidade Estratégica Identificada
Isabel da Silva & Bento de Lucena	Endogamia de grupo/Elite	Consolidação de capital mercantil e agrário.
Agostinho de Paredes & Isabel de Lucena	Tio e Sobrinha	Manutenção do controle de engenhos sob a tutela de um advogado.
Irmãos Correia Ximenes & Irmãs Paredes/Azeredo	Alianças cruzadas	Reforço da rede de parentesco e gestão compartilhada de bens.
José Gomes Silva & Isabel de Paredes	Cunhado (2ª núpcias)	Isabel era cunhada de uma das filhas de José; reforço da união entre os clãs Silva e Paredes.
Catarina Marques & Manuel de Paredes da Silva	Endogamia de grupo/Estratégica	Fusão das famílias de dois dos homens mais ricos e influentes do Rio (Gomes Silva e Mendes de Paredes).
Domingos Rodrigues Ramires & Brites da Costa	Tio e Sobrinha	Inauguração da estratégia endogâmica familiar na colônia (c. 1660) para evitar fracionamento de bens.
Inês de Paredes da Silva & Diogo de Montarroyo	Primos de 1º grau (Netos)	Reiteração da endogamia na terceira geração para manter o patrimônio dos avós (José Gomes Silva e Isabel de Paredes).

de 36,17% dos casamentos foram exogâmicos, ao passo que aproximadamente 63,82% corresponderam a uniões endogâmicas. GORENSTEIN, 2005, p. 263.

⁹¹ O Engenho da Covanca, em Jacarepaguá, pertencia a Antônio de Barros, patriarca do clã e tio por afinidade do marido de Isabel da Silva, tendo sido herdado de seus pais. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 83-84.

⁹² O Engenho do Campinho, em Irajá, de Agostinho de Paredes, foi sequestrado pelo Santo Ofício e avaliado em 30 mil cruzados. Foi nesta propriedade que Isabel se estabeleceu ao retornar do Reino, vivendo em terras arrendadas ao Fisco por Joaquim de Almeida Soares. GORENSTEIN, 1995, p. 68; GORENSTEIN, 2005, p. 277-278.

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base em GORENSTEIN (1995; 2005).

Paralelamente, diante da exclusão sistemática imposta pelos estatutos de pureza de sangue, tais vínculos contribuíam para a manutenção de uma identidade coletiva associada à chamada “Nação”. O fechamento matrimonial reforçava redes de pertencimento e memória compartilhada, funcionando como resposta defensiva à marginalização institucional. Contudo, essa coesão interna era processualmente invertida pelo Santo Ofício em prova de rejeição à assimilação cristã, reescrevendo a autoproteção familiar em argumento legitimador da perseguição. Dessa forma, a endogamia se inseria em uma zona ambígua, própria da condição do cristão-novo, dividido entre a fé imposta e a herança rejeitada e marcado, segundo Novinsky (1972, p. 161–162), por uma identidade fraturada que oscilava entre adaptação e suspeição.

Essa ambivalência torna-se particularmente visível na trajetória tardia de Isabel da Silva. Após testemunhar a ruína de sua família, a perda do patrimônio e a sucessão de prisões, Isabel passou a reconsiderar os limites da prática endogâmica. Em seu segundo processo, tentou impedir o casamento da sobrinha Maria da Silva com outro cristão-novo, afirmando desejar que, “suposto fosse da nação”, não se unisse a pessoa da mesma origem⁹³ (GORENSTEIN, 2005, p. 277). O gesto revela a flexibilidade das estratégias familiares diante do trauma repressivo, indicando que práticas antes protetivas podiam ser revistas quando passavam a intensificar a exposição coletiva.

Dessa forma, a observação da linhagem de Isabel da Silva permite compreender que o verdadeiro núcleo da repressão inquisitorial era a família enquanto engrenagem biopolítica. A mácula de sangue fornecia a justificativa teológica para um projeto de poder destinado a disciplinar uma elite econômica indesejável, reorganizando hierarquias sociais e fluxos de riqueza na colônia. A articulação entre ascendência e capital explica por que Isabel se tornou foco de interesse: sua posição econômica a tornava presa lucrativa, enquanto sua genealogia oferecia a base legal para a captura. O dispositivo punitivo, assim, fabricava a culpa antes mesmo da confissão, inscrevendo-a no tecido social.

Em suma, a análise da linhagem de Isabel da Silva demonstra que a suspeição inquisitorial não se constituía apenas em resposta a práticas isoladas, resultando do acúmulo de

⁹³ O segundo processo de Isabel da Silva registra um conflito explícito com o padre Matias Gonçalves, tutor de sua sobrinha Maria da Silva. O atrito teve origem quando o religioso aconselhou a tutelada a contrair matrimônio com Manoel do Vale, também cristão-novo. Isabel posicionou-se firmemente contra a união, argumentando que tal casamento ampliaria a exposição familiar, ao declarar que “desejando que a dita sua sobrinha, suposto fosse da nação dos cristãos-novos, não casasse com pessoa da mesma nação pela não desencaminhar”. Cf. GORENSTEIN, 2005, p. 277.

classificações sociais, vínculos familiares e leituras morais previamente estabilizadas. Ao transformar o parentesco em critério permanente de vigilância, o Santo Ofício deslocava o eixo da repressão do ato para a reputação, fazendo da genealogia um terreno fértil para a antecipação da culpa. Nesse quadro, a prisão não dava início ao processo, mas consolidava um juízo já em circulação, sustentado pela fama pública e pela memória social. É a partir dessa engrenagem prévia, na qual linhagem, rumor e presunção se articulam, que se torna possível compreender o funcionamento da denúncia e do encarceramento como dispositivos centrais da produção da verdade inquisitorial, tema da seção seguinte.

3.2. O Labirinto Processual: Procedimentos Inquisitoriais e a Construção da Confissão

3.2.1. Da Denúncia ao Cárcere: A Produção da Culpa Inquisitorial

O momento em que a subjetividade de Isabel da Silva é capturada pelo aparato do Santo Ofício exige uma avaliação historiográfica aprofundada. Tal captura não se elabora de forma abrupta, estruturando-se previamente na circulação de narrativas que converteram práticas domésticas em matéria de prova. Nesse sentido, este estudo permite discutir como determinadas posições sociais, atravessadas por gênero, estado civil, patrimônio e origem, produziram uma vulnerabilidade específica, metodicamente explorada pelo tribunal. Assim, o foco recai sobre o papel catalisador da denúncia de Catarina Soares Brandoa, fundamentada no conceito jurídico de fama pública, bem como sobre o comportamento estratégico adotado por Isabel em seus primeiros dias nos Estaus, quando a confissão se impôs como resposta racional a um cerco já consolidado.

Nesse quadro mais abrangente, a derrocada simbólica e jurídica da linhagem de José Gomes Silva, pai de Isabel, encontra seu ponto de ignição nos depoimentos de Catarina Soares Brandoa, iniciados em 15 de maio de 1706 perante o inquisidor Paulo Afonso de Albuquerque, em Lisboa. Filipe Nunes de Carvalho⁹⁴ (2019, s.p.) postula que, movida pelo receio concreto de já ter sido denunciada por terceiros⁹⁵, Brandoa apresentou-se espontaneamente ao Tribunal

⁹⁴ O texto de Filipe Nunes de Carvalho utilizado neste trabalho consiste em estudo incluído em tese de doutoramento não discutida, disponibilizado pelo autor na plataforma *Academia.edu*, sem indicação de paginação. Seu uso aqui se justifica pelo caráter altamente específico da análise documental apresentada, baseada diretamente em processos inquisitoriais do Santo Ofício de Lisboa.

⁹⁵ Ao tomar conhecimento da prisão de Francisco Gomes da Silva, indivíduo que conhecera anteriormente no Rio de Janeiro, Catarina Soares Brandoa decidiu apresentar-se voluntariamente ao Santo Ofício, movida pelo receio de já ter sido implicada em delação prévia. Sua iniciativa deve ser lida como tática preventiva diante da lógica inquisitorial, na qual o silêncio poderia significar agravamento da culpa. Conforme observa Pereira (2006, p. 188),

do Santo Ofício, tática que lhe permitiria atenuar eventuais penas⁹⁶. Lisboa que migrara ainda criança para o Rio de Janeiro após a falência materna, viveu por anos entre famílias cristãs-novas fluminenses. Sua posição social era marcada por ambiguidade estrutural, pois, embora integrada aos circuitos da elite colonial, sua condição de meia cristã-nova e sua precariedade econômica produziram tensões persistentes, alimentadas por ressentimento e instabilidade relacional (GORENSTEIN, 2005, p. 163). Ao regressar ao Reino, sua confissão converteu-se em peça-chave da repressão, oferecendo ao tribunal um repertório minucioso de sociabilidades domésticas interpretadas como heréticas.

Do ponto de vista jurídico, a denúncia formulada por Catarina Soares Brandoa fundamentou-se no que o Direito Inquisitorial definia como fama pública. Tal noção constituía um requisito jurídico essencial à abertura de processos *ex officio*⁹⁷, ainda que, como indicam os próprios regimentos, raramente uma única testemunha fosse suficiente para desencadear prisões imediatas⁹⁸. Conforme Francisco Bethencourt (2000, p. 49–50), a fama correspondia à notoriedade social de um indivíduo acusado de crime, aferida por testemunhas consideradas idôneas e dotadas de prestígio, funcionando como uma forma de condenação prévia operada no plano da opinião coletiva. Nesse sentido, as delações de Brandoa ganharam eficácia por se acumularem a outros relatos oriundos de ex-moradores do Rio de Janeiro, produzindo um efeito de saturação probatória, como afirma Oliveira (2016, p. 68). A fama pública, assim, deslocava o ônus da prova, tornando a defesa estruturalmente desfavorável ao réu.

Nesse sentido, o núcleo do testemunho de Catarina Soares Brandoa organiza-se em torno da narrativa de um banquete ocorrido em 1701, na residência de José Gomes Silva, por ocasião do matrimônio de Catarina Marques, irmã de Isabel, com Manuel de Paredes, constituindo a maior declaração em grupo para observância da lei judaica por ela denunciada. Como observam Filipe Nunes de Carvalho (2019, s.p.) e José Gonçalves Salvador (1976, p. 11), a documentação genealógica indica, contudo, que o enlace se celebrou efetivamente em 4

a autodenúncia funcionava, em muitos casos, como tentativa de antecipar o tribunal, modular a acusação e preservar bens e honra.

⁹⁶ Apesar da extensão das delações, Catarina foi recebida em 1710 no grêmio da Santa Madre Igreja, abjurou de seus erros e cumpriu penas espirituais sem sequestro de bens, visto não estar delata ao tempo de sua apresentação, o que evidencia o caráter estratégico de sua autodenúncia. Cf. GORENSTEIN, 1995, p. 102.

⁹⁷ O processo *ex officio* fundamenta-se na *inquisitio* (do latim, inquérito), modalidade em que a acusação é formulada pela própria autoridade judicial na ausência de denúncia externa sustentada por testemunhas. Tal procedimento permitia ao tribunal agir com base em indícios, suspeitas ou na "fama pública" coletada por seus próprios agentes em diligências investigativas. Cf. BELLINI, 1989, p. 82.

⁹⁸ Conforme o Regimento de 1640, a prisão exigia geralmente três testemunhas, mas uma única era suficiente se o denunciante fosse cônjuge ou parente de primeiro grau. Essa exceção também se aplicava a cristãos-velhos considerados "pessoas de crédito", cujo depoimento solitário possuía peso probatório superior ao dos cristãos-novos. Tal arbítrio visava garantir a eficácia punitiva em crimes de foro íntimo ou quando a prova de heresia formal era considerada urgente pelo Conselho Geral. Cf. AZEVEDO, 1921, p. 137.

de outubro de 1694, isto é, doze anos e meio antes da apresentação voluntária da confitente em Lisboa. Essa defasagem cronológica revela o caráter retrospectivo da memória acionada no processo inquisitorial, no qual eventos do cotidiano eram reorganizados à luz da acusação, adquirindo novos sentidos conforme as exigências da denúncia.

A partir dessa reelaboração, o evento, que reuniu um número expressivo de convidados e implicou despesas superiores a dois mil cruzados, foi ressignificado no depoimento como espaço privilegiado de dissidência religiosa. Segundo o relato, enquanto os homens jantavam em área externa, as mulheres, recolhidas em aposento interno, teriam realizado atos de escárnio ritual, brindando com vinho tinto em copos de vidro de Veneza e afirmando tratar-se do sangue de Cristo⁹⁹ (CARVALHO, 2019, s.p.). Assim, uma celebração familiar foi convertida, no discurso da denúncia, em evidência simbólica de heresia organizada¹⁰⁰, projetando sobre o espaço doméstico feminino a centralidade da transgressão religiosa.

Na sequência, o relato do banquete assumiu dimensão coletiva ao extrapolar os limites do evento em si. Embora apresentado como uma reunião social específica, o episódio passou a operar, no discurso inquisitorial, como ponto de condensação de uma rede mais ampla de sociabilidade suspeita. O conjunto das delações de Brandoa naquele momento processual ultrapassou oitenta moradores¹⁰¹ do Rio de Janeiro, denunciados formalmente como heréticos judaizantes (GORENSTEIN, 1995, p. 102). Fazendo uma delação em bloco, a confitente, segundo José Gonçalves Salvador (1969, p. 119), “desfilou um rosário de nomes de gente da nação”, expressão que sintetiza o caráter quase performático da denúncia coletiva. Não se pretende, contudo, imputar a esse testemunho isolado a responsabilidade pelo início das prisões, uma vez que a engrenagem inquisitorial operava pela sobreposição de indícios e vozes.

Além disso, outro elemento decisivo para a eficácia da denúncia de Brandoa residia em sua precisão genealógica. Para além da descrição ritual, seu depoimento mapeou

⁹⁹ Segundo Carvalho (2019, s.p.), a confitente teria reagido com secura às provocações, afirmando que não bebia vinho. Em resposta, foi insultada com o epíteto “perra perdigueira” e censurada por ser a única entre os presentes que não pertencia à “nação”, isto é, que não tinha origem judaica.

¹⁰⁰ As práticas rituais atribuídas a Catarina Soares Brandão foram descritas por Gorenstein (2008, p. 123), a partir de sua declaração de ter sido instruída na Lei de Moisés durante o casamento de Catarina Marques. O relato menciona o acendimento de uma vela na noite de sexta-feira, acompanhada de oração, prática identificada pela historiografia como associada ao ritual do *Shabat* (guarda do sábado), cuja realização doméstica é tradicionalmente atribuída às mulheres. Contudo, tais informações chegam ao historiador mediadas pela linguagem inquisitorial, que transforma gestos cotidianos e práticas de sociabilidade feminina em indícios formais de judaização, deslocando o sentido original do ritual para adequá-lo às categorias repressivas do tribunal.

¹⁰¹ Há uma discrepância expressiva entre o número de pessoas inicialmente mencionado por Catarina Soares e o volume posterior de denúncias a ela atribuído. Segundo Gorenstein (2008, p. 123), Catarina afirmou ter sido ensinada na Lei de Moisés por cinquenta e sete pessoas presentes no casamento de Catarina Marques, enquanto Gorenstein (1995, p. 102) registra mais de oitenta moradores denunciados, número ampliado por Pereira (2006, p. 188), que fala em centenas de pessoas entre 1706 e 1711. Essa expansão indica que o casamento funcionou como núcleo simbólico de uma rede doméstica mais ampla, progressivamente revelada sob coerção inquisitorial.

detalhadamente a rede de parentesco, alianças matrimoniais e estratégias de reprodução social da família de Isabel da Silva. Esse mapeamento permitiu ao tribunal identificar uma elite colonial que investia na educação dos descendentes e articulava casamentos com senhores de engenho, consolidando uma estrutura de poder econômico e simbólico (GORENSTEIN, 1995, p. 127). Tal aparato tornava-se objeto privilegiado da repressão inquisitorial, especialmente por meio do confisco, que buscava, além de punir a heresia, dismantelar a base material que sustentava a autonomia dessas famílias no ambiente ultramarino.

Desse modo, a fama pública, fomentada por tais informações, produziu um cerco discursivo anterior à captura física de Isabel da Silva. Quando os oficiais do Santo Ofício receberam a ordem de prisão, a acusada já se encontrava simbolicamente encarcerada em uma rede de significações construída pela palavra da delação e pela vigilância capilarizada de comissários e familiares na colônia. O cárcere, sob essa ótica, em vez de inaugurar o processo repressivo, representa sua materialização final, quando a suspeita se transforma em ato jurídico irreversível.

Nessa perspectiva, a execução da prisão de Isabel da Silva evidencia o rigor logístico e a centralidade econômica da atuação inquisitorial. O mandado expedido em 26 de fevereiro de 1711 não apenas determinava sua captura imediata, como também o sequestro de seus bens, sob acusação de herética pravidade e apostasia¹⁰². Ademais, a ordem previa excomunhão maior a qualquer indivíduo que dificultasse sua execução¹⁰³, reforçando o caráter totalizante da instituição no espaço luso-brasileiro. Posteriormente, a transferência de Isabel para Lisboa marcou a submissão plena de sua pessoa e de seu patrimônio à esfera de autoridade do tribunal central.

Nesse sentido, o deslocamento de Isabel da Silva do Rio de Janeiro aos Estaus de Lisboa evidencia o funcionamento de uma malha institucional que integrava colônia e reino em um mesmo regime jurídico. A prisão implicou a remessa simultânea de autos, inventários patrimoniais e correspondência administrativa, compondo um fluxo contínuo de documentação e controle (FEITLER, 2007, p. 119). Ao receber o corpo da ré e os registros de sua vida material, o tribunal lisboeta convertia a distância oceânica em extensão operacional de sua autoridade,

¹⁰² “Os Inquisidores Apostólicos, **em face da herética pravidade e da apostasia [...] que a prendam e sequestram seus bens, em virtude das culpas que lhe são atribuídas neste Santo Ofício. Ela deve ser detida em um lugar seguro, com cama e outros objetos necessários para seu uso e sustento**, os quais deverão ser entregues sob chave ao Alcaide dos cárceres secretos desta Inquisição.” (grifo nosso, Processo de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

¹⁰³ “Determina-se, em virtude da santa obediência e **sob pena de excomunhão maior** e de quinhentos cruzados destinados às despesas do Santo Ofício, **que todas as pessoas**, sejam eclesiásticas ou seculares, de qualquer grau, dignidade, condição ou preeminência, **que não impeçam a execução dessa ordem**, devem prestar todo o apoio necessário.” (grifo nosso, Processo de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

transformando o espaço ultramarino em prolongamento da burocracia inquisitorial. De acordo com Souza (1986, p. 296), o traslado compulsório materializava, assim, a capacidade do Santo Ofício de projetar uma “microfísica do poder”, coordenando vigilância, repressão e gestão patrimonial em escala imperial.

Por conseguinte, o ingresso nos cárceres deve ser compreendido como o momento culminante de um processo iniciado na América portuguesa, mas juridicamente consumado na sede inquisitorial. O traslado consolidava a centralização das decisões punitivas, reafirmando que a produção da culpa e a execução da pena estavam subordinadas à instância lisboeta. A trajetória processual de Isabel demonstra que o Santo Ofício operava como uma estrutura integrada, envolvendo agentes locais, circuitos de informação e procedimentos normativos em um único regime de autoridade. Subrahmanyam (1995, p. 165; 319), sob a égide da História Conectada, sustenta que o trânsito transatlântico de pessoas e papéis não só viabilizava a repressão, como também estruturava a própria lógica de governo da fé nos domínios ultramarinos.

Nesse quadro, a chegada de Isabel aos cárceres secretos da Inquisição de Lisboa, em 11 de outubro de 1712, marca a transição definitiva de sua condição de senhora de engenho para a de ré sob custódia. Nesse contexto, o ritual de entrada nos Estaus implicava o despojamento progressivo da identidade social, momento inaugural formalizado no Auto de Entrega, documento que cristaliza juridicamente a passagem da acusada do espaço colonial para a sujeição plena ao tribunal inquisitorial:

No ano de 1712, no dia 11 de outubro, em Lisboa, nos estados e na entrada dos cárceres secretos da Inquisição, a presa Isabel da Silva foi entregue pelo familiar João Couceiro ao alcaide Agostinho da Costa. Isabel chegou no navio [galera]. **Ela foi acusada de acordo com o regimento, mas nada foi encontrado que pudesse contrariar a acusação.** Assim, devido à sua entrega, foi redigido este auto (grifo nosso, Auto de Entrega de Isabel da Silva de 11 de outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

A partir dessa formalização, a formulação do documento revela com clareza a dinâmica do Santo Ofício, pois explicita que a inexistência de elementos capazes de contrariar a acusação não constituía obstáculo à prisão. Ao contrário, essa ausência confirmava a suficiência jurídica da fama previamente construída. O Auto de Entrega ratifica a investigação, sedimentando em ato formal uma decisão já consolidada no plano discursivo. A entrega do corpo da ré aos cárceres secretos sela a transformação da suspeita em culpa presumida, estruturando o espaço no qual a confissão se apresenta como única via de manutenção da vida.

É precisamente no intervalo de apenas seis dias entre a entrada de Isabel nos Estaus, em 11 de outubro, e sua solicitação de audiência para confessar, em 17 de outubro, que se evidencia o caráter calculado de sua ação. Essa rapidez não indica submissão passiva nem arrependimento espontâneo, devendo ser compreendida à luz da estratégia do *eu mínimo*. Assim, o conceito emerge como resposta racional a um sistema que já havia delimitado os contornos da culpa.

Para Isabel da Silva, portanto, a confissão “inteira e verdadeira” constituía a única alternativa viável para evitar o tormento e abreviar a permanência em cárceres nos quais a degradação física e emocional frequentemente conduzia à morte ou à loucura. O Santo Ofício operava por meio de uma pedagogia do medo¹⁰⁴, instigando a memória dos réus e compelindo-os a adivinhar aquilo que os inquisidores já conheciam por meio de delações externas (CALAINHO, 2021, p. 353–361). Portadora de uma linhagem familiar marcada por perseguições anteriores, Isabel compreendia o repertório de expectativas do tribunal e sabia quais narrativas eram consideradas verossímeis (GORENSTEIN, 2005, p. 275–276). Sua fala, assim, não se origina do silêncio, mas do reconhecimento pragmático das regras do jogo inquisitorial.

Sob essa ótica, a decisão de confessar revela a intersecção entre capital simbólico e fragilidade jurídica. Como mulher abastada, ainda que analfabeta, Isabel possuía uma leitura prática das dinâmicas de poder e das consequências materiais da resistência. Sua agência manifesta-se na capacidade de interpretar a liturgia do tribunal e responder a ela por meio da performance adequada. A confissão redefine sua ação, deslocando-a para o terreno restrito no qual a sobrevivência se tornava possível, ainda que ao custo da exposição pública de sua intimidade e de sua ancestralidade religiosa.

No plano mais amplo da história das mulheres cristãs-novas, Isabel encarna a figura da guardiã da memória familiar e, conforme destaca Gorenstein (2005, p. 274), da “mãe cristã-nova no século XVIII”. Ao confessar, ela admite uma culpa formal, como também negocia os termos sob os quais sua trajetória e a de seus filhos menores seriam inscritas nos registros inquisitoriais. Sua preocupação recorrente com a sua descendência, visível inclusive no inventário, evidencia que o *eu mínimo* não corresponde a um eu egoísta, mas a um núcleo de resistência orientado à preservação da linhagem biológica. A confissão, nesse contexto, funciona como gesto ambíguo, simultaneamente de submissão e de proteção.

¹⁰⁴ A pedagogia do medo define-se como uma estratégia política deliberada de controle social e centralização monárquica. Através da máxima *ut alii terreantur* (para que outros temam), o terror é operado como um efeito planejado para intimidar a população, transformando o suplício do réu em uma lição pedagógica destinada a reafirmar a soberania do Estado e a hegemonia da ortodoxia católica. Cf. BENNASSAR, 1984.

Sob uma perspectiva interseccional, torna-se evidente que o cerco discursivo contra Isabel foi agravado por sua condição feminina, marcada pela vigilância da sexualidade e pela moralização do espaço doméstico. Embora se apresentasse como viúva honesta e temente por “cumprimentos do mundo”, expressão recorrente nos processos inquisitoriais para indicar a simulação necessária à resistência, a narrativa do banquete de 1701 persistia como discurso condenatório e hegemônico, reescrevendo sua fala nos Estaus em exercício permanente de contra memória. A palavra feminina, nesse cenário, encontrava-se duplamente constrangida, tanto pela suspeita religiosa quanto pela disciplina dos corpos femininos no núcleo colonial.

Assim, o cerco acusatório, alimentado pela delação de uma agente socialmente ambígua e consolidado pela engrenagem administrativa do confisco, encontrou em Isabel da Silva uma ré capaz de interpretar e explorar as margens operacionais do direito inquisitorial. A prisão e a opção pela confissão configuram momentos articulados de uma disputa narrativa na qual a reorganização do passado, a seleção das lembranças e o enquadramento das crenças responderam às exigências institucionais do tribunal. Nesse processo, a memória judaica, ainda que fragmentada e submetida à coerção, permaneceu inscrita na linguagem da fé, dos ritos domésticos e das genealogias denunciadas. A palavra da ré, moldada pelo medo e pela expectativa de clemência, tornou-se instrumento de negociação da própria sobrevivência e da preservação mínima de sua linhagem. É a partir dessa dinâmica que se torna possível analisar, na subseção seguinte, a confissão longa e sistemática como prática central de adaptação ao regime inquisitorial.

3.2.2. "Metodicamente, denunciou a todos": A Performance Confessional

O processo iniciado em 1712 coloca em evidência a centralidade da confissão como eixo estruturante da dinâmica inquisitorial. Em vez de se constituir como um relato espontâneo ou transparente da experiência religiosa da ré, a confissão de Isabel da Silva apresenta-se como um espaço de negociação discursiva, no qual memória, silêncio e seletividade operam como recursos fundamentais de autopreservação. Desde os primeiros depoimentos, observa-se que a fala da acusada é moldada por um contexto de coerção institucional, no qual dizer demais ou dizer de menos podia implicar consequências diretas sobre o desfecho do processo.

Nesse sentido, a confissão assume contornos de racionalidade defensiva. Isabel não apenas responde às perguntas formuladas pelo Santo Ofício, mas também constrói cuidadosamente um discurso que busca minimizar sua responsabilidade individual e, ao mesmo tempo, diluir possíveis vínculos com práticas judaizantes mais amplas. A organização de suas

declarações revela um esforço contínuo de controle narrativo, no qual a escolha dos episódios mencionados, a ordem dos acontecimentos e a caracterização das figuras envolvidas funcionam como estratégias de contenção da acusação.

É nesse jogo de deslocamento de responsabilidades que a estrutura familiar adquire centralidade na narrativa confessional. No interior das famílias cristãs-novas do Rio de Janeiro setecentista, a historiografia tem destacado o papel feminino na transmissão da fé judaica, frequentemente caracterizado como “rabinato feminino” (ASSIS, 2002, p. 56). Todavia, no processo de Isabel da Silva, a figura decisiva da iniciação religiosa é seu pai, José Gomes da Silva. Mercador opulento, contratador de dízimos e senhor de engenho, ele exercia uma regência patriarcal que ultrapassava a provisão material, alcançando a jurisdição das consciências. Ao situar a iniciação aos dez anos sob a autoridade paterna, Isabel desloca para uma figura masculina e geracional a origem de sua formação religiosa, reduzindo sua própria agência e reinscrevendo a prática judaizante no espaço doméstico, afastando-a de uma adesão consciente e autônoma.

Nesse contexto, a confissão, datada de 17 de outubro de 1712, é particularmente elucidativa desse rito doméstico de passagem, no qual o pai assume o papel de legislador da fé, validado pela presença de outros membros da rede marrana. Conforme declara o processo de Isabel:

Ela afirmou que, **havia dezessete anos**, pouco mais ou menos, na cidade do Rio de Janeiro, **chegara seu pai, José Gomes da Silva**, mercador, casado com Maria de Barros, mãe da confitente e que **tivera contato com Izabel de Paredes**, filha de Catarina Marques, não se lembrando do nome do pai, natural da província do Alentejo, não sabendo se era solteira, e moradora que fora na dita cidade do Rio de Janeiro, de onde se ausentara para o Reino de França depois de ter sido presa por ordem do Santo Ofício; achava-se também com a mesma e com Catarina Soares [...] estando as três juntas, perguntou então o dito seu pai em que lei vivia, respondendo-lhe ela, confitente, que **na de Cristo Senhor Nosso; disse-lhe então o dito seu pai que não ia bem encaminhada e que, se quisesse salvar sua alma, tivesse crença na Lei de Moisés**¹⁰⁵ (grifo nosso, Confissão de Isabel da Silva de 17 de Outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 13).

¹⁰⁵ “Ela afirmou que, **há dezessete anos**, pouco mais ou menos, na cidade do Rio de Janeiro, **chegara seu pai, Joseph Gomes Silva**, Mercador cazado com Maria de Barros mai della confitente, [teve] **com Izabel de Paredes**, filha de Catherina Marques, não se lembra o nome do pai, natural da Provinçia de Alentejo não sabe se solteira, e moradora q foi na dita cidade do Rio de Janeiro, donde se auzentou para o Reino de França depois de estar preza a ordem do Santo Ofício, se achou com a mesma, e com Catherina Soares,[...] estando todas tres lhe perguntou **entaõ o dito seu pai, em q lei vivia, respondendo lhe ella confitente q na de christo senhor nosso, lhe disse o dito seu pai q não hia bem encaminhada e q se queria salvar sua alma tivesse crença na Lei de Moizes**” (grifo nosso, Confissão de Isabel da Silva de 17 de Outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fól. 13).

Essa passagem evidencia que a autoridade de José Gomes da Silva era reforçada por uma rede de sociabilidade que conectava o Rio de Janeiro ao Alentejo e ao Reino da França. A desqualificação explícita da fé cristã, expressa na afirmação de que Isabel “não ia bem encaminhada”, opera como gesto de desautorização da Igreja e reafirma o espaço doméstico como instância legítima de salvação. A confiança depositada no pai, descrito como “pessoa de bom juízo e capacidade”¹⁰⁶, constituiu elemento decisivo para a ruptura imediata com a fé católica, moldando uma subjetividade fundada na obediência filial. Essa articulação entre autoridade paterna, ensino doméstico e iniciação religiosa estrutura um arranjo discursivo coerente, no qual a confissão funciona menos como revelação do passado e mais como performance negociada, ajustada aos limites impostos pelo Tribunal.

No plano da prática religiosa, a vivência da Lei de Moisés não se apoiava em elaborações teológicas formais, interditas tanto pelo analfabetismo quanto pela proibição de livros, mas em uma ortopraxia de resistência cotidiana. Os ritos eram essencialmente corporais, alimentares e temporais, configurando uma religiosidade praticável nos interstícios da vigilância inquisitorial.

[...] disse-lhe o dito seu pai que [...] por observância da mesma [Lei de Moisés], **fizesse o jejum do Dia Grande do mês de setembro, permanecendo nele com os melhores vestidos e camisa lavada, e vinte e quatro horas sem comer nem beber, ao fim das quais se comesse peixe e coisas que não fossem de carne, e não comesse a de porco, lebre, coelho, nem peixe de pele; guardasse os sábados do trabalho, com camisa lavada, como se fossem dias santos; e rezasse a oração do Padre-Nosso sem dizer Jesus no fim [...]**¹⁰⁷ (grifo nosso, Confissão de Isabel da Silva de 17 de Outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fls. 13–14v).

Nesse contexto, a guarda do sábado (*Shabat*) operava como marcador de alteridade absoluta em uma sociedade organizada em torno da missa dominical (GORENSTEIN, 2008, p. 126). A limpeza simbólica, representada pela “camisa lavada”¹⁰⁸, constituía um signo visível de pureza moral e disciplina cotidiana no interior dos lares de cristãos-novos. De modo

¹⁰⁶ “E parecendo a ela confitente Bem o que o dito seu pai me dizia confiar O que ele fez E pessoa de bom juízo, Capacidade [...]” (Ibidem, fl. 14v).

¹⁰⁷ “[...] lhe disse o dito seu pai que [...] tivesse crença na Lei de Moisés em que só havia salvação, e que por observância da mesma fizesse o **jejum do dia grande do mês de setembro, estando nele com os melhores vestidos e camisa lavada, e vinte e quatro horas sem comer nem beber, no fim das quais se comesse peixe e cousas que não fosse de carne, e não comesse a de porco, lebre, coelho, nem peixe de pele, guardasse os sábados de trabalho com camisa lavada como se fossem dias santos, e rezasse a oração do Padre Nosso sem dizer Jesus no fim [...]**” (grifo nosso, Ibidem, fls. 13–14v).

¹⁰⁸ No âmbito das práticas domésticas, Isabel da Silva foi uma das poucas mulheres do Rio de Janeiro no início do século XVIII a confessar o uso de “roupas limpas” especificamente durante os dias de jejum judaico, um hábito compartilhado apenas com Bertoleza de Miranda no contexto das confissões fluminenses examinadas por Lina Gorenstein (2008, p. 128).

semelhante, o Jejum do Dia Grande, realizado em setembro, representava o ápice de um ciclo ritual não oficial, estruturando o tempo familiar em oposição silenciosa ao tempo público colonial.

Essas práticas devem ser situadas, segundo Charlotte de Castelnaud-L'Estoile (2020, introdução), como parte de uma “sociedade de interconhecimento transatlântico” do mundo português, no qual a transmissão da Lei de Moisés se inseria em redes familiares e mercantis que conectavam o Reino, o Brasil, a África Atlântica e centros europeus de refúgio, como os Países Baixos (ASSIS, 2011, p. 48). Migrações forçadas, degredos inquisitoriais e deslocamentos comerciais atuavam como mecanismos de difusão de saberes rituais, calendários religiosos e códigos de reconhecimento mútuo. Nesse sentido, a religiosidade doméstica observada no Rio de Janeiro setecentista integra uma cultura religiosa em constante reconfiguração, moldada pela mobilidade de indivíduos, pela repressão inquisitorial e pelas sociabilidades clandestinas que sustentavam a memória e a reprodução dessas práticas.

Nesse quadro mais amplo de transmissão religiosa e discursiva, torna-se ainda mais reveladora a alteração da oração do Padre Nosso, ensinada por José Gomes da Silva e reiterada por Isabel em sua confissão. Ao rezar a oração “sem dizer Jesus no fim”, a ré realizava um gesto de subversão silenciosa que ilustra, com clareza, a complexidade das subjetividades marranas (GORENSTEIN, 2008, p. 125). Trata-se de uma apropriação deliberada da linguagem hegemônica, esvaziada de seu conteúdo cristológico e reinscrita como apelo ao Deus de Israel. A oração, nesse sentido, funcionava como espaço dual de negociação identitária, permitindo a convivência formal com o catolicismo sem adesão plena ao seu núcleo dogmático.

A partir desse ponto, contudo, a confissão deixa de atuar apenas como rememoração das práticas domésticas e passa a ser progressivamente moldada pelo interrogatório do tribunal. A Sessão de Crença, realizada em Lisboa em fevereiro de 1713, marca a transição para um regime estrito de exame da consciência, no qual cada resposta é enquadrada segundo os parâmetros da ortodoxia católica. O objetivo, além da apuração de fatos pretéritos, é a produção de uma subjetividade inteligível, obediente e classificável, conforme o dispositivo confessional descrito por Foucault (1987, p. 57). A fé, então, deixa de ser herança íntima e torna-se disciplina, submetida a um vocabulário normativo que categoriza saber, crer e entender como elementos juridicamente mensuráveis.

Essa dinâmica pode ser observada no seguinte trecho da Sessão de Crença:

Perguntada há quanto tempo se afastara de nossa Santa Fé Católica e da Lei Evangélica, passando à crença da Lei de Moisés [...]

disse que havia dezessete anos que se afastara de nossa Santa Fé Católica e da Lei Evangélica, passando à crença da Lei de Moisés por ensinamento que dela lhe fez seu pai, José Gomes Silva, conforme declarou em sua confissão. Perguntada em qual Deus acreditava no tempo de seus erros, quais orações rezava e a quem as oferecia, disse que, nesse tempo, acreditava no Deus de seus pais e que se recomendava por meio da oração do Pai-Nosso, sem dizer “Jesus” ao final¹⁰⁹ (Sessão de Crença de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fls. 65v–66).

A leitura do excerto revela o aprendizado discursivo de Isabel ao longo do processo. Elementos já apresentados anteriormente são reorganizados segundo a gramática inquisitorial, com marcação temporal precisa, identificação do agente da heresia e enumeração controlada das práticas desviantes. Assim, Bethencourt (2000, p. 259) observa que a confissão funciona como tecnologia de produção do sujeito arrependido, no qual a obediência se manifesta pela capacidade de falar corretamente sobre os próprios erros.

A progressão do interrogatório inquisitorial avança, então, da descrição das práticas para a exigência de posicionamento doutrinal explícito. Ao ser instada a declarar seu entendimento acerca da Trindade, da natureza de Cristo e dos sacramentos, Isabel demonstra compreender tanto o conteúdo das perguntas quanto o regime de verdade que as sustenta. Ao afirmar que “não acreditava no mistério da Santíssima Trindade, nem em Cristo, Nosso Senhor, por não o considerar Deus verdadeiro”¹¹⁰, a ré não demonstra ignorância teológica, evidenciando a eficácia de um processo pedagógico inverso, no qual o tribunal ensina o acusado a nomear, classificar e hierarquizar seus próprios desvios. A fé é reconfigurada como campo disciplinado do saber, no qual errar significa errar segundo categorias previamente definidas pela autoridade inquisitorial, antecipando o dispositivo corretivo que fundamentará a sentença.

Paralelamente, mais elucidativo é o momento em que Isabel descreve sua passagem da crença judaica para a fé cristã como efeito direto da ação do Espírito Santo apenas após o início do processo: “então se lhe alargou a luz enviada pelo Espírito Santo, e, desejando tratar do remédio e da salvação de sua alma”¹¹¹. Tal formulação deve ser lida como produto discursivo do espaço institucional inquisitorial. A mudança de crença não antecede o cárcere; ela é fabricada no interior dele. Segundo Bahia (2019, seção 1.3), a confissão institui uma nova

¹⁰⁹ “Perguntada qual tempo há que se apartou de nossa Santa Fé Catholica e Ley Evangelica e se passou a crença da Ley de Moyzes, [...] Disse que há dezasete annos que se apartou de nossa Santa Fé Catholica e Ley Evangelica, que se passou a crença da ley de Moyzes pello ensino que della lhe fez seu pay Jozeph Gomes Sylva, como tem dito em sua Confissãõ./ Perguntada em qual Deos cria no tempo de seus erros quais orações rezava e a quem as oferecia. / Disse que no dito tempo cria no Deos de seus pais e se encomendava com a oração do Padre Nosso sem dizer Jezus no fim” (Sessão de Crença de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fls. 65v–66).

¹¹⁰ “não cria no mysterio da Santissima Trindade, nem em Christo senhor nosso, pello não ter por Deos verdadeiro” (Ibidem, fl. 66).

¹¹¹ ““então alargou a luz miyada pelo espirito santo, e por querer tratar do remedio, e salvação de sua alma” (Ibidem, fl. 67).

economia moral, na qual a salvação se torna indissociável da submissão narrativa e da aceitação integral da autoridade da Mesa, transformando a misericórdia em técnica de poder.

É nesse quadro disciplinar que a delação sistemática de sua rede familiar emerge como um dos elementos mais sensíveis da performance confessional de Isabel da Silva. Ao longo de sua confissão, a ré enumera dezenas de parentes, incluindo irmãos, irmãs, tias, primos e vizinhos, compondo um quadro relacional de grande amplitude. À primeira vista, tal conduta poderia ser interpretada como traição ou colapso dos laços afetivos sob a pressão do cárcere. Contudo, à luz do Micro-História e das contribuições de Lina Gorenstein (1995; 2005; 2008), essa leitura revela-se limitada. De acordo com Azevedo (1921, p. 134-135), a delação deve ser compreendida como prática inserida na matriz da “confissão satisfatória”, orientada à autopreservação individual e coletiva no interior de um sistema que premiava a cooperação discursiva.

Ciente dessa lógica inquisitorial, Isabel tinha plena consciência de que, para ser considerada arrependida e evitar o tormento, era necessário demonstrar total colaboração com o tribunal. Segundo Lina Gorenstein:

Metodicamente, denunciou a todos que conhecia. Começou pelos pais. Disse ter sido ensinada no judaísmo por seu pai e por Catarina Soares Brandoa. Denunciou seus irmãos, madrasta, meio-irmãos, tios e primos. Continuou as sessões de confissão até esgotar todos seus conhecidos (GORENSTEIN, 2005, p. 276).

Nessa chave estratégica, ao fornecer uma lista extensa que abrangia indivíduos já falecidos, presos, ausentes ou igualmente sob vigilância, ela atendia às expectativas da burocracia inquisitorial sem necessariamente ampliar o risco imediato para sua prole. A organização nominal dessas denúncias, sistematizada parcialmente¹¹² no Apêndice C, permite identificar padrões claros: predominância de parentes próximos, concentração em figuras estruturalmente vulneráveis e ausência sistemática de filhos e sobrinhos menores. O quadro funciona, assim, como um mapa relacional da confissão, no qual parentesco, posição social e grau de exposição ao tribunal se articulam de forma estratégica.

Essa racionalidade defensiva torna-se particularmente evidente na delação de sua irmã Catarina Marques, já falecida no mar, cuja menção reforça a imagem de Isabel como “confidente completa” sem produzir novos danos concretos. Conforme declarou:

¹¹² Considerando a extensão dos autos e a ilegibilidade de passagens do processo.

Disse mais que, havia cerca de oito anos, pouco mais ou menos, no Rio de Janeiro, em casa de sua irmã inteira, Catarina Marques, cristã-nova, viúva de Manoel de Paredes, senhor de engenho, natural e moradora na dita cidade do Rio, de onde veio presa para este Santo Ofício e faleceu no mar, se achou com a mesma; e, estando ambas sós, por ocasião de falarem na Lei de Moisés, se declararam e deram conta de como criam e viviam na dita lei para salvação de suas almas; e, por observância da mesma, disseram que guardavam os sábados do trabalho; e, por crentes e observantes da dita lei, se ficaram tratando [...] até o tempo da prisão dela, confitente¹¹³ (grifo nosso, Confissão de Isabel da Silva de 17 de Outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 16v).

Nesse mesmo registro, ao denunciar uma irmã já ausente, Isabel não amplia a repressão; ela reforça sua posição perante a Mesa, contribuindo para a “limpeza” simbólica da linhagem. Essa dinâmica confirma a observação de Gorenstein (2008, p. 135), segundo a qual confessar, arrepender-se e denunciar parentes próximos constituía condição necessária para a promulgação da sentença. A delação, nesse registro, em vez de desagregação moral, expressa uma administração calculada da palavra acusatória, transformada em instrumento de contenção do dano e de proteção intergeracional.

Paralelamente, a trajetória de Isabel é profundamente marcada por sua condição de viúva e administradora de bens. A morte de Bento de Lucena deixou-a responsável por cinco filhos menores¹¹⁴ e por um engenho avaliado em cinquenta mil cruzados. No contexto colonial, a viuvez conferia à mulher uma autonomia jurídica e econômica rara¹¹⁵, permitindo-lhe gerir patrimônio, escravizados e contratos. Contudo, essa mesma autonomia a tornava foco prioritário do Santo Ofício, interessado no sequestro de fortunas vultosas. A vulnerabilidade de Isabel, portanto, não se opõe à sua agência; ambas coexistem, estruturadas por relações de gênero, riqueza e estigma racial-religioso.

Em síntese, a análise da performance confessional de Isabel da Silva evidencia que a transmissão da Lei de Moisés no Rio de Janeiro setecentista se estruturava a partir da articulação

¹¹³ “Disse mais q haverá oito annos pouco mais, ou menos no Rio de Janeiro, e Caza de sua irmã inteira Catherina Marques xn. Viuva de Manoel de Paredes Senhor de Engenho, natural e moradora na dita cidade do Rio, donde veio preza para este Santo Offício, e falleceo no mar se achou com a mesma, e estando ambas sos por occaziaõ de fallaraõ na lei de Moizes se declararaõ e deraõ conta, como criaõ, e viviaõ na dita lei para salvação de suas almas, e por observância da mesma diseraõ guardavaõ os sabbados de trabalho, e por crentes, e observantes da dita lei se ficaraõ tratando, [...] o tempo da prizaõ dellla confitente” (grifo nosso, Confissão de Isabel da Silva de 17 de Outubro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 16v).

¹¹⁴ O casal teve cinco filhos durante o matrimônio. Isabel encontrava-se viúva aos 25 anos de idade, sendo que um dos descendentes, José, provavelmente faleceu ainda na infância, já que não figura nos registros de prisões nem nas transferências para o Reino ocorridas na década de 1720. Os quatro filhos sobreviventes (Sebastião, Esperança, Maria e Diogo de Montarroyo) nasceram antes de 1703, o que confirma que, à época da morte de Bento de Lucena, toda a prole era composta por menores de idade. Cf. GORENSTEIN, 2005, p. 133; 273-275.

¹¹⁵ Juridicamente, a morte do cônjuge facultava à mulher a função de guardiã ou tutora dos filhos, conferindo-lhe uma autoridade econômica e decisória raramente acessível durante o matrimônio. Cf. DELUMEAU, 2009, p. 504-505.

entre autoridade patriarcal, redes familiares e sociabilidades femininas, inscritas no espaço doméstico. A organização sistemática das denúncias revela a incorporação das expectativas inquisitoriais e o aprendizado progressivo de uma gramática discursiva orientada à autopreservação. A confissão apresenta-se, assim, como uma prática moldada pelas exigências institucionais, na qual a experiência religiosa é reorganizada segundo categorias jurídicas e doutrinárias impostas pelo tribunal. Ao reordenar o passado, delimitar responsabilidades e enquadrar as crenças nos termos da ortodoxia, o discurso confessional contribui para a consolidação da culpa e para a legitimação da intervenção punitiva. Nesse sentido, o processo de exame da consciência conduz diretamente à formalização da sentença, abrindo caminho para a análise das penas, do ritual público de humilhação e da espoliação patrimonial, desenvolvida na seção seguinte.

3.3. Punir, Espoliar, Marcar: Penas e Infâmia no Processo de Isabel da Silva

3.3.1. Punir em Público: O Auto de Fé de 1713

O fenômeno inquisitorial revela que o espetáculo público da punição não restringia ao encerramento formal de um processo jurídico, tratando-se do ápice de uma estratégia biopolítica¹¹⁶ voltada à reorganização das consciências e à domesticação do corpo social do Império Português. Em 9 de julho de 1713, o Terreiro do Rossio, em Lisboa, converteu-se no epicentro de uma coreografia de poder cuidadosamente arquitetada, dirigida sobretudo às linhagens de cristãos-novos oriundas do Rio de Janeiro. Entre os 141 réus que compunham aquela procissão punitiva, 79 haviam sido presos no Brasil, evidenciando o recrudescimento da repressão nas colônias durante o reinado de D. João V¹¹⁷ (FEITLER, 2010, p. 67). Para Isabel da Silva, protagonista deste estudo, o auto de fé materializou aquilo que Bartolomé Bennassar (1984, p. 110) define como “pedagogia do medo”: um sistema baseado no segredo, na infâmia e no confisco patrimonial como garantias da ortodoxia e da estabilidade da monarquia absoluta.

Nesse sentido, a análise do auto de fé de 1713 exige compreender a teatralidade constitutiva do Santo Ofício como linguagem política. Conforme sustenta Francisco

¹¹⁶ A biopolítica define-se como o controle institucional da vida e dos corpos através de uma "higiene social" que normatiza a subjetividade. No contexto inquisitorial, prefigurou o totalitarismo ao converter a fé e a herança sanguínea em critérios de gestão e exclusão das populações. Cf. NAZARIO, 2005, p. 108-109.

¹¹⁷ O auge repressivo vincula-se à descoberta do ouro e à proeminência econômica do Rio de Janeiro, vista como a "mina dos judeus" para confiscos. Soma-se a isso a centralização imperial sob o inquisidor D. Nuno da Cunha e o efeito multiplicador de delações vindas da metrópole. Cf. FEITLER, 2013, p. 38-43.

Bethencourt (2000, p. 227), o “ato da fé” operava como uma representação ritual em que Igreja e Coroa encenavam, diante da multidão, a vitória do bem sobre o mal, convertendo a praça pública em um tribunal cosmológico. No Rossio, cada detalhe do ritual, da disposição dos estrados à coloração das velas, da simbologia dos sambenitos ao ritmo da procissão, contribuía para a construção de uma narrativa de exclusão e redenção compulsória. Para os cristãos-novos fluminenses, arrancados da prosperidade colonial e lançados aos cárceres dos Estaus, o ritual de julho representou o momento em que identidades privadas foram violentamente expostas ao olhar público da Inquisição e transformadas em exemplos pedagógicos.

Não por acaso, a escolha do Rossio como cenário do auto de fé daquele ano esteve longe de ser fortuita. Localizado diante do Palácio dos Estaus, sede do Tribunal da Inquisição de Lisboa, o terreiro configurava-se como o anfiteatro ideal para aquilo que Luiz Nazário (2005, p. 24–25) classifica como “espetáculos de massa”¹¹⁸. Em 1713, a presença das mais altas autoridades do Reino conferiu ao evento um peso institucional incontornável, como registra a própria documentação inquisitorial:

Publicada foi a sentença acima, cujo conteúdo, escrita a ré Isabel da Silva, se leu no Auto Público da Fé que no Rossio desta cidade se celebrou em 9 de julho de 1713, **estando presente o Excelentíssimo Cardeal [...] e os Infantes D. Francisco, D. António e D. Manoel [...]**¹¹⁹ (grifo nosso, Sentença de Isabel da Silva de 25 de abril de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 78v).

A presença da realeza e do alto clero, por sua vez, reforça a leitura de Bethencourt (2000, p. 11–12) acerca da centralidade da hierarquia espacial nos rituais inquisitoriais. A disposição dos corpos no espaço ritual representava a vigilância simultânea do poder divino e terrestre, com os Infantes e o Cardeal ocupando posições elevadas, acima dos réus. Para Isabel da Silva, ser observada pelos príncipes do Reino enquanto vestia o sambenito e segurava a vela acesa representava o grau máximo de degradação social. Aquela que, no Rio de Janeiro, fora uma viúva respeitada, proprietária de engenho e detentora de um vasto patrimônio, era agora reduzida publicamente à condição de “herege apóstata”, tendo sua reputação anulada diante da mais alta instância simbólica do Império.

Além disso, a performatividade inquisitorial operava em múltiplos planos simultâneos. A procissão inicial, que partia dos cárceres ao amanhecer, organizava os réus segundo a

¹¹⁸ Segundo Nazario (1995), os autos de fé funcionavam como mecanismos de catarse coletiva, nos quais a população era convidada não apenas a assistir, mas a participar simbolicamente da humilhação dos desviantes.

¹¹⁹ “Publicada foi a sentença assima, [cujas] / escrita a Re Izabel da Sylva conteúdo / na mesma no Auto Publico da Fe q no Rocio / desta Cidade se celebramos 9 de julho / de 1713. Estando **Prezente o [Excelentíssimo] Cardeal / [...] Infantes D. Francisco, D. Antonio e D. Manoel [...]**” (grifo nosso, Sentença de Isabel da Silva de 25 de abril de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fól. 78v).

gravidade de seus crimes. Os reconciliados seguiam à frente, enquanto aqueles destinados ao relaxamento vinham por último, muitas vezes acompanhados por bonecos em efígie de parentes falecidos ou fugitivos (BETHENCOURT, 2000, p. 240–243). No caso da família de Isabel, a ausência de seu pai, José Gomes da Silva, e de seu irmão André, fugidos com os franceses em 1711, era emblematicamente compensada pela leitura pública das sentenças proferidas contra eles à revelia. Assim, a pedagogia culpabilizante projetava sua sombra sobre toda a linhagem familiar, atingindo vivos e ausentes.

A trajetória de Isabel da Silva até o Rossio, nesse contexto, evidencia as tensões entre integração social na colônia e suspeição hereditária imposta pelos estatutos de pureza de sangue. Ao concentrar-se em sua experiência individual, é possível desvelar engrenagens mais amplas da perseguição aos cristãos-novos no século XVIII. Filha de mercador português abastado e casada ainda jovem com Bento de Lucena Montarroio, Isabel personificava a elite agrária e comercial do Rio de Janeiro. Seu inventário, como já descrito, demonstra um nível de riqueza raramente alcançado por mulheres de sua época, o que torna sua queda ainda mais exemplar dentro da lógica inquisitorial, na qual a punição da exceção reforçava a norma.

Nesse quadro repressivo, a construção do crime que lhe foi imputado baseou-se sobretudo em práticas domésticas transmitidas pela oralidade feminina no seio das famílias cristãs-novas. Era no espaço íntimo do lar que Isabel e suas parentes preservavam fragmentos da Lei de Moisés, adaptando ritos e cultivando silêncios que, aos olhos dos inquisidores, constituíam provas inquestionáveis de apostasia. A sentença lida publicamente descreve com minúcia essa vida dupla:

Acordam os Inquisidores Ordinários e Deputados da Santa Inquisição que, vistos estes autos, culpas e confissões de Isabel da Silva, cristã-nova, viúva de Bento de Lucena, senhor de engenho, natural e moradora na cidade do Rio de Janeiro, ré presa, que presente está, porque se mostra que, **sendo cristã batizada, obrigada a ter e crer tudo o que tem, crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, ela fez pelo contrário** e, de certo tempo a esta parte, **persuadida com o ensino e falsa doutrina de certas pessoas de sua nação**, se apartou de nossa Santa Fé Católica e **passou à crença da Lei de Moisés, tendo-a ainda agora por boa e verdadeira, esperando salvar-se nela**¹²⁰ (grifo nosso, Sentença de Isabel da Silva de 25 de abril de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 77).

¹²⁰ “Acordão os Inquisidores Ordinarios, e / Deputados da Santa Inquisição que / vistos estes autos, e culpas, e confissoens / de Izabel da Silva christan nova viúva / de Bento de Lucena senhor de enge/nho /, natural e moradora na Cidade / do Rio de Janeiro; Ré Preza, que pre/zente está. Porque se mostra que / **sendo christam baptizada obrigada / a ter, e crer tudo e que tem, cre e en/sina a Santa Madre Igreja de Roma / ella o fez pelo Contrario**, e de certo / tempo a esta parte, **persuadida com / o ensino, e falsa doutrina de certas / pessoas de sua nasção**, se apartou de / nossa Santa Fé Catholica, e **passou / á crença da Ley de Moysés, tem/do a ainda agora por boa, e verdadeira / esperando salvarce nella**” (grifo nosso, Ibidem, fl. 77).

Esse excerto explicita, portanto, a ótica inquisitorial de inversão: o tribunal não julgava apenas atos observáveis, mas sobretudo a intenção subjetiva de “esperar salvar-se” em outra lei. Ao acionar a expressão “pessoas de sua nação”, a sentença racializava o delito, sugerindo que o judaísmo constituía uma patologia hereditária, transmitida no interior da família. Assim, o tribunal operava também para criminalizar laços afetivos e a transmissão da memória ancestral, atravessando o espaço doméstico como foco permanente de suspeição.

Em continuidade a essa lógica, a descrição das ações atribuídas a Isabel, reiteradas a partir de sua própria confissão, revela uma economia ritual interpretada pelo tribunal sob o signo da recusa seletiva: a guarda do sábado passou a figurar como subversão do calendário cristão e do ritmo do trabalho colonial; o jejum do Dia Grande condensava uma experiência de expiação coletiva praticada sob vigilância e segredo; e a dieta restritiva inscrevia no corpo feminino um regime cotidiano de distinção. Como observa Gorenstein (2005, p. 261–263), essas práticas não correspondiam a um judaísmo normativo, mas a um repertório fragmentado de memórias cerimoniais adaptadas às condições da perseguição. Ao registrá-las como delito, o tribunal revertia o corpo em prova e a memória ritual em evidência penal, deslocando saberes domésticos para o campo da repressão institucional.

Além disso, a acusação conferiu centralidade à dissimulação, entendida como agravante do crime. Isabel frequentava igrejas, confessava-se e comungava, mas declarava fazê-lo por “cumprimentos do mundo”¹²¹. Conforme Bennassar (1984, p. 95–97), essa duplicidade era considerada mais perigosa do que a heresia manifesta, pois revelava uma adesão apenas exterior à ortodoxia. Ao desvelar publicamente essa ambivalência, o auto de fé buscava neutralizar a possibilidade de uma fé silenciosa e invisível, impondo a confissão como ruptura definitiva entre o que se praticava em segredo e o que se passaria a declarar em público.

Nesse ponto, a sanção espiritual articulava-se diretamente à desapropriação material, conferindo à sentença um caráter integral. A condenação previa a excomunhão maior e a transferência compulsória de todos os bens ao Fisco e à Câmara Real, transformando a punição em mecanismo de redistribuição de riqueza, como já assinalado por Assis (2002, p. 61–64). A documentação inquisitorial é inequívoca:

O que tudo visto, e o mais que dos autos consta, declararam que a ré foi herege apóstata de nossa Santa Fé Católica e que **incorreu em sentença de**

¹²¹ “Ensinava que se confessassem a Deus e não a seus confessores, por não ser pecado; e não cria na confissão nem nos demais sacramentos da Igreja, por não os crer necessários para a salvação da alma; e os recebia e fazia as demais obras de cristã apenas por cumprimentos do mundo, perseverando na dita crença por certo tempo que declarou.” (Ibidem, fls. 77v-78).

excomunhão maior e confiscação de todos os seus bens para o Fisco e Câmara Real, e nas demais penas em Direito contra semelhantes estabelecidas¹²² (grifo nosso, Sentença de Isabel da Silva de 25 de abril de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 78).

Paralelamente, a indumentária inquisitorial desempenhava papel central na comunicação visual da culpa durante o auto de fé. Conforme analisa Bethencourt (2000, p. 272), o sambenito funcionava como marca de infâmia destinada a acompanhar o condenado para além do ritual. Isabel apresentou-se vestindo o hábito penitencial e a carocha, sinais visíveis de sua condição de reconciliada após a abjuração em forma. O corpo tornava-se, assim, suporte pedagógico da repressão, convertendo a sobrevivência física em antítese da preservação da reputação. Segundo Nazário (2005, p. 109), o impacto visual desses penitentes produzia no público a confirmação sensível da performatividade confessional¹²³ e da autoridade do tribunal.

Nesse contexto cerimonial, o ato da abjuração assumiu centralidade jurídica e representativa. Imposta aos réus que confessavam heresias graves, a abjuração em forma transformava o penitente em colaborador forçado do sistema repressivo (GORENSTEIN, 2024, p. 10). O texto do juramento evidencia o caráter coercitivo desse suposto ato voluntário:

Eu, Isabel da Silva, perante Vós, Senhores Inquisidores, **juro nestes santos Evangelhos, em que tenho minhas mãos, que, de minha própria e livre vontade, anatematizo e aparto de mim toda espécie de heresia que for ou se levantar contra nossa Santa Fé Católica e Sé Apostólica; especialmente aquelas em que caí e que agora, em minha sentença,** me foram lidas, as quais hei por repetidas aqui e declaradas¹²⁴ (grifo nosso, Abjuração em forma de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 79).

A fórmula da “livre vontade”, nesse registro, constitui o que Bennassar (1984, p. 338) considera uma das tensões centrais do direito inquisitorial. Ao anatematizar suas próprias crenças, Isabel era compelida a aceitar a narrativa do tribunal como verdade oficial sobre sua trajetória, submetendo-se publicamente a ela. Ademais, o juramento incluía cláusulas que

¹²² “O que tudo visto, e o mais / que dos autos consta, declaração, que / a Re foi hereje apostata de nossa San/ta Fe Catholica, e que [ricorreu] **em / sentença de excomunhão maior / e confiscação de todos os seus bens / para o Fisco e Camara Real, e nas mais / penas em Direito contra semelha/tes estabelecidas**” (grifo nosso, Ibidem, fl. 78).

¹²³ A performatividade confessional define a confissão como um ato ritualizado, no qual o réu adapta sua narrativa às expectativas e categorias do Tribunal. Através de uma “dramatização dos sentimentos” e da repetição de fórmulas impostas, a identidade do penitente é construída pelo dispositivo inquisitorial, transformando o discurso em uma performance destinada a validar o inquérito. Cf. REIS, 2018; BELLINI, 1989.

¹²⁴ “Eu Izabel da Sylva / perante Vós Senhores Inquisidores, **juro nestes sanctos / Evangelhos em q tenho minhas mãos, q de minha pro/pria, & livre vontade anathematizo, & aparto de mim toda a especie de heresia q for,** ou se levantar contra nossa S. / Fé Catholica, & Sé Apostolica; **especialmente estas em q / cahy, & que agora em minha sentença me forão lidas, as / quaes hey por repetidas aqui, & declaradas**” (grifo nosso, Abjuração em forma de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 79).

obrigavam o penitente a denunciar outros suspeitos, desarticulando redes de solidariedade e articulando o medo como instrumento de atomização social.

E juro de sempre ter e guardar a Santa Fé Católica, que tem e ensina a Santa Madre Igreja de Roma (...) e **confesso que todos os que contra esta Santa Fé Católica viverem são dignos de condenação; e juro de nunca com eles me ajuntar, e de os perseguir e descobrir as heresias que deles souber** aos Inquisidores ou Prelados da Santa Madre Igreja [...] ¹²⁵ (grifo nosso, Abjuração em forma de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 79).

Por fim, a cláusula referente à reincidência assegurava a eficácia prolongada da punição ao manter o espectro da relapsia como ameaça permanente, projetando a sentença para além do ritual do auto de fé. Como assinala Marques (2022, p. 190), a reconciliação operava menos como encerramento do processo do que como ingresso em um regime de liberdade vigiada. Assim, a condenação de Isabel da Silva não se esgotou no Rossio nem se limitou ao confisco imediato de seus bens: seus efeitos desdobraram-se no retorno precário ao Rio de Janeiro, em 1716, na reconfiguração forçada de sua vida familiar, na fragilização de sua autoridade materna e na exposição reiterada de filhos e sobrinhos à vigilância inquisitorial, culminando em um segundo ciclo repressivo. A punição, portanto, prolongou-se no tempo e no tecido social, articulando espoliação material, controle genealógico e perseguição intergeracional, aspectos que serão examinados na subseção seguinte.

3.3.2. *O Confisco Total e a Longa Duração da Pena*

O confisco total imposto a Isabel da Silva inaugurou uma fase prolongada de punição, cujos efeitos incidiram diretamente sobre sua posição social, sua vida familiar e suas possibilidades de ação no mundo colonial. A partir da sentença de 1713, a espoliação material articulou-se a mecanismos de dependência, deslocamento e vigilância que acompanharam Isabel durante sua permanência forçada em Lisboa e após seu retorno ao Rio de Janeiro, em 1716. Nesse percurso, a pena revelou-se um processo contínuo, capaz de reordenar hierarquias, fragilizar vínculos familiares e submeter gerações sucessivas à lógica repressiva do Santo Ofício. Esta subseção analisa, portanto, os impactos sociais do confisco, evidenciando como a

¹²⁵ “E juro de se/pre ter, & guardar a S. Fé Catholica, q tem & ensina a S. / Madre Igreja de Roma (...) & **confesso, que to/dos os q contra esta S. Fé Catholica viverem, são dignos / de condenação: & juro de nunca com elles me ajuntar, / & de os perseguir, & descobrir as heresias q delles sou/ber** aos Inquisidores, ou Prelados da S. Madre Igreja [...]” (grifo nosso, Abjuração em forma de Isabel da Silva, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 79).

sentença produziu efeitos duradouros sobre a vida civil de Isabel e de sua família, para além do momento formal do julgamento.

Nessa perspectiva, a sentença inquisitorial deve ser interpretada como um ato de correção religiosa, mas também como o ápice de uma verdadeira “tríade colonialista”. Tal arranjo funcionou como ferramenta articulada de controle religioso, social e de gênero, cujo efeito prático foi o esvaziamento do poder feminino e a redistribuição sistemática da riqueza acumulada pelos cristãos-novos para o Fisco Real (SIQUEIRA, 1970, p. 330). Ao situar Isabel na intersecção dessas opressões, torna-se possível evidenciar que sua vulnerabilidade patrimonial não se dissociava de sua condição de gênero nem de sua ascendência étnico-religiosa. Pelo contrário, essas dimensões operavam de forma convergente, instrumentalizando o confisco como ferramenta privilegiada de neutralização da autonomia feminina e de contenção da mobilidade social cristã-nova na América Portuguesa.

Nesse quadro, a condenação de Isabel da Silva por crime de judaísmo desencadeou uma reação em cadeia que atingiu o cerne de sua existência civil. No rol das penas aplicadas pelo Santo Ofício, as confiscações figuravam entre os instrumentos mais temidos de repressão à heresia, particularmente no combate ao judaísmo. Mais do que uma sanção acessória, a perda dos bens era concebida como medida exemplar e moralizadora, justificada pela ideia de que as heresias se alimentariam da cobiça e da acumulação de riquezas, tornando seus adeptos insolentes e capazes de corromper outros (SIQUEIRA, 1970, p. 323). Ao privá-los de seus haveres, argumentava-se que o poder inquisitorial, além de punir, refreava a expansão do erro e desarticulava suas bases materiais, convertendo o confisco em peça central da pedagogia repressiva do Tribunal.

Nesse horizonte, o confisco dos bens de Isabel da Silva inscreve-se numa engrenagem mais ampla de redistribuição de riquezas no interior do Império português. A ação inquisitorial na América portuguesa transcendia a correção herética, operando como dispositivo central de apropriação de patrimônios e capitais indispensáveis ao Tesouro régio (SARAIVA, 1969, p. 54). Conforme a diretriz fiscalista da monarquia bragantina, que concebia o Brasil como sua “vaca leiteira”, o sequestro de bens articulava repressão religiosa e extração sistemática de recursos destinados à manutenção da burocracia e aos dispêndios militares imperiais (BOXER, 1969, p. 196). Assim, o Santo Ofício atuava como braço operacional da fiscalidade régia, convertendo o capital mercantil cristão-novo em suporte material da acumulação colonial e da solvência do Erário.

Sob esse prisma, no ordenamento jurídico inquisitorial, a heresia era compreendida, além de um pecado contra a alma, um crime de lesa-majestade divina, o que autorizava o

sequestro imediato dos bens, conforme disposto nos Regimentos do Santo Ofício e nas Ordenações do Reino (CARVALHO, 2006, seção 3.2). O processo de espoliação de Isabel teve início muito antes da leitura pública de sua sentença, começando no exato momento de sua prisão, em 1711, quando o Familiar do Santo Ofício recebeu ordens expressas para que “a prendam e sequestram seus bens, em virtude das culpas que lhe são atribuídas neste Santo Ofício”. Dessa forma, a punição material antecedia a própria condenação formal, revelando como a perda patrimonial operava como mecanismo preventivo, disciplinador e profundamente desestruturante da vida social da ré.

Além disso, a espoliação material produziu em Isabel da Silva um trauma simbólico de grande alcance. Na sociedade barroca do Rio de Janeiro, a posse de joias, pratarias e mobiliário de luxo não se tratava de ostentação de riqueza, funcionando como um dos principais meios de consolidação da honra e do status social em um ambiente marcado pela vigilância constante sobre a pureza de sangue. Ao declarar a posse de “seis cordões de ouro”, sendo um de trinta e cinco oitavas¹²⁶, e “três pares de brincos de orelha, sendo um deles com esmeraldas”¹²⁷, Isabel revelava sua plena inserção nos padrões de consumo da nobreza da terra. Assim, o confisco dessas peças ultrapassava a dimensão econômica, incidindo diretamente sobre os marcadores simbólicos que sustentavam sua posição social.

O inventário dos bens confiscados, por sua vez, menciona, entre outros objetos, um “cuspidor”¹²⁸ de prata fina, que lhe custou dezesseis mil réis”, peça que Isabel pretendia transmitir ao filho Diogo. A prataria, composta por salva¹²⁹, garfos e colheres, representava o requinte doméstico de uma mulher que dormia em “leito de pau de jacarandá com paramentos de linho com rendas brancas” e possuía alcatifas¹³⁰ de seda e lã¹³¹. Quando o Santo Ofício

¹²⁶ A oitava era a unidade de peso padrão para ouro e pedras preciosas, com valor referencial de 1.600 réis por oitava em inventários setecentistas. Assim, 35 oitavas de ouro equivaliam a aproximadamente 56.000 réis, representando alta liquidez e prestígio na economia material da elite colonial. Cf. JARDILINO; FERREIRA, 2022, p. 47.

¹²⁷ “Segundo a declarante, ela possuía seis cordões de ouro, sendo que cinco deles tinham vinte e cinco oitavas cada um, e o outro, trinta e cinco oitavas. A oitava lavrada vale no Rio quinze tostões. Além disso, tinha três pares de brincos de orelha, sendo um deles com esmeraldas, que lhe custaram cinquenta e seis mil réis, e outros de aljofar, que lhe custaram vinte e oito mil réis. Também possuía mais cinco brincos de aljofar, que lhe custaram trinta e dois mil réis. Ela tinha cinco pares de botões de ouro, sendo que cada par tinha seis oitavas. Além disso, possuía uma fivela de ouro, que tinha três oitavas, e uma [memória] de ouro, que tinha uma pedra branca e que valeria quatro mil réis.” (Inventário de Isabel da Silva de 8 de Novembro de 1712, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

¹²⁸ Um cuspidor é um recipiente utilizado para cuspir, comum em ambientes domésticos e institucionais dos séculos XVII–XVIII, associado a hábitos de higiene e etiqueta. No caso de Isabel, trata-se de um objeto de prata fina, indicativo de status social e valor material elevado.

¹²⁹ A salva é uma bandeja ou prato de metal nobre destinado a suportar púcaros ou taças. No contexto doméstico, era um símbolo de distinção social arrolado em inventários junto a talheres de luxo.

¹³⁰ A alcatifa é um tapete para o chão ou janelas, um revestimento de mesa ou um cobertor bordado luxuoso.

¹³¹ “Além disso, em sua casa, tinha um [ilegível] de ouro de dezesseis oitavas e uma meada de aljofares, que valia oitenta mil réis. Possuía uma salva de prata, que tinha dois [ilegível], pouco mais ou menos, mas cujo valor ela

retirou de Isabel essas insígnias, não estava apenas arrecadando fundos para o Fisco, mas operando, de forma deliberada, um verdadeiro desnudamento social da ré. A antiga senhora de engenho, habituada a mandar e a gerir, foi reduzida à condição de uma mulher que “não sabia escrever” e que dependia da benevolência dos inquisidores até mesmo para as vestes que trajava no cárcere.

Esse colapso foi ainda mais agravado pela retroatividade do confisco. De acordo com a lógica penal da época, o crime de heresia era considerado cometido no momento da primeira prática judaizante. No caso de Isabel, ela confessou ter sido instruída na Lei de Moisés cerca de dezessete anos antes de sua prisão, em 1712. Isso significava que, juridicamente, todos os atos de compra e venda, assim como todas as benfeitorias realizadas no engenho desde então, eram considerados nulos perante o Fisco, permitindo à Inquisição absorver toda a valorização patrimonial ocorrida ao longo de quase duas décadas (GORENSTEIN, 2024, p. 6). Desse modo, o confisco atuava como mecanismo de anulação retrospectiva da trajetória econômica da ré, cujos efeitos extrapolavam o indivíduo e passavam a incidir sobre o conjunto de suas relações familiares.

Nesse contexto, o intervalo entre a entrada de Isabel nos cárceres de Lisboa, em 11 de outubro de 1712, e sua licença para retornar ao Brasil, em 1716, constitui um período de profunda vulnerabilidade e sujeição. Após sair no auto de fé de 9 de julho de 1713, Isabel foi condenada a “cárcere e hábito penitencial a arbítrio dos inquisidores”¹³². Embora essa pena a poupasse da fogueira ou do degredo para as galés, impunha-lhe uma residência forçada na Metrópole, onde ela não possuía raízes econômicas, tendo todos os seus bens sido retidos ou alienados pelo Juízo dos Confiscos. Nessa condição, a punição espiritual desdobrava-se em precariedade material prolongada.

A partir dessa condição, a experiência de Isabel da Silva em Lisboa pode ser compreendida como a de uma estrangeira estigmatizada, desprovida de capital econômico e simbólico. Sem o Engenho da Ilha e sem a rede de escravizados que lhe assegurava renda e serviços no Rio de Janeiro, Isabel viu-se inserida na massa de cristãos-novos penitenciados que orbitavam a Inquisição em busca de misericórdia e meios mínimos de subsistência. Nesse

não sabia. Também tinha oito garfos e seis colheres, cujo valor também lhe era desconhecido. Além disso, possuía um cuspidor de prata fina, que lhe custou dezesseis mil réis, o qual havia dado a seu filho, Diogo de Monte Arroio, seu avô também era chamado Diogo de Monte Arroio. / Ela tinha ainda um [ilegível] de jacarandá, comprado de linho com rendas brancas, que custou cinquenta e seis mil réis. / Além disso, possuía duas alcatifas: uma de seda e outra de lã, valendo a de lã oito mil réis e a de seda trinta e dois mil réis.” (Idem).

¹³² “[...] e q ella o sera ao gremio, envias da Santa Madre Igreja / Com cárcere, e habito penitencial a arbítrio, q vá ao autto pu/blico de Fé, nelle ouça sua sentença, e abjure seus heréticos erros / em forma [...]” (Sentença de Isabel da Silva de 25 de abril de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698, fl. 75).

contexto, a historiografia, especialmente a partir das análises de Lina Gorenstein (1995; 2005; 2008), indica que Isabel experimentou uma situação de indigência relativa, em contraste agudo com a vida opulenta que levava na colônia. Assim, a residência forçada na Metrópole aprofundou o efeito social do confisco, convertendo a pena inquisitorial em um processo contínuo de desclassificação e dependência.

Diante desse cenário de ruína, o casamento apresentou-se como a única estratégia de sobrevivência disponível para uma mulher de sua condição. Segundo Gorenstein (2005, p. 278), em Lisboa, Isabel contraiu segundas núpcias com Antônio de Moraes, identificado como corretor local, em uma tentativa de reconstruir sua base material e obter proteção jurídica em solo metropolitano. Todavia, essa solução mostrou-se frágil e transitória. A morte prematura de Antônio de Moraes devolveu Isabel à condição de viúva, agora em uma terra distante, sem patrimônio próprio e sob vigilância contínua do Santo Ofício. A dependência era tamanha que ela precisou solicitar ao Reino autorização para que seus bens remanescentes, se existentes, ou seus filhos menores fossem transferidos para sua companhia, evidenciando como a perda patrimonial dismantelava também sua autoridade materna e familiar.

Como observa Gorenstein (2005, p. 278), nesse sentido, a correspondência de 1716 revela a angústia de uma mãe que, embora espoliada, buscava recompor seu núcleo familiar em meio à dispersão imposta pela repressão inquisitorial. Em fevereiro daquele ano, Isabel obteve autorização para que seus filhos Sebastião, Esperança e Maria viajassem a Lisboa; entretanto, em um movimento paradoxal característico da administração colonial, recebeu pouco depois licença para ela mesma retornar ao Rio de Janeiro. O retorno, contudo, não implicava qualquer restauração de status. Isabel regressava como uma mulher vencida, cuja família fora profundamente afetada pela perseguição inquisitorial.

É justamente à luz dessa trajetória que a sentença imposta a Isabel da Silva deve ser interpretada: como a execução de uma estratégia de poder que articulava, de forma integrada, os eixos religioso, social e de gênero. Essa tríade colonialista operou para neutralizar a ascensão da burguesia cristã-nova na colônia, reafirmar a submissão feminina ao patriarcado e garantir a solvência financeira do aparato inquisitorial por meio do Fisco Real. Dessa forma, o confisco atuou como instrumento estrutural de reorganização das hierarquias coloniais, incidindo de maneira particularmente violenta sobre mulheres que, como Isabel, haviam conquistado posições de independência econômica e administrativa fora da tutela masculina direta.

Desse modo, o confisco total funcionou como uma ferramenta de desempoderamento de gênero. Ao retirar de Isabel a gestão de seus meios de produção, o Santo Ofício restituiu a ré ao estado de vulnerabilidade e dependência que a moralidade tridentina reservava às

mulheres. Assim, a Inquisição não só punia a suposta perfídia judaica, como também a ousadia de uma mulher que acumulava riqueza e poder de mando fora dos limites coletivamente dominantes.

Nesse horizonte punitivo, ainda que a sentença inquisitorial e o assento da Mesa se apresentem sob a retórica da clemência e da misericórdia, tais dispositivos inauguram uma nova fase da punição, menos espetacular, porém igualmente incisiva, na qual o controle se desloca do corpo para a palavra e para a memória. A experiência de Isabel da Silva evidencia os limites dessa absolvição: mesmo reconciliada com a Igreja e formalmente reintegrada ao grêmio dos fiéis, a ré permaneceu submetida a mecanismos que regulavam sua circulação discursiva e sua relação com o passado vivido nos cárceres do Santo Ofício. É nesse quadro que o Termo de Segredo imposto a Isabel, imediatamente após os procedimentos finais do julgamento, deve ser compreendido como um prolongamento efetivo da pena para além da sentença.

É nesse ambiente que, lavrado em Lisboa, em julho de 1713, o Termo de Segredo se constitui como um instrumento jurídico de silenciamento sistemático. Por meio dele, Isabel da Silva foi constrangida a assumir, sob juramento solene, a obrigação de ocultar integralmente tudo o que experimentara no interior do aparato inquisitorial. Conforme registra o documento, foi-lhe expressamente ordenado:

[...] que guarde absoluto segredo sobre tudo o que viu e ouviu nestes cárceres, bem como sobre tudo o que, neles, se passou a respeito de seu processo, e que não o revele, nem por palavra nem por escrito, nem por qualquer outro meio que seja, sob pena de ser gravemente castigada [...] ¹³³ (Termo de Segredo de Isabel da Silva de 10 de julho de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

A amplitude dessa cláusula revela que o segredo não incidia apenas sobre o conteúdo da acusação ou sobre terceiros envolvidos, mas sobre a totalidade da vivência inquisitorial, convertendo o silêncio em condição estruturante da pós-pena.

Além disso, essa interdição era reforçada pelo caráter ritual e religioso do juramento, que inscrevia o segredo no campo de uma obrigação moral permanente. O termo explicita que Isabel foi constrangida a jurar sobre os Evangelhos, assumindo o silêncio como dever contínuo, cuja violação implicaria sanção futura, mesmo após o cumprimento formal da pena: “foi-lhe prestado juramento sobre os Santos Evangelhos, sobre os quais pôs a mão, e, sob o encargo desse juramento, lhe foi ordenado [...] que tudo prometeu cumprir, ficando vinculada ao

¹³³ “que tenha / muito segredo em tudo o q vio, & ouviu nestes carceres, & cõ / elle se passou acerca de seu processo, & nem por palavra, nem / escrito o descubra, nem por outra qualquer via que seja, sobpe/na de ser gravemente castigad” (Termo de Segredo de Isabel da Silva de 10 de julho de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

referido juramento, para o qual se lavrou este termo.”¹³⁴ Ainda que o documento não mencione dispositivos explícitos de vigilância material, a ameaça de “grave castigo”¹³⁵ projetava a autoridade do Santo Ofício para além dos muros do cárcere, instaurando uma vigilância difusa e duradoura sobre a fala e a memória da ré.

Nesse cenário de punição prolongada, o regresso de Isabel ao Rio de Janeiro, em 1716, marcou o início de uma nova fase, caracterizada pela convivência com as ruínas de sua própria trajetória. Despojada de suas propriedades originais, instalou-se com os filhos no Engenho do Campinho, em Irajá, cuja ironia trágica reside no fato de pertencer a Agostinho de Paredes¹³⁶ e ter sido igualmente confiscado pelo Santo Ofício, sendo posteriormente arrendado a um cristão-velho, Joaquim de Almeida Soares (GORENSTEIN, 2005, p. 276). Nessas circunstâncias, Isabel passou a viver como arrendatária ou dependente em terras que outrora integravam o cinturão de poder de sua rede familiar, experienciando materialmente os efeitos duradouros do confisco.

Essa vivência pós-reconciliação exemplifica o conceito de *eu mínimo*. De acordo com Lina Gorenstein (2005, p. 275-276), a antiga senhora de engenho dedicava-se agora a instruir filhos e sobrinhos sobre como se “limparem” bem perante a Inquisição, buscando evitar que as novas gerações sofressem a mesma espoliação total que a atingira. Sua tentativa de proteger os sobrinhos Maria e José da Silva do tutor padre Matias Gonçalves¹³⁷, bem como sua insistência para que os jovens se apresentassem voluntariamente ao Tribunal.

É nesse ponto que a agência feminina de Isabel atinge seu grau máximo de radicalidade. Ao perceber sua família novamente ameaçada quando retornara da Metrópole, ela articula uma estratégia extrema: a fabricação deliberada de um “rol de culpas” falso. Temendo que a prisão do sobrinho José da Silva¹³⁸ resultasse na tortura e na ruína definitiva de sua prole, Isabel instrui filhos e sobrinhos a se apresentarem voluntariamente ao comissário do Santo Ofício, confessando crimes inexistentes e denunciando pessoas desconhecidas. A aposta era acionar,

¹³⁴ “lhe foy dado juramento dos santos Evangelhos, em / que poz a mão, & sobcargó d'elle lhe foy mandado [...] que tudo ell prometteo cu/prir, & sobcargó do dito juramento, de que se fez este termo” (Termo de Segredo de Isabel da Silva de 10 de julho de 1713, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

¹³⁵ “[...] sobpe/na de ser gravemente castigad [...]” (Idem).

¹³⁶ Agostinho de Paredes é irmão de Manuel de Paredes da Silva, marido de Catarina Marques e, portanto, cunhado de Isabel da Silva. Nota-se que ambos (Agostinho e Manuel) são filhos do patriarca Rodrigo Mendes de Paredes, consolidando o entrelace entre os clãs Gomes Silva e Paredes no Rio de Janeiro setecentista. GORENSTEIN, 2005, p. 87-88; 274.

¹³⁷ Isabel da Silva assumiu uma postura de proteção ativa em relação aos sobrinhos após a morte de sua irmã, Catarina Marques, ocorrida em 1712 durante o traslado para o Reino. As fontes indicam que o tutor dos jovens, o padre Matias Gonçalves, cura da freguesia de Jacarepaguá, exercia uma influência que Isabel considerava perigosa para o futuro da linhagem. Ibidem, p. 276-277.

¹³⁸ José da Silva, filho de Catarina Marques, foi penitenciado em 1723 após apresentar-se voluntariamente ao Santo Ofício seguindo a estratégia de confissões coordenadas por sua tia Isabel. Cf. GORENSTEIN, 2005, p. 277.

de forma calculada, o regime de misericórdia reservado aos “bons e verdadeiros confidentes” (OLIVEIRA, 2016, p. 118), evitando cárcere prolongado e penas severas.

Diante disso, Isabel mobilizou um capital social preciso para contornar os limites do letramento. Recorreu ao enteado Miguel Antunes para redigir o documento, por possuir “melhor letra”, e confiou à sobrinha alfabetizada, Maria da Silva, a memorização do conteúdo e a coordenação dos depoimentos familiares (CARVALHO, 2020, p. 4-5). A operação revela uma mulher que, embora excluída da escrita, dominava com sofisticação a retórica inquisitorial e a mecânica processual inquisitorial. Isabel compreendia os tempos, os vocabulários e as brechas institucionais do Santo Ofício, atuando como estrategista que buscava instrumentalizar a própria lógica normativa do tribunal.

A própria confissão posterior, por sua vez, explicita o caráter protetivo e consciente dessa ação:

[...] aconselhou seus filhos e sobrinhos para que se apresentassem, sendo que se tinham culpas pertencentes a esta Mesa o que ela não podia saber pela educação que lhes dava, apresentando-se se livrassem da vexação de serem presos e não tendo culpas ficavam vivendo na lei de Cristo Senhor Nosso em que os tinha ensinado (Declarações de Isabel da Silva de 8 de abril de 1726, 2º Processo, Tribunal do Santo Ofício, ANTT 698).

O artifício, contudo, colapsou quando testemunhas externas¹³⁹ denunciaram que os jovens haviam sido instruídos a mentir. Para os inquisidores, tratava-se de um atentado direto à autoridade da Mesa, classificado como “ultraje” ao reto ministério do Santo Ofício. Como indica o quadro de sistematização punitiva (ver Apêndice B), inaugurou-se, então, um segundo ciclo de denúncias contra o clã, iniciado em 1721 e intensificado em 1723, incidindo sobretudo sobre filhos e sobrinhos. Essa defasagem temporal evidencia que os processos inquisitoriais não se encerravam com as sentenças, permanecendo latentes e reativáveis conforme as circunstâncias administrativas e políticas. A coerção, assim, projetava-se sobre a continuidade familiar, atingindo de modo desigual seus membros segundo a posição geracional e a idade.

Nesse desdobramento, outro elemento expressivo diz respeito ao recorte etário dos réus atingidos no segundo ciclo repressivo. Conforme indicam os dados documentais, os filhos e sobrinhos presos a partir de 1723 eram jovens e adolescentes, juridicamente considerados

¹³⁹ Segundo Gorenstein (2005, p. 277), Isabel de Barros Silva teria orientado filhos e sobrinhos quanto ao que deveriam declarar diante da Mesa do Santo Ofício. O tema foi discutido também com o tutor dos sobrinhos, o padre Matias Gonçalves, bem como com o proprietário do engenho onde Isabel residia e um sobrinho deste. Temerosos da ação inquisitorial, todos se apresentaram ao comissário no Rio de Janeiro e relataram ter participado de conversas nas quais Isabel expôs seus planos.

menores segundo os Regimentos inquisitoriais¹⁴⁰. Essa condição, associada à apresentação dita espontânea e à alegação de indução por terceiros, justificava sentenças inicialmente mais “brandas” (LIZ, 2022, p. 47–48).

À luz desses elementos, o Apêndice B demonstra como a menoridade operou, nesse primeiro momento, como dispositivo de atenuação penal, reforçando a expectativa de êxito da estratégia arquitetada por Isabel. Todavia, tal moderação representava um investimento de longo prazo do tribunal, voltado à reeducação e ao controle posterior das linhagens. Nesse sentido, Isabel foi presa novamente em 1724, seguida pela recaptura de seus filhos. O que até então se configurara como processo de reconciliação transformou-se em acusação formal de perjúrio e falsidade, revelando o limite estrutural da agência feminina diante de um tribunal avesso a qualquer manobra sobre seu regime de confissão.

Como desfecho desse recrudescimento, as sentenças finais, proferidas em 1727, foram significativamente mais severas: abjuração em forma, degredo prolongado para o Algarve e, no caso de Isabel, açoite público e extensão da pena do degredo para dez anos (GORENSTEIN, 2005, p. 278). A punição exemplar imposta a uma mulher que ousou tensionar os fundamentos da justiça inquisitorial evidencia que a misericórdia operava como técnica de correção condicionada e reversível. O castigo, desse modo, visava a reinscrever o corpo e a memória da ré em um cenário durável de vigilância, no qual a reincidência confirmava a falha da correção.

Em síntese, ao ser violentamente afastada de seus espaços de atuação e de sua autonomia social, Isabel da Silva não foi apenas expropriada de bens; foi silenciada em suas funções como provedora, mãe, educadora, catequista e “rabi”¹⁴¹ no âmbito doméstico e comunitário. A destituição que marcou sua trajetória entre o Rio de Janeiro e Lisboa operou como estratégia de desagregação de sua autoridade simbólica, atingindo formas de agência que subvertiam as fronteiras normativas impostas às cristãs-novas. Nesse sentido, sua experiência evidencia como o Santo Ofício produzia processos de morte social de mulheres detentoras e transmissoras de saberes, práticas pedagógicas e responsabilidades espirituais. Ainda assim, Isabel da Silva permanece como figura incontornável para a compreensão das resistências cotidianas e dos modos silenciosos de agência feminina que atravessaram a sociedade colonial portuguesa sob

¹⁴⁰ Em 1723, quando o grupo se apresentou, as idades variavam entre 14 e 20 anos. Segundo os Regimentos Inquisitoriais, indivíduos abaixo de 25 anos eram considerados menores e necessitavam de curadores durante o processo. Por isso, no primeiro momento, as sentenças limitaram-se à abjuração (reconhecimento do erro), penas espirituais e instrução na fé, permitindo que respondessem em liberdade ou sob custódia “leve”. LIZ, 2022, p. 48–49.

¹⁴¹ “Lar-escola-sinagoga: as residências incorporavam em seu espaço o tripé da tradição judaica. Espaço multifuncional onde a mulher exerceria conjuntamente as tarefas de provedora, mãe, educadora, catequista e rabi.” Cf. ASSIS, 2002, p. 56.

a vigilância inquisitorial.

3.3.3. *O Caso Isabel no Atlântico: Circulação, Dominação e Poder Imperial*

A trajetória de Isabel da Silva funciona como um nó heurístico privilegiado para apreender as dinâmicas multiescalas do poder no Império Português. Seu processo integra o campo da “história conectada”, conforme Sanjay Subrahmanyam (1995, p. 2), no qual biografias individuais, circuitos imperiais e dispositivos normativos se articulam em planos cruzados. No caso de Isabel, o tribunal operou como vetor de integração imperial, e a circulação de papéis, testemunhos e pessoas entre o Rio de Janeiro e Lisboa materializou a autoridade régia e eclesiástica sobre o espaço ultramarino, inscrevendo a colônia em uma ecologia jurisdicional transatlântica sustentada por práticas administrativas e simbólicas.

Nesse quadro, a arquitetura do Império Português configurava-se como uma rede hierarquizada, cujo vértice decisório se concentrava na Metrópole. O Santo Ofício, conforme analisa Anita Novinsky (1982, p. 68), atuava como um “Estado dentro do Estado”, garantindo que as ramificações periféricas do império, como o Rio de Janeiro, permanecessem sob o controle ortodoxo e fiscal da Metrópole. A transferência compulsória de Isabel para os cárceres de Lisboa, em 1712, performatizou a soberania metropolitana, evidenciando que o “solo ibérico” se prolongava juridicamente pelo Atlântico. A travessia forçada inscreveu o corpo da ré na geografia simbólica do poder, convertendo o deslocamento em instrumento de afirmação da autoridade metropolitana sobre a colônia.

Além disso, essa conexão imperial era modulada por uma “sazonalidade do império”, em que o trânsito de informações, presos e mercadorias dependia das monções e correntes atlânticas, produzindo uma intermitência estrutural do global. A Inquisição buscava compensar essa disritmia por meio de sua malha burocrática de comissários, familiares e notários, constituindo uma vigilância à distância (RUSSELL-WOOD, 2009, p. 49-62). A prisão de Isabel, fundada na fama pública que atravessou o oceano por delações como as de Catarina Soares Brandoa, evidencia que o controle inquisitorial operava em uma topologia capilar de denúncia, registro e punição, integrando Lisboa e o Rio em um mesmo regime de suspeição.

Por outro lado, a dimensão econômica do processo inscreve-se naquilo que Dom Luís Cunha¹⁴² denominou a “mina dos judeus” no Rio de Janeiro setecentista. Com a expansão da

¹⁴² Dom Luís da Cunha, em seu *Testamento Político*, utiliza a metáfora “mina dos judeus” para denunciar a voracidade fiscal da Inquisição no Rio de Janeiro. Ele destaca que o confisco de vultosos patrimônios, como os

economia aurífera nas Minas Gerais, o Rio consolidou-se como entreposto de capitais do Atlântico Sul, atraindo o interesse fiscal da Coroa. Como observa Bruno Feitler (2013, p. 38-42), o confisco dos bens de Isabel integrou-se à economia política do Estado português em crise, operando como mecanismo de redistribuição coercitiva de riqueza. A espoliação produziu uma morte social, despojando a ré de seus marcadores de status (joias, pratarias e escravizados especializados) e neutralizando sua agência como senhora de engenho e gestora de redes de crédito, ao mesmo tempo em que reiterava a dependência colonial.

Ademais, o conceito de “Nação Cristã-Nova”, formulado por Daviken Studnicki-Gizbert (2007, p. 14), permite compreender a densidade relacional do universo social de Isabel. Essa “Nação sobre o Oceano” mobilizava parentesco, endogamia e alianças matrimoniais como estratégias de proteção patrimonial, coesão social e circulação creditícia transatlântica. Essas redes tornavam-se, contudo, alvos privilegiados da genealogia inquisitorial, que transformava a linhagem em dispositivo biopolítico de coerção, convertendo a “mancha de sangue” em marcador de longa duração. A coordenação de silêncios e depoimentos por Isabel após 1716 revela uma agência tática que operava nos interstícios do poder para preservar a continuidade biológica e social da linhagem sob cerco inquisitorial.

Por fim, a cultura cristã-nova manifestava-se como marranidade doméstica, estruturada por práticas rituais no espaço privado. Segundo Lina Gorenstein (2005, p. 274) e Ângelo Assis (2002, p. 56), o papel de Isabel como “mãe cristã-nova” e guardiã da memória religiosa no “lar-escola-sinagoga” evidencia como as mulheres constituíam eixos centrais de transmissão da fé proibida. Práticas como a guarda do sábado e a recitação do Pai Nosso sem o nome de Jesus configuravam uma ortopraxia de resistência, permitindo a convivência formal com o catolicismo sem adesão plena ao seu núcleo dogmático. Essa cultura era intrinsecamente atlântica, alimentada por calendários e saberes circulantes, e sua repressão visava a uma forma de vida conectada que tensionava a unidade político-religiosa do Império.

engenhos de açúcar, arruinava o comércio colonial, motivando a proibição régia dessas apreensões em 1728. FEITLER, 2013, p. 42.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação investigou como a atuação da Inquisição portuguesa no Rio de Janeiro colonial se articulou à perseguição de mulheres cristãs-novas, tomando como eixo analítico o processo de Isabel da Silva, instaurado em 1712. A partir desse caso, buscou-se compreender de que modo o Santo Ofício mobilizou mecanismos de vigilância, coerção e repressão religiosa no contexto colonial fluminense, especialmente no interior das sociabilidades domésticas femininas. A análise concentrou-se nas relações entre restrição da liberdade religiosa, controle moral, construções de gênero e possibilidades situadas de ação, negociação e sobrevivência diante da coerção inquisitorial.

Nesse sentido, a análise desenvolvida ao longo deste trabalho demonstrou que a repressão inquisitorial às mulheres cristãs-novas se organizava a partir de um conjunto difuso de indícios morais, rumores, vínculos familiares e expectativas normativas de conduta religiosa. O processo de Isabel da Silva revela que a acusação de judaísmo era frequentemente construída por meio da administração da suspeita, sustentada pela fama pública, pela genealogia e pela vigilância cotidiana exercida no âmbito das relações sociais locais. Assim, práticas domésticas, hábitos alimentares, gestos de luto, formas de sociabilidade e a própria circulação da palavra no interior das casas tornavam-se elementos suscetíveis de enquadramento como indícios de heresia.

A partir dessa constatação, o estudo evidenciou que a Inquisição operava como mecanismo institucional de controle moral e social orientado pela produção e manutenção de um estado contínuo de suspeição. O segredo processual, a centralidade das testemunhas e a ausência de transparência quanto às acusações funcionavam como instrumentos decisivos de coerção moral e processual, conduzindo as rés ao autoexame compulsório, à confissão estratégica e, em diversas ocasiões, à delação de parentes e conhecidos. Tal dinâmica contribuía para o enfraquecimento das redes de solidariedade e para a incorporação da vigilância inquisitorial no cotidiano colonial.

Sob essa perspectiva, o caso de Isabel da Silva permite compreender de forma particularmente clara a articulação entre gênero, linhagem e repressão religiosa. As mulheres cristãs-novas eram submetidas a um escrutínio intensificado que recaía sobre suas crenças, sua condição feminina e sua inserção nas estruturas familiares. A genealogia operava como marcador hereditário de desvio, projetando a suspeita sobre o corpo feminino e convertendo a ascendência cristã-nova em estigma transmissível. Nessa configuração, o espaço doméstico era concebido pelo Santo Ofício como território estratégico de vigilância, na qual as mulheres

desempenhavam papel central tanto na preservação de práticas interpretadas pelo Santo Ofício como dissidentes quanto na manutenção da memória familiar.

Avançando na articulação entre escalas, ao relacionar a trajetória individual de Isabel da Silva com o funcionamento mais amplo do sistema inquisitorial, esta dissertação demonstrou que seu processo constitui um caso situado, capaz de iluminar o funcionamento do poder inquisitorial em todo o Império português setecentista. A atuação do Tribunal do Santo Ofício, mesmo na ausência de um tribunal fixo, manifestava-se por meio de redes locais de delação, agentes eclesiásticos, autoridades civis e leigos, revelando a capilaridade de um poder que articulava práticas locais a dinâmicas atlânticas mais amplas. Nesse arranjo, o controle religioso, a disciplina moral e os efeitos patrimoniais da repressão apareciam profundamente entrelaçados.

Paralelamente, a investigação evidenciou que, apesar da assimetria de forças imposta pelo aparato inquisitorial, as mulheres cristãs-novas mobilizavam formas situadas de ação, negociação e sobrevivência. O silêncio seletivo, a dissimulação, a negociação narrativa nos interrogatórios e a preservação de práticas culturais no cotidiano configuravam estratégias marcadas pela sutileza e pela fragmentação. Em contextos de intensa coerção, observam-se formas limitadas de autoapresentação e autopreservação diante da violência simbólica e material exercida pelo Santo Ofício. Nesse contexto, o espaço doméstico assumia centralidade como lugar de transmissão de saberes, afetos e memórias, tensionando, de forma velada, as tentativas de erradicação da dissidência religiosa.

Do ponto de vista historiográfico, esta dissertação contribui para os estudos sobre a Inquisição no Brasil ao deslocar o foco analítico dos grandes centros e das figuras masculinas de maior visibilidade para a experiência de uma mulher cristã-nova no Rio de Janeiro do século XVIII. Ao tratar o processo inquisitorial como artefato jurídico-discursivo, o trabalho evidencia os modos pelos quais o Santo Ofício produziu regimes de infâmia e regulou comportamentos no mundo colonial português. A incorporação do gênero como categoria analítica, articulada à Micro-História, à cultura jurídica e à história do poder, permite uma compreensão mais refinada das dinâmicas repressivas e dos mecanismos de controle social no contexto atlântico. A análise da circulação atlântica de práticas inquisitoriais e de dispositivos de vigilância no interior do Império Português permitiu compreender a amplitude imperial das dinâmicas de controle moral e jurídico, evidenciando como práticas e saberes repressivos foram compartilhados, adaptados e reiterados em diferentes espaços do império.

Contudo, as limitações desta pesquisa decorrem, sobretudo, da natureza das fontes disponíveis. Produzidos integralmente no interior do aparato inquisitorial, os documentos

analisados impõem mediações severas à apreensão da experiência subjetiva de Isabel da Silva, cuja voz chega filtrada pela lógica do interrogatório, do juramento e da coerção. Ademais, a dependência de um único processo restringe as possibilidades de generalização, ainda que tenha possibilitado uma análise aprofundada das práticas, discursos e estratégias mobilizadas pelo Santo Ofício no contexto estudado. Esses limites evidenciam os silêncios, as assimetrias e as formas de produção da verdade constitutivas do próprio arquivo inquisitorial.

As reflexões desenvolvidas ao longo desta dissertação abrem possibilidades significativas para investigações futuras. Estudos comparativos que confrontem o processo de Isabel da Silva com outros casos de acusação por judaísmo no Rio de Janeiro e em diferentes regiões da América portuguesa podem aprofundar a compreensão tanto das continuidades estruturais quanto das especificidades locais na atuação da justiça inquisitorial, especialmente no que se refere às formas de vigilância, denúncia, confisco e disciplinamento moral. Do mesmo modo, pesquisas voltadas ao exame mais detido das testemunhas, das contraditas, das redes de sociabilidade feminina e das relações de vizinhança podem ampliar o debate sobre gênero, religiosidade e repressão, evidenciando como vínculos cotidianos, reputações compartilhadas e conflitos interpessoais influenciaram a produção inquisitorial da culpa e da suspeição.

Também se mostra promissora a ampliação da investigação sobre os circuitos familiares cristãos-novos, considerando não apenas Isabel, mas o conjunto de indivíduos vinculados à sua rede parental. Nesse horizonte, a existência de um segundo processo envolvendo Isabel da Silva, bem como a ampla dispersão de sua família, reiteradamente alcançada pela repressão inquisitorial, revela o potencial para o desenvolvimento de uma pesquisa doutoral centrada na constituição de genealogias persecutórias no interior do Império português. Um estudo dessa natureza permitiria investigar de maneira mais aprofundada como parentesco, fama pública, reputação moral e herança étnico-religiosa foram convertidos em critérios estruturantes da ação do Santo Ofício, iluminando, em perspectiva de longa duração, os efeitos sociais da perseguição inquisitorial sobre famílias cristãs-novas.

Além disso, tal abordagem possibilitaria examinar com maior precisão as estratégias matrimoniais, os rearranjos patrimoniais, as formas de mobilidade social e os mecanismos de proteção acionados por essas famílias diante da vigilância constante, contribuindo para uma compreensão mais ampla das interações entre gênero, linhagem, religiosidade e poder no mundo colonial luso-americano.

Por fim, este estudo buscou compreender como o Santo Ofício produziu sentidos, medos e identidades no cotidiano colonial. O processo de Isabel da Silva demonstra que a Inquisição operava por meio da gestão da suspeita e da produção da infâmia, inscrevendo nos corpos e nas

trajetórias das mulheres cristãs-novas marcas duradouras de vigilância e exclusão. Ao lançar luz sobre essas experiências, dissertação reafirma a centralidade das experiências femininas para a compreensão das relações entre poder, cultura e religião no Brasil colonial, evidenciando a persistência de gestos, memórias e formas de resistência que tensionam a história oficial do controle inquisitorial.

Apêndice A - Etapas do Processo Inquisitorial Português

Fase do Processo	Etapa	Descrição
Fase Preliminar	Editais de Fé	Publicação/encaminhamento aos distritos do Reino, com apresentação da autoridade inquisitorial, elenco de crimes contra a fé (judaísmo, islamismo, luteranismo, blasfêmia, feitiçaria, sodomia) e prazos processuais. Convocação à denúncia sob pena de excomunhão maior. Caráter panfletário e estigmatizante (p. 38-40).
	Delações	"Dever de delatar" imposto aos súditos. Motivações variadas (intrigas, poder, economia, revanchismo). Rito formal com juramento de segredo, qualificação do delator e denunciado, indicação de local/data do fato e blocos de perguntas sobre o conhecimento e motivações da denúncia (p. 41-42).
	Prova Testemunhal	Inquirição de testemunhas citadas, sem menção dos nomes dos envolvidos para garantir sigilo. Avaliação enviesada da credibilidade (cristãos-velhos presumidos "de crédito", cristãos-novos não). Presunção de que cristãos-novos escondiam práticas e delatavam por medo (p. 42-43).
Fase de Instrução	Prisão	Mandado de prisão emitido após requerimento do promotor, com entrega do réu aos cárceres e lavratura do termo de entrega. Em caso de indeferimento, o promotor poderia apelar junto ao Conselho Geral (p. 44-45).
	Admoestações	Séries de sessões para buscar a confissão: 1ª Admoestação (verificação do tratamento, alerta sobre "graça" e "caminho certo" para misericórdia); Confeção do Inventário; Confissão Voluntária (durante o cárcere, incentivada com promessa de clemência); Sessão de Genealogia (inquirição sobre ascendência para verificar parentesco com condenados); Sessão <i>in genere</i> (para réus de "seita", sobre afastamento da fé); Sessão <i>in specie</i> (para réus negativos, admoestados sobre suas culpas sem detalhes identificadores de testemunhas) (p. 45-49).
	Libelo da Justiça	Leitura das acusações pelo promotor, caso o réu não confessasse satisfatoriamente (p. 50).
	Defesa	Nomeação de procurador para o réu, que jurava fidelidade à causa. Sem acesso ao processo, o procurador apresentava as contraditas e réplicas ao Tribunal. Nomear testemunhas para contraditas era o meio de o réu provar-se inocente em algum artigo da prova de justiça. (p. 50-52).
	Prova da Justiça	Publicação dos "ditos das testemunhas", equivalente à prova da justiça contra o réu, sem revelar nomes ou circunstâncias que pudessem identificar os delatores (p. 51-52).

Fase de Julgamento e Punição	Voto dos Ministros	Despacho final. Reunião da mesa com inquisidores, ordinário e deputados para leitura do processo e votação do acórdão. Decisão por maioria de votos (p. 52-53).
	Assento do Tormento	Documento elaborado se o réu fosse sentenciado a tormento, definindo sua execução a arbítrio dos inquisidores e juízo médico. Precedido por admoestação formal (p. 53).
	Aplicação da Tortura	Métodos como a "polé" (suspensão com pesos) e o "potro" (estiramento em cama) aplicado ao réu despido. Notário fazia protesto transferindo a culpa do dano para o réu. Confissão pós-tortura ratificada 24h depois (p. 53-54).
	Auto de Fé	Culminação pública do processo, com grande pompa e presença de autoridades. Espetáculo de massa para reafirmar a ortodoxia e advertir a população. Leitura pública da sentença em alto e bom tom, detalhando crimes e punições. Destino dos condenados (reconciliados ou "relaxados" ao braço secular). (p. 54).

Fonte: Elaboração pelo Autor (2026) com base em JARDILINO, José Rubens Lima; FERREIRA, Mário Gomes. Inquisição no Brasil: modus operandi dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa nos processos envolvendo à colônia (1640-1739). *Historia y Memoria*, Tunja, n. 25, 2022, p. 39-54.

Apêndice B – Dinâmica repressiva inquisitorial no clã de Isabel da Silva: parentesco, prisões e sentenças

Processo (nº)	Membro do Clã	Data da Prisão ou Apresentação	Data do Auto de Fé	Sentença/Observação
698	Isabel da Silva	11/10/1712 (27 anos)	09/07/1713	Abjuração em forma com confisco, cárcere e hábito penitencial a arbítrio, penas espirituais. Posteriormente, açoitada e degredada por dez anos para o Algarve (sentença final em 18/05/1727).
–	Bento de Lucena (1º matrimônio)	–	1713	Penitenciado em auto de fé. Falecido antes da primeira prisão de Isabel (1712).
7547	José Gomes da Silva (pai)	14/07/1666 (19 anos)	1667	Reconciliado pelo Santo Ofício. Posteriormente fugitivo com os franceses em 1711; julgado à revelia e relaxado em estátua com confisco no auto de fé de 14/10/1714.

–	Maria de Barros (mãe)	–	–	Falecida antes da prisão de Isabel. Antecedente familiar de repressão inquisitorial: sua mãe, Inês Ayres, morreu nos cárceres do Santo Ofício.
–	Diogo de Montarroyo de Lucena (sogro)	–	–	Falecido antes da repressão inquisitorial direta.
10167	Esperança de Azeredo Coutinho (sogra)	11/10/1712 (50 anos)	09/07/1713	Abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, penas espirituais.
11498	Catarina Marques (irmã)	11/03/1709 (32 anos)	27/10/1765	Morte em trânsito inquisitorial em 1712, a caminho de Lisboa. Processo concluído postumamente em 1765 para regularização canônica.
3592	Francisco Gomes da Silva (irmão)	-20/04/1704	22/03/1705	Preso pelo Santo Ofício. Libertado dos cárceres em 07/05/1705, com retirada do hábito penitencial.
5339	Belquior Gomes da Silva (irmão)	10/10/1712 (23 anos)	09/07/1713	Abjuração em forma, cárcere e hábito penitencial perpétuo, penas espirituais.
–	Tereza Gomes (irmã)	Mandado de prisão c. 1713	–	Suspeita de morte anterior à prisão. Sequestro de bens decretado pelo Santo Ofício.
8752	André de Barros (irmão)	–	14/10/1714	Fugitivo com o pai em 1711. Julgado à revelia e excomungado, relaxado em estátua com confisco.
9124	Diogo da Silva Montarroyo (filho)	07/04/1723 (20 anos)	06/09/1723	Abjuração em forma, penas espirituais. Posteriormente degredado por cinco anos para o Algarve (sentença final em 27/03/1727).

9129	Esperança de Azeredo (filha)	16/03/1723 (17 anos)	06/12/1723	Abjuração em forma, penas espirituais. Posteriormente degredada por quatro anos para o Algarve (sentença final em 27/05/1727).
11399	Sebastião de Lucena (filho)	12/04/1723 (16 anos)	06/09/1723	Abjuração em forma, penas espirituais. Posteriormente degredado por cinco anos para o Algarve (sentença final em 27/04/1727).
8251	Maria da Silva (filha)	20/05/1723 (14 anos)	05/10/1723	Abjuração em forma, instrução na fé. Posteriormente acusada de perjúrio e degredada por cinco anos para o Algarve (sentença final em 27/03/1727).
4906	Luís de Paredes (sobrinho)	13/03/1723	18/10/1723	Confisco de todos os bens, penitências espirituais (sentença final em 27/05/1727).
265	José Gomes de Paredes (sobrinho)	20/08/1721 (22 anos)	10/10/1723	Abjuração em forma com confisco de bens, cárcere e hábito perpétuo, penas espirituais.
8253	Maria da Silva (sobrinha)	08/05/1723 (23 anos)	05/10/1723	Abjuração em forma, instrução na fé católica, penitências espirituais. Posteriormente degredada por cinco anos para o Algarve (sentença final em 27/03/1727).
8257	Manuel de Paredes (sobrinho)	14/01/1721 (18 anos)	05/10/1723	Abjuração em forma, instrução na fé católica, penitências espirituais. Posteriormente degredado por cinco anos para o Algarve e penas espirituais (sentença final em 27/03/1727)
—	Ana de Paredes (sobrinha)	—	—	Suspeita de morte anterior à repressão inquisitorial direta.

9478	Inês da Silva (sobrinha)	17/04/1723 (20 anos)	05/10/1723	Abjuração em forma, instrução na fé, penas espirituais. Posteriormente degredada por cinco anos para o Algarve e penas espirituais (sentença final em [s.d.]/03/1727).
------	-----------------------------	-------------------------	------------	--

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), DINES (1992), GORENSTEIN (2005) e NOVINSKY (2009).

Apêndice C - Estrutura confessional inquisitorial no entorno de Isabel da Silva: parentesco, denúncias e gestão do risco

Nome	Parentesco de Isabel da Silva	O que fazia / condição	Situação inquisitorial
Bento de Luçena	Marido	Senhor de engenho	Falecido
Joseph Gomes Silva	Pai	Mercador, senhor de engenho	Preso
Maria de Barros	Mãe	—	Não consta
Isabel de Paredes	Madrasta	—	Preso
Francisco Gomes Silva	Irmão	Mercador	Preso
André de Barros	Irmão	Homem de negócio	Preso
Maria de Barros	Irmã	—	Preso
Antonia Gomes	Meia-irmã	—	Não consta
Luís Fernandes Crato	Meio-irmão	Estudante de gramática	Não consta
Ignes Aires	Avó materna	—	Preso
André de Barros	Avô materno	—	Falecido
Pedro Mendes Henriques	Tio paterno	Senhor de engenho	Preso
Joanna de Barros	Tia	—	Preso
Anna de Barros	Tia	—	Preso
Guimar de Paredes	Tia segunda	Senhora de engenho	Preso

Izabel Correia	Tia segunda	—	Presa
Josepha da Silva	Tia segunda	—	Presa
Anna Henriques	Tia segunda	—	Presa
D. Esperança de Azeredo	Sogra	—	Presa
Diogo de Monte Arroyo	Sogro	Senhor de engenho	Falecido
Brites de Luçena	Cunhada	—	Presa
Luís Alves Monte Arroyo	Cunhado	Sem ofício	Preso
Francisco de Lucena	Cunhado	Tratante nas minas	Preso
Manoel de Mello de Castro	Cunhado por afinidade	Sargento-mor, engenheiro	Não consta
Catherina Marques	Irmã	Viúva, senhora de engenho	Presa (morreu no mar)
Rodrigo Coelho	Primo	Lavrador de farinha	Preso
Izabel de Barros	Prima	—	Presa
Antonio de Barros	Primo	Estudante em Coimbra	Não consta
João Gomes	Primo	Tratante	Preso
Ignacio Gomes	Primo	Soldado infante	Preso
Cordula Gomes	Prima	—	Presa
Duarte de Seixas	Primo	Senhor de engenho	Não consta

Beatriz Henriques	Prima	Viúva, senhora de engenho	Não consta
Manoel Nunes Vizeu	Conhecido	Lavrador de farinha	Preso
Catherina Rodrigues	Conhecida	—	Presa
Damião Rodrigues Moeda	Conhecido	Advogado	Preso
Anna Rodrigues	Conhecida	—	Presa
João Nunes Vizeu	Conhecido	Médico	Preso
Izabel Gomes	Conhecida	—	Presa
Aires de Miranda	Conhecido	Lavrador de açúcar	Não consta
Guilherme Gomes de Miranda	Conhecido	Estudante	Preso
João Alves Figueiro	Conhecido	Advogado	Preso
Leonor Gomes	Conhecida	—	Presa
Agostinho Lopes Flores	Conhecido	Contratador	Preso
Brites Soares	Conhecida	—	Presa
Francisco de Siqueira	Conhecido	Médico	Preso
João Mendes da Silva	Tio segundo	Advogado	Preso
Luís Mendes da Silva	Tio segundo	Capitão de ordenança	Preso

Bernardo Mendes da Silva	Tio segundo	Sem ofício	Preso
Miguel de Castro Lara	Conhecido	Advogado	Preso
Diogo Cardoso Coutinho	Conhecido	Médico	Preso
Sebastião de Lucena	Conhecido	Advogado	Não consta
Branca Coutinho	Conhecida	—	Preso
Thereza Gomes	Meia-irmã	—	Não presa
Clara de Azevedo	Conhecida	—	Preso
Felix Correa de Bragança	Conhecido	Senhor de engenho	Preso
Alexandre Pereira	Conhecido	Senhor de engenho	Preso
Manoel Coutinho	Conhecido	Sem ofício	Preso
Luiz Vieira de Mendonça	Conhecido	Lavrador de cana	Não consta
Manoel Lopes de Moraes	Conhecido	Estudante em Coimbra	Não consta

Fonte: Elaboração do Autor (2026) com base na Confissão do processo nº. 698 (Isabel da Silva).

REFERÊNCIAS

- A Perra Perdigueira. *O Dia*, Rio de Janeiro, 12 maio 2013. Disponível em: <<https://www.pressreader.com/brazil/o-dia/20130512/282578785558135>>. Acesso em: 14 ago. 2025.
- ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. O agir moral e a construção de gênero: contribuições à História da Teologia e da Moral no Brasil. *ESPAÇOS*, v. 6, n. 2, Instituto Teológico São Paulo, p. 123-139, 1998.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. As duas mortas do Brasil: Inquisição e heresia judaizante no Brasil – séculos XVI-XVIII. In: JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA, 14., 2013, Mendoza. *Anais [...]*. Mendoza: Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 2013.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 47-66, 2002.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabeias da colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Fapemig, 2011. 406 p.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. Um “rabi” escatológico na Nova Lusitânia: sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista - o caso João Nunes. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1998.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Christãos Novos Portugueses*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1921.
- BAHIA, Fernando Cesar. A repressão judiciária da “heresia”: o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e sua atuação no Brasil colônia. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Departamento de Ciências Sociais e Letras, Universidade de Taubaté, Taubaté, 2019.
- BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001. 331 p.
- BARBOSA, Isadora Regina Celso. Representações das mulheres cristãs-novas na historiografia de Anita Novinsky (1978-2007). 2022. 76 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Passo Fundo, 2022.
- BELLINI, Lígia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. 101 p.
- BENNASSAR, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Tradução de Javier Alfaya. 2. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BEZERRA, Thiago Gomes. Inquisição e poder: um comissário do Santo Ofício na “Amazônia” portuguesa (1745-1763). 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

BICALHO, Maria Fernanda. O Rio de Janeiro no século XVIII: a transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa. *Urbana*, Campinas, v. 1, n. 1, 2013.

BOXER, C. R. *O império colonial português (1415-1825)*. Tradução de Inês Silva Duarte. Lisboa: Edições 70, 1969.

BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

CALAINHO, Daniela. Morrer nos cárceres do Santo Ofício. *Revista M.*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 346-361, jul./dez. 2021.

CALAINHO, Daniela. O Brasil e o Tribunal do Santo Ofício português: réus, cartas e agentes em circulação no mundo atlântico. *Tempo*, Niterói, v. 28, n. 2, p. 225-244, 2022.

CARVALHO, Filipe Nunes de. *A propósito do desencadear da repressão aos cristãos-novos do Rio de Janeiro no século XVIII: os depoimentos de Catarina Soares Brandoa na Inquisição de Lisboa*. Estudo incluído em tese de doutoramento não discutida, 2019. Disponível em: Academia.edu. Acesso em: 21 jan. 2026.

CARVALHO, Filipe Nunes de. *Alguns casos de réus cristãos-novos moradores no Rio de Janeiro do século XVIII condenados duas vezes pela Inquisição (Isabel da Silva, Mateus de Moura Fogaça, Pedro Mendes Henriques e Catarina Marques)*. Estudo incluído em tese de doutoramento não discutida, 2020. Disponível em: Academia.edu. Acesso em: 21 jan. 2026.

CARVALHO, Salo de. Da desconstrução do modelo jurídico inquisitorial. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Fundamentos de história do direito*. 3. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. cap. 10, p. 201–220.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Páscoa Vieira diante da inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 276 p.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. 316 p.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800 – uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 696 p.

DINES, Alberto. *Vínculos do fogo: Antônio José da Silva, o Judeu, e outras histórias da Inquisição em Portugal e no Brasil*. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2019. 158 p.

FEITLER, Bruno. “A ação da inquisição no Brasil: uma tentativa de análise” in: FURTADO, Júnia Ferreira; RESENDE, Maria Leônia Chaves de (Org.). *Travessias Inquisitoriais das Minas Gerais aos cárceres do Santo Ofício: diálogos e trânsitos religiosos no império luso-brasileiro (sécs. XVI-XVIII)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

FEITLER, Bruno. Inquisição no Brasil: sua excelência, o caçador de hereges. *História Viva*, São Paulo, p. 66-71, 2010.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste, 1640-1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

FEITLER, Bruno. “Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil”, in: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LAGE, Lana (orgs.). *A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias e estudos de caso*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, p. 85–110.

FERNANDES, Neusa. *A Inquisição no Rio de Janeiro* [recurso eletrônico]. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024. 217 p.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira; SIQUEIRA, Sonia A. *Segunda visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador licenciado Marcos Teixeira (Livro das confissões e ratifica es da Bahia: 1618–1620)*. Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, São Paulo, tomo XVII, p. 83–526, 1963.

FREIRE, Mariza; SOBRINHO, Vilma. A figura feminina no contexto da Inquisi o. *Educa o*, v. 1, n. 1, p. 53-58, jan./jun. 2006.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da província de Santa Cruz*. São Paulo: [s. n.], 1954.

GINZBURG, Carlos. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implica es. In: *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989, p. 203-214.

GINZBURG, Carlos. *História Noturna: decifrando o Sab *. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

GINZBURG, Carlos. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005. 467 p.

GORENSTEIN, Lina. A Inquisição e as hereges coloniais: cristãs-novas e feiticeiras. *Letras & Letras*, Uberlândia, v. 40, n. único, p. 1–23, 2024.

GORENSTEIN, Lina. Cristãos-novos, identidade e Inquisição (Rio de Janeiro, século XVIII). *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, [S.l.], v. 4, n. 1, p. 40–49, jan./jun. 2012. Revista eletrônica.

GORENSTEIN, Lina. *Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995. 220 p. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 39, Série publicação científica).

GORENSTEIN, Lina. Judaizantes queimados: Rio de Janeiro setecentista. *Revista M*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 331-345, jul./dez. 2021.

GORENSTEIN, Lina. O criptojudaísmo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*, São Paulo, n. 37, p. 115–138, dez. 2008.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Costelas de Adão: a desacreditação dos depoimentos femininos na Inquisição portuguesa. *Mátria Digital*, n. 5, p. 221-247, 2018.

HERSZIG, Tamar. Flies, Heretics, and the Gendering of Witchcraft. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, v. 5, n. 1, p. 51-80, 2010.

JARDILINO, José Rubens Lima; FERREIRA, Mário Gomes. Inquisição no Brasil: modus operandi dos inquisidores do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa nos processos envolvendo à colônia (1640-1739). *Historia y Memoria*, Tunja, n. 25, p. 21–61, 2022.

LASCH, Christopher. *O mínimo eu – sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Trad. de Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LIZ, Isa Maria. As mulheres nas visitas do Santo Ofício ao Brasil (1591-1769). 2022. 265 f. Tese (Mestrado em História) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2022.

LOURENÇO, Eduardo. Da Inquisição como realidade recalçada. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (coord.). *Inquisição: Atas do I Congresso Luso-Brasileiro*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII: Universitária Editora, 1990. v. 3. p. 1463-1474.

LUSTOSA, Fernanda Mayer. *Raízes judaicas na Paraíba colonial (séculos XVI-XVIII)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Departamento de História Social.

- MARCOCCI, Giuseppe. A fé de um império: a Inquisição no mundo português de Quinhentos. *Revista de História*, São Paulo, n. 164, p. 65-100, jan./jun. 2011.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. 1. ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MARQUES, Carlos Henrique Alvarenga Urquiza. Entre santos e marranos: a Inquisição portuguesa como instrumento de perseguição étnica aos cristãos-novos (sécs. XVI–XVIII). 2022. 247 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- MESQUITA, José Carlos Vilhena. Felipa de Sousa, algarvia condenada na Inquisição pelo “pecado nefando da sodomia”. *Revista do Arquivo Municipal de Loulé*, n. 20, 2018, p. 143–150.
- MONTEIRO, Alex Silva. “Conventículo herético”: cristãos-novos, criptojudaísmo e inquisição na Leiria seiscentista. 2011a. 314 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2011.
- MONTEIRO, Alex Silva. Despidas de suas vestes. Torturas e intrigas: o cotidiano das cristãos-novas nos cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Portugal, século XVII. *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 11–34, 2011b.
- MOTT, Luiz Roberto de Barros. *Bahia: inquisição & sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010. 294 p. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/1028>. Acesso em: 21 jun. 2025.
- MOTT, Luiz. Na Casa do Tormento: a tortura de sodomitas na Inquisição portuguesa. In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; FEITLER, Bruno; CALAINHO, Daniela Buono;
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.
- MOTT, Luiz. Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil colonial. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, ano 3, n. 38, p. 1–20, 2005.
- MOTT, Luiz. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus, 1989.
- NAZARIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005. 210 p.
- NEVES, Guilherme Pereira das. Murmuração. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000, p. 417.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. *Projeto História*, São Paulo, v. 10, 1993.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: 1624 - 1654*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 2002. 274 p.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009. 248 p.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: rol dos culpados. Fontes para a História do Brasil (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

NOVINSKY, Anita. O papel da mulher no cripto-judaísmo português. In: COMISSÃO PARA A IGUALDADE E PARA OS DIREITOS DAS MULHERES. *O rosto feminino da expansão portuguesa: Congresso Internacional*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995. p. 549-555.

NOVINSKY, Anita. Prefácio. In: GORENSTEIN, Lina. *Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristãos-novos no Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995. 220 p. (Coleção Biblioteca Carioca; v. 39, Série publicação científica).

OLIVEIRA, Monique Silva de. As mulheres e a prática da Lei de Moisés: Inquisição no Rio de Janeiro (século XVIII). In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 2., 2013, Salvador. *Anais...* Salvador, 2013. p. 1–11.

OLIVEIRA, Monique Silva de. a. 2016. 142 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

PEREIRA, Ana Margarida Santos. *A Inquisição no Brasil: aspectos da sua atuação nas Capitanias do Sul (de meados do século XVI ao início do XVIII)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2006.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1988. 2 v. (Coleção Afrânio Peixoto).

PORTUGAL. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Inquisição de Lisboa, Processo n.º 698*. Réu: Isabel da Silva. 1712-1713. Disponível em: <https://inquisicao.info/view/2300576>. Acesso em: 16 jan. 2026.

PRAXEDES, Vanda Lúcia. De submissas a donas e mandonas: histórias e trajetórias de mulheres viúvas nas duas margens do Atlântico (1750-1880). In: ENCONTRO NACIONAL DE ECONOMIA DA UFMG, 10., 2012, Belo Horizonte. *Anais [...]*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

PRIORE, Mary del. Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 1990. 294 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, São Paulo, 1990.

REGIMENTO do Santo Ofício, 1640. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 157, n. 392, p. 693-883, 1996. Livro I, Tit. XI.

REIS, Marcus Vinícius. Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595). 2018. 360 f. Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

REIS, Marcus Vinicius; CARGNELUTTI, Camila Marchesan. Silenciamentos sobre gênero na historiografia brasileira: Inquisição e feitiçaria na América portuguesa. *Topoi (Rio J.)*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 44, p. 331-349, maio/ago. 2020.

RIBEIRO, Eneida Beraldi. Réus do Brasil: cristãos-novos e crimes além do judaísmo (atuação do Tribunal da Inquisição no século XVI). *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 19, n. 36, p. 1–13, maio 2025.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas, Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Poder eclesiástico e Inquisição no século XVIII luso-brasileiro: agentes, carreiras e mecanismos de promoção social. 2012. 374 f. Tese (Doutorado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Sulcando os mares: um historiador do império português enfrenta a "Atlantic History". *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 17-64, 2009.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas Capitanias do Sul, 1530-1680*. Prefácio de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Pioneira, 1969. 222 p. (Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais).

SALVADOR, José Gonçalves. *Os cristãos-novos: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680)*. São Paulo: Pioneira, 1976.

SARAIVA, Antônio José. *A Inquisição Portuguesa*. Lisboa: Europa-América, 1956 (reeditada em 1969).

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 19 jun. 2025.

- SILVA, Helena Ribeiro da; REIS, Adriana Dantas. Gênero e moralidade na Salvador seiscentista: o caso de Maria Barbosa (1600-1614). In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA, 22., 2019, Feira de Santana. Anais eletrônicos... Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2019.
- SILVA, Ronaldo Manoel. Relaxada em efígie: ritos judiciais do processo inquisitorial da cristã-nova Teresa Gomes (1579-1582). *Recôncavo: Revista de História da UNLABEU*, v. 8, n. 14, p. 99-112, jan./jun. 2018.
- SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. *A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. A Inquisição Portuguesa e os confiscos. *Revista de História*, São Paulo, v. 40, n. 82, p. 323–340, 1970.
- SOUZA, Juliane de Miranda. Abrandar os corações para fugir dos castigos: os feitiços da preta Joana Maria nas malhas inquisitoriais do Grão-Pará (1763-1769). 2025. 36 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2025.
- STUDNICKI-GIZBERT, Daviken. *A Nation upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português, 1500-1700: uma história política e económica*. Lisboa: DIFEL-Difusão Editorial, 1995.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SURIS, Andreia. Curandeiras e bruxas: práticas de feitiçaria e a subversão da ordem social no Estado do Grão-Pará (1763–1769). 2024. 171 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- SZASZ, Thomas. *A fabricação da loucura: um estudo comparativo da Inquisição e do Movimento de Saúde Mental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- VAINFAS, Ronaldo. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: VAINFAS Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama. (Orgs.). *A Inquisição em Xequê: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil* [recurso eletrônico]. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. (e-pub).
- VAINFAS, Ronaldo; MATEUS, Susana Bastos; MATTOS, Yllan de (Orgs.). *A Inquisição portuguesa: 200 anos depois*. 1. ed. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas “Alberto Benveniste” – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2023. cap. 11, p. 179–196.

VENTURA, Maria da Graça A. M. “Sob a memória e o esquecimento: a vida de um mercador português em Lima”, in: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; NEVES, Guilherme Pereira das (orgs.) *Retratos do Império. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*. Niterói/RJ: EdUFF, 2006, p. 117-134.