

Vozes da Inquisição: pregação, antijudaísmo e cultura política nos autos da fé do Santo Ofício português (1605–1673)

Voices of the Inquisition: Preaching, Anti-Judaism, and Political Culture in the Autos-da-Fé of the Portuguese Holy Office (1605–1673)

Leonardo Coutinho Lourenço

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2884-8850>

Universidade Federal Fluminense

Adson Rodrigo Silva Pinheiro

 ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9559-8230>

Universidade Estadual do Ceará / UAB

Resumo: O artigo analisa a parenética inquisitorial em Portugal seiscentista, tomando como eixo os sermões pregados nos autos da fé entre 1605 e 1673, em especial o de frei Luís da Silva em Lisboa, para compreender como o antijudaísmo estruturou o discurso e a legitimidade do Santo Ofício. A partir da leitura de sermões impressos, constituições diocesanas, manuais de pregação e regimentos inquisitoriais, o texto mobiliza referencial da história religiosa e social para situar o pregador no campo eclesiástico e nas disputas por prestígio, controle moral e produção de “imagens coletivas” sobre os desviantes. Mostra-se como o Concílio de Trento redefiniu o lugar da pregação, submetida a rígidas normas episcopais quanto à formação, licenças, conteúdos e modos de dizer, ao mesmo tempo em que ordens religiosas e Inquisição fizeram dos sermões um instrumento de doutrinação em larga escala. Nos autos da fé, esse dispositivo assume forma extrema. O púlpito inquisitorial produz e difunde uma figura monolítica do “judeu”, associada a rebeldia, mentira, perversidade de sangue e conluio contra a fé e o reino, deslocando críticas aos cristãos-novos e ao Tribunal para o terreno da heresia e da luta entre Cristo e Satanás. O estudo demonstra que o antijudaísmo não é mero eco de preconceitos difusos, mas peça central na legitimação da Inquisição, na gestão do medo, na economia simbólica da honra e na naturalização de hierarquias sociais entendidas como imutáveis. Ao “ouvir” a voz dos pregadores, o artigo dialoga com pesquisas recentes sobre as dimensões político-jurídicas e culturais dos impérios ibéricos, evidenciando a íntima articulação entre teologia, governo e produção de ordem social no Portugal e no seu império ultramarino ibérico.

Palavras-chave: Santo Ofício. Antijudaísmo. Sermões. Autos da fé. Império português.

Abstract: The article examines inquisitorial parenesis in seventeenth-century Portugal, taking as its central axis the sermons delivered at the autos-da-fé between 1605 and 1673 — most notably that of Frei Luís da Silva in Lisbon — in order to understand how anti-Judaism structured both the discourse and the legitimacy of the Holy Office. Drawing on printed sermons, diocesan constitutions, preaching manuals, and inquisitorial regulations, the study mobilizes insights from religious and social history to situate the preacher within the ecclesiastical field and within broader struggles over prestige, moral authority, and the production of collective images of social “deviants.” The analysis demonstrates how the Council of Trent redefined the role of preaching, subjecting it to strict episcopal norms regarding training, licensing, content, and rhetorical performance, even as religious orders and



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

the Inquisition transformed sermons into powerful instruments of large-scale indoctrination. At the autos-da-fé, this apparatus assumed its most extreme form: the inquisitorial pulpit produced and disseminated a monolithic figure of the “Jew,” associated with rebellion, mendacity, blood perversity, and conspiracy against the faith and the kingdom, thereby displacing critiques of New Christians and of the Tribunal onto the terrain of heresy and the cosmic struggle between Christ and Satan. The article argues that anti-Judaism was not a mere echo of diffuse prejudices but a central mechanism in legitimizing the Inquisition, managing fear, regulating the symbolic economy of honor, and naturalizing social hierarchies construed as immutable. By “listening” to the voices of the preachers, the study engages with recent scholarship on the political-legal and cultural dimensions of the Iberian empires, highlighting the intimate entanglement of theology, governance, and the production of social order in Portugal and across its early modern Iberian overseas empire.

Keywords: Inquisition. Anti-Judaism. Preaching. Autos-da-fé. Portuguese Empire.

Introdução

Quando o trinitário dom Luís da Silva subiu ao púlpito do auto de fé de Lisboa em 1673 havia ali de enfrentar uma situação inédita em gravidade e repercussão. Escolhido pela mesa distrital para realizar a prédica na cerimônia máxima da Inquisição, frei Luís tinha a incumbência de combater teologicamente as práticas judaicas punidas naquele auto ao mesmo tempo em que, servindo como porta-voz do Tribunal, deveria defender a probidade e correção da forma de proceder dos inquisidores portugueses. O religioso era experimentado no trato com a palavra divina. Em 1641, aos 15 anos, ingressou na ordem da Santíssima Trindade pelo convento da Graça, local no qual recebeu desde logo os conhecimentos que o transformaram em “profundo teólogo e eloquente orador” (Machado, 1752, p. 135).

O escolhido pela mesa distrital tinha intimidade com os trâmites burocráticos e procedimentais que enleavam tanto as relações sociais quanto os modos de estruturar a administração. Filho ilegítimo de Margarida de Noronha e Francisco da Silva, neto de D. Luís da Silva, mordomo-mor da Casa Real, vedor da fazenda e conselheiro de Estado, entre outros títulos, frei Luís fora criado em ambiente de convívio cortesão. Além disso, era irmão pela parte paterna de D. Fernão Telles da Silva, primeiro conde de Villa-Major, regedor das Justiças e mordomo-mor da rainha Dona Luíza de Guzmán (Machado, 1752, p. 136). Pelo seu destaque como religioso exercera as funções de prior de seu convento, provincial da ordem na Província de Portugal, reitor do Colégio que os trinitários mantinham adstrito à universidade de Coimbra, além de bispo titular de Titiopoli *in partibus*¹ (sagrado em 1671) responsável pelos pontificais da Capela Real.

Apesar de sua ilegitimidade, frei Luís cumpria a espécie de *cursus honorum* eclesiástico “exigido” para os pregadores dos autos da fé na segunda metade do século XVII. Sua experiência teológica permitia-o exercitar um modelo de debate altamente desestimulado em outras ocasiões, mas muito apreciado nos púlpitos inquisitoriais pelo que se observa dos exames da parenética dos autos da fé: a teologia controversística ou de controvérsia (Lourenço, 2016, p. 43).

¹ Bispo sufragâneo do arcebispado de Seleucia, patriarcado de Constantinopla. Chama-se bispoado *in partibus infidelium*, pois compreende diocese que está em território sob controle de muçulmanos ou outros infiéis.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

No auto de 10 de dezembro de 1673 em que pregou frei Luís, a intenção dos inquisidores era marcar território contra as acusações de arbítrios na condução dos processos, acusações movidas, sobretudo, pela comunidade de cristãos novos² portugueses tanto residentes em Portugal quanto fixados em Roma e Países Baixos. O teor antijudaico, portanto, era característica fundamental neste sermão em particular, mas que também estava presente em toda a prédica produzida nos púlpitos da Inquisição (Lourenço, 2021, p. 183-184). Àquela altura, as iniciativas de questionamento das irregularidades processuais por parte da comunidade de cristãos-novos eram interpretadas como expressão de um suposto conluio judaico, dirigido simultaneamente contra a cristandade e contra o próprio corpo político do reino de Portugal. Disse o trinitário logo ao abrir o sermão:

Ai dos homens, que por sua vontade quiseram ser miseráveis [...] é grande a desgraça do ofensor, porque é desgraça de um concurso Judaico; é maior a misericórdia do ofendido, porque é misericórdia de Jesus Cristo Deus verdadeiro (Teles, 1674, p. 2).

Nas primeiras linhas do sermão o religioso lançou as bases da argumentação que estruturaram a pregação inquisitorial ao longo do século XVII, a saber, a ideia de que foi pela vontade dos homens, no caso, dos condenados por judaísmo, que houve a miséria de sua condição; por outro lado, conjugada a ela, a noção de que a ação dos judaizantes adviria de um “concurso”, de uma camarilha composta por judeus a fim de desafiar a Igreja, apostasiarem a fé e escarnecerem a Cristo. Do mesmo modo, o pregador ressalta a ideia de que a misericórdia para com aqueles que desviavam da fé era igualmente grande, concedida por Jesus Cristo e dispensada aos homens, nesse caso, pela Inquisição.

O teor antijudaico dos sermões nos autos da fé inscrevia-se numa lógica de organização da função social e educacional que o discurso religioso cumpria naquela sociedade. O ato de pregar vinculava-se a um rol de estratégias de que a Igreja Católica dispunha no intuito de evangelizar as multidões na esteira das reformas promovidas pelo Concílio de Trento (Marques, 2004). Portanto, para que se possa compreender o lugar e as características próprias do sermão nos autos da fé é fundamental entender o sentido da prédica no amplo aspecto dentro da cristandade portuguesa, na reprodução de valores sociais e na construção de identificações comunitárias horizontais.

Do mesmo modo, como veremos a seguir, o agente do discurso, o pregador, precisa ter seu lugar delimitado no conjunto do campo religioso no Portugal seiscentista para que se possa compreender a relação estreita que esses especialistas da palavra divina e o produto de seu trabalho mantinham com as dinâmicas sociais e políticas. Tais caracterizações são fundamentais para diferenciar o que há de comum e o que há de específico nisto que se chama parenética inquisitorial.

Tomando esse episódio e esse debate como ponto de partida, o objetivo geral deste artigo é analisar a parenética inquisitorial em Portugal seiscentista, com ênfase nos sermões pregados nos autos da fé entre 1605 e 1673, a fim de compreender como o antijudaísmo estruturou o discurso, a pedagogia do medo e a legitimação do Santo Ofício. Para isso,

² O termo cristão novo dizia respeito a todos cuja ancestralidade remontava aos judeus batizados a força em 1497 por ordem de D. Manuel. Legalmente naquele dia os judeus “desapareceram” de Portugal e entraram em cena os cristãos novos. Aqueles que sofreram o episódio do batismo forçado foram chamados de “os batizados em pé”.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

mobiliza-se um corpus constituído por sermões impressos, constituições diocesanas, manuais de pregação e regimentos inquisitoriais, articulando aportes da história religiosa, social e política para situar o pregador no interior do campo eclesiástico e das disputas por prestígio, controle moral e produção de “imagens coletivas” dos desviantes.

O artigo organiza-se em três seções, além desta introdução. Na primeira seção, discute-se o lugar da pregação na cristandade portuguesa pós-tridentina, examinando o processo de normatização episcopal, a profissionalização do pregador e a dimensão social e educativa do sermão. Na segunda, analisa-se a especificidade da parenética inquisitorial, com especial atenção ao auto de 1673 e ao uso da teologia de controvérsia nos púlpitos do Santo Ofício. Na terceira seção, investigam-se a função do antijudaísmo, seus mecanismos de ação no sermão e sua articulação com as dinâmicas políticas e sociais do Portugal seiscentista, evidenciando como a “voz” da Inquisição contribuiu para naturalizar hierarquias e distinções socialmente entendidas como imutáveis.

A tarefa de convencer as massas: o pregador e o sermão

Com as reformas promovidas pelo Concílio de Trento, a atenção redobrada dada à evangelização e conversão de fiéis passou a ocupar o centro dos esforços da Igreja. Missionaç o, reforço na formação do clero e atenção ao ministério dos sacramentos foram algumas das medidas que saíram dos decretos conciliares. Na esteira dessas mudanças, a evangeliza o pela palavra, ou seja, pela prega o direta ao povo, foi uma das principais estratégias na reconquista das popula es perdidas para os reformadores protestantes e para manuten o dos territórios sob influência da Igreja Católica.

No bojo dessas reformas, a boa doutrina o dos fiéis passava necessariamente pela boa prega o por parte dos religiosos (Palomo, 2003). A preocupa o girava em torno de um ponto caro tanto aos católicos quanto aos protestantes: a livre interpreta o da Bíblia pelo povo. Assim, a ideia era fazer com que através da prega o houvesse o direcionamento espiritual e interpretativo da mensagem divina, evitando novos cismas e dissidências (Mor n; Andrés-Gallego, 1995).

Ordens religiosas, igrejas locais, grandes dioceses, então, uniram esforços no intuito de formarem clérigos seculares e regulares aptos ao exercício da prega o com qualidade que pudessem dar conta de uma infinidade de vilas, lugares e centros urbanos cujas popula es careciam urgentemente de pasto espiritual. As habilidades requisitadas, porém, não eram poucas. Domínio pleno dos textos sagrados, perfeita fluência em latim, amplitude cultural que permitisse conhecer referências da Antiguidade Clássica, autoridade sobre as técnicas de oratória e eloquência, além de elevadas qualidades físicas e morais (Mor n; Andrés-Gallego, 1995) eram algumas das exigências necessárias para que um clérigo pudesse exercer a arte da prega o (Regimento da Inquisi o, 1630).

Somado com as qualidades que poderiam ser desenvolvidas ou incutidas pelo estudo e bom comportamento, estava têm também aquilo que os mestres chamavam de “graça”, ou seja, o dom divino da palavra que permitiria ao pregador alcançar os cora es dos ouvintes e produzir uma boa mensagem (Mor n; Andrés-Gallego, 1995). O t nuo equilíbrio entre o dom divino e o esforço próprio permeou a a o dos pregadores ao longo do período em tela,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribui o 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

suscitando desconfiança e admiração com base nos resultados pastorais que conseguiam atingir.

Os esforços de incremento moral e intelectual do clero exigiram uma contrapartida da Igreja com objetivo de assegurar o cumprimento das expectativas. Junto com a emergência da pregação houve o fortalecimento da autoridade dos bispos e de suas responsabilidades no que dizia respeito à promoção dos projetos da Reforma Católica e à fiscalização para que as ações seguissem o rumo pretendido (Marques, 2000). A necessidade de um rigoroso monitoramento ensejou a criação de mecanismos episcopais que controlassem não só o ingresso de novos postulantes ao ministério da pregação, como também mantivessem vigilância sobre aqueles que já tinham autorização para pregar.

Desse modo, pulularam nas dioceses lusas as reformas das constituições diocesanas que, entre outros objetivos, instituíam os mecanismos de requisição das licenças de pregação, o controle do número de pregadores, o tempo de validade das autorizações, as qualidades examinadas de cada um, enfim, o estabelecimento de um controle estrito nas mãos dos bispos em caso de matéria tão delicada.

Conforme salienta o historiador português José Pedro Paiva (2009), as constituições episcopais portuguesas adequaram-se rapidamente às exigências de reforma para comportarem o controle sobre a pregação. Se ao redor dos anos 1540 as constituições diocesanas tratavam ainda de forma tímida sobre o tema da pregação, se concentrado mais no controle sobre o clero do que sobre o conteúdo da pregação ou outros aspectos da atividade, foi em 1601, com a publicação das Constituições Sinodais do Bispado de Leiria, que houve uma inflexão.

D. Pedro de Castilho, então bispo de Leiria e que viria a ser Inquisidor Geral, convocou sínodo especial para a reforma das leis do bispado. A constituição diocesana foi a primeira a trazer um título dedicado ao tema da pregação – *“Das qualidades e partes que ham de ter os pregadores, e que ninguém pregue sem nossa licença”* – especificando os requisitos a serem exigidos nos exames de qualificação e determinando as condições para a emissão e controle das licenças.

O movimento do bispo inscrevia-se no bojo das transformações exigidas por Trento, mas estava longe de compor um quadro uniforme no caminho da sistematização das regras no começo do século. Segundo Paiva (2009), algumas outras constituições diocesanas que se destacaram nesse tempo pelo rigor e zelo com que tratavam a questão da pregação foram as dos bispados da Guarda (1621), Braga (1639) e Lisboa (1640).

Junto com as regulamentações vieram também as previsões de punição para os prevaricadores que burlassem as regras ou malversassem as autorizações emitidas pelas mitras. Conforme analisa José Pedro Paiva, as punições previstas nas Constituições promulgadas no começo dos seiscentos ainda eram relativamente brandas, indo de multas pecuniárias até a suspensão da autorização de pregar. Com o avançar do tempo e a consolidação das regras, as punições previstas por Constituições forjadas já nos meados do século XVII tenderam a serem mais rigorosas prevendo excomunhão, prisão, suspensão das ordens ou outras penas a juízo do bispo (Paiva, 2009, p. 26).

No caso de pregadores de Ordens religiosas as restrições eram ainda mais severas, seguindo o princípio de reforma tridentina que transferiu parte das prerrogativas e privilégios das Ordens para a alçada dos bispos. Desse modo, para que os regulares pudessem adquirir



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

a autorização para pregar era necessário, além da autorização do superior da Ordem, uma autorização do bispo da localidade onde atuariam mediante exame das qualidades. Nos mosteiros e conventos de sua Ordem os regulares só poderiam pregar se possuísem os diplomas e anuência episcopal e dos superiores. Além do mais, não poderiam pregar em lugares em que concorressem com pregadores locais ou párocos (Atas do Concílio de Trento, sessão XXIII).

A despeito das dificuldades, foram as Ordens religiosas que forneceram a maior parte dos pregadores à cristandade católica, sobretudo a partir de investimentos massivos na criação e fortalecimento de instituições formadoras. A própria Companhia de Jesus, fundada em 1540 no contexto das medidas da Reforma Católica, fora criada com expresso objetivo de dedicar-se, entre outras coisas, à formação dos clérigos para a pregação. O mesmo pode ser dito da Ordem de São Domingos, os “frades pregadores”, que desde o século XIII tinha na pregação o mote da vida religiosa.

A crescente importância que a pregação adquiriu ao longo do século XVII na cristandade católica e seu papel fulcral na estratégia de evangelização talvez compusessem a força motriz a promover o endurecimento das restrições e a previsão de punições cada vez mais severas. Por outro lado, o rearranjo da estrutura eclesiástica em marcha a partir dos decretos tridentinos significou o estreitamento das possibilidades de ascensão dentro da vida religiosa. Para além de significar uma ferramenta de doutrinação e evangelização, a pregação também se conformou pouco a pouco em um campo das disputas simbólicas por prestígio e proeminência, algo que naquela sociedade poderia valer tanto quanto moeda sonante (Lourenço, 2021, p. 76; 121-134).

Sob a perspectiva pecuniária, a pregação constituía simultaneamente um meio de subsistência para muitos clérigos e um importante item de despesa para as paróquias, que se viam obrigadas a contratar, mediante remuneração, a presença regular de pregadores, sobretudo por ocasião das festas de padroeiros e das principais datas do calendário litúrgico, conforme passaram a exigir os decretos tridentinos e, posteriormente, as constituições diocesanas (Marques, 2000). Tais gastos poderiam representar grande despesa para as paróquias menores e mais afastadas, cujas curas d'alma não detinham conhecimento suficiente para eles mesmos servirem de pregadores. Portanto, os cuidados para que se evitassem disputas entre pregadores e a preocupação com predicantes errantes que atuassem fora das circunscrições permitidas eram medidas justificáveis dentro de ameaças de bancarrota das paróquias e desequilíbrio na economia simbólica da pregação.

Se, por um lado, as disposições intelectuais se revelavam condição *sine qua non* para quem aspirava ao ofício de pregador, por outro, não eram de menor monta as exigências relativas à conduta moral e à aparência corporal. Nos extensos rois de requisitos elencados pelas autoridades episcopais, figurava como absolutamente indispensável uma vida ordenada, imune a queixas públicas e a qualquer espécie de escândalo, tanto no período anterior quanto posterior à concessão da licença de pregar (Marques, 2000). Esperava-se do pregador um comportamento cotidiano discreto e, no exercício da prédica, a contenção de gestos considerados indecorosos ou suscetíveis de provocar escândalo.

Durante o sermão, vedavam-se manifestações ofensivas, ataques desproporcionais a párocos ou a outros membros do clero, assim como se condenavam as cortesias excessivas e demonstrações de subserviência para com autoridades seculares ou eclesiásticas,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

excetuando-se, evidentemente, os bispos, os núncios apostólicos e os legados pontifícios (Lourenço, 2016, p. 64-70). Também o aspecto físico se convertia em critério relevante para a seleção dos candidatos ao púlpito. Constituições diocesanas e manuais de pregação eram taxativos ao prescreverem compostura e presença adequada. Desaconselhava-se que ocupassem a cátedra sagrada indivíduos cuja feição fosse considerada demasiadamente desagradável, que exibissem deformidades visíveis ou qualquer condição capaz de inspirar repulsa (Marques, 2000, p. 124).

Não se recomendava que fossem excessivamente idosos, a ponto de lhes faltar a voz, nem desprovidos de dentes, o que dificultaria “o bem dizer de todas as letras e palavras”; tampouco deveriam ser jovens em demasia, sem vigor suficiente para projetar a voz com firmeza (Morán; Andrés-Gallego, 1995). A higiene pessoal era igualmente sublinhada, aparecendo nas instruções que determinavam que o pregador se apresentasse sempre bem trajado, penteado e limpo, de modo a não comprometer, por seu aspecto, a dignidade da mensagem que proclamava.

Esse conjunto de prescrições revela que o controle sobre o pregador ultrapassava o domínio doutrinal, pois tratava-se de disciplinar corpo, voz e gestos como partes constitutivas da eficácia simbólica da pregação. Ao proibir insultos, ataques desmedidos ou gestualidades escandalosas, e ao censurar salamaleques e reverências excessivas, as normas buscavam produzir um equilíbrio entre autoridade e moderação, em que o pregador devia se afirmar como figura dotada de poder espiritual, mas sem parecer turbulento, violento ou servil. O púlpito não era apenas lugar de enunciação de conteúdos, mas dispositivo que formatava uma performance regulada, em que a posição do orador espelhava e reforçava hierarquias e a ordem social.

A distinção entre quem podia ou não subir à cátedra sagrada operava como dispositivo de exclusão e de hierarquização interna ao clero. Corpos marcados pela velhice ostensiva, pela deficiência, pela “feiura” ou por sinais visíveis de precariedade material eram considerados inadequados para representar a ortodoxia, porque não correspondiam ao modelo de dignidade e compostura associado à Igreja. As constituições diocesanas e os manuais de pregação deixam entrever uma pedagogia das aparências, na qual se naturalizava a associação entre beleza, decoro, limpeza e verdade religiosa. Ao estabelecer quem tinha corpo e voz legítimos para falar em nome da fé, esses textos consolidavam um ideal de clérigo não apenas moral e intelectual, mas também estético e sensorial, ancorado numa sensibilidade barroca em torno do ver, ouvir e sentir o sagrado.

A autoridade da palavra sagrada não se sustentava somente no conteúdo teológico do sermão, mas na capacidade de o pregador encarnar, com porte, gestos e timbre de voz, uma imagem reconhecida de dignidade e “boa ordem” cristã aos olhos de muitos fiéis. Ainda assim, certos casos concretos tensionavam esse modelo normativo. Uma das exceções mais notórias é a figura do dominicano frei Luís de Granada. Celebrado por inteligência aguda, cultura espiritual e domínio da palavra, o frade granadino manteve prestígio como pregador mesmo quando seu corpo já não correspondia aos padrões prescritos. Nas últimas pregações que proferiu diante de Filipe II, a caminho de Lisboa para ser coroado rei de Portugal, o monarca registrou em carta sua surpresa ao encontrá-lo “bastante velho e desdentado”, embora ainda dotado de vigor para pregar (Lourenço, 2016).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

O episódio revela a força do carisma intelectual e espiritual capaz de relativizar, em casos excepcionais, os filtros físicos impostos pelas normas e mostra que a estranheza do rei só faz sentido à luz de expectativas em que boa aparência e voz firme eram requisitos. Frei Luís de Granada surge como figura liminar: foge ao molde corporal ideal e, ao permanecer no púlpito, confirma sua centralidade. Além das exigências intelectuais, morais e físicas, recaía ainda sobre o pregador um último crivo: o modo de pregar. Não se tratava de aspecto menor, pois incidia diretamente sobre a circulação da doutrina e, por isso, era alvo de vigilância rigorosa.

Sobre a arte da prédica velavam os mecanismos de controle episcopal e o Santo Ofício, atentos a qualquer desvio que pudesse comprometer a ortodoxia ou diluir a gravidade da mensagem. Considerava-se impróprio que o sermão fosse entrecortado por narrativas profanas ou anedotas destinadas apenas a provocar o riso; entendia-se que o excesso de jocosa familiaridade diminuía a majestade da palavra sagrada e abria espaço para ambiguidades perigosas (Marques, 2000). Do mesmo modo, desaconselhava-se o recurso a fábulas de sentido dúbio, passíveis de interpretações contraditórias, bem como a utilização de livros apócrifos ou de tradições de procedência duvidosa. O pregador ideal deveria ancorar seus argumentos nas Escrituras e nas interpretações sancionadas pelos grandes doutores da Igreja, compondo uma rede de citações que garantisse autoridade e segurança ao discurso (Morán; Andrés-Gallego, 1995). Em termos mais amplos, essa normatização da “maneira de pregar” buscava converter o sermão em instrumento disciplinado de governo das almas, sendo que a criatividade retórica só era admitida na medida em que servisse à clareza da doutrina, não à exibição de graça pessoal.

Em situações onde a disputa teológica fosse indispensável ela deveria ser feita sem que houvesse a narrativa das heresias ou a exposição de proposições heréticas, exortando-se para que os pregadores não provocassem dúvidas de fé à sua audiência. E, finalmente, interditavam-se considerações, especulações, debates ou metáforas com dogmas e preceitos da fé, do mesmo modo como ficavam proibidos os mesmos comentários acerca da hierarquia eclesiástica ou das ações de seus membros (Marques, 2000; Paiva, 2009).

As interdições sobre o conteúdo dos sermões visavam evitar a repetição de episódios que desembocaram nos movimentos de contestação culminando nas Reformas protestantes. De acordo com Palomo (2003) e Marques (2000), a pregação vinculada a outros instrumentos como a missionação em vilas distantes, a fixação de um calendário litúrgico cíclico aberto à prédica e a circulação de pregações itinerantes por força de natalícios, casamentos, festas de santos, entre outros, comutaram-se em estratégia de reforço dos poderes e autoridades episcopais dentro dos respectivos bispados. Uma vez que os pregadores tinham sua atuação limitada pela autorização específica emitida pelo bispo, e que valia somente dentro da sua jurisdição, a rede de pregadores funcionava como espécie de porta-voz do episcopado, promovendo a instrução religiosa e a homogeneização dos valores sociais pretendidos ao passo em que dependiam da autoridade da Mitra para exercerem seu ofício (Paiva, 2009).

Não obstante, para que o modelo de evangelização alicerçado na pregação se consolidasse como eixo estruturante da ação pastoral, impunha-se que os agentes encarregados de produzir e difundir esse discurso fossem devidamente habilitados para tal tarefa. A preocupação com a qualidade da formação do clero, já salientada pelas deliberações tridentinas, traduziu-se em um amplo programa de disciplinamento intelectual e espiritual.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Nesse contexto, as ordens religiosas desempenharam papel decisivo ao instituírem uma rede de colégios destinados a formar, treinar e aperfeiçoar seus membros. Tais estabelecimentos ofereciam ensino sistemático de teologia e direito canônico, frequentemente associado ao estudo do direito civil e da arte oratória, compondo um currículo voltado, em primeira linha, aos candidatos oriundos de suas próprias fileiras.

Tratava-se, em suma, de modelar pregadores aptos a manejar com segurança as fontes doutrinárias e a exercitar, com rigor e elegância, as técnicas retóricas consideradas adequadas ao púlpito. Em paralelo, ainda que com recursos mais limitados e sujeitos às desigualdades materiais entre as dioceses, os bispos procuraram implementar, na medida do possível, seminários diocesanos em consonância com as determinações conciliares. Ao contrário dos colégios regulares, esses seminários tinham como alvo prioritário o clero secular, especialmente aqueles padres destinados a paróquias pobres ou situadas em áreas periféricas (Paiva, 2009). A criação desses espaços de formação visava reduzir a improvisação e a heterogeneidade do ensino religioso, oferecendo uma base mínima de instrução teológica e disciplina eclesial para sacerdotes que, de outro modo, dependeriam quase exclusivamente da transmissão empírica de saberes.

Desse duplo movimento, a partir de colégios das ordens e seminários diocesanos, resultou um campo formativo mais estruturado, no qual a pregação não era apenas uma habilidade acessória, mas um componente central do ideal de sacerdote pós-tridentino, pensado como mestre da doutrina, guardião da ortodoxia e mediador autorizado entre o texto sagrado e as populações sob sua jurisdição. Os colégios adstritos às Universidades, sobretudo Coimbra e Évora, abriam espaço para formação de regulares ao mesmo tempo em que forneciam aos corpos universitários os quadros docentes. Afora essas medidas de cunho formativo, uma ação muito disseminada com intuito de aprimorar e popularizar a pregação foi a impressão de sermonários e manuais.

Nesse ponto, delineou-se uma clivagem significativa entre as orientações adotadas pela Igreja Católica em Portugal e na Espanha (Lourenço, 2016, p. 97). No âmbito hispânico, grande parte do episcopado manifestou reservas quanto à ampla circulação de sermonários impressos (Gómez, 2004). Temia-se que a publicação de coletâneas de sermões estimulasse uma atitude de acomodação entre os pregadores, esvaziando o empenho em aperfeiçoar a própria técnica e convertendo o ato de pregar em exercício mecânico de leitura e repetição. Em tal cenário, os clérigos menos dotados, ou simplesmente menos diligentes, tenderiam a recorrer a “modelos consagrados”, copiando grandes oradores em vez de elaborar composições originais. Em resposta a esse risco, a hierarquia espanhola privilegiou a produção e a difusão de volumosos manuais de pregação, concebidos para fornecer instrumentos doutrinários e retóricos a partir dos quais cada pregador deveria construir seus próprios textos. No espaço português, o entendimento episcopal caminhou em direção praticamente oposta (Gómez, 2004).

No caso português, muitos bispos encararam os sermonários impressos como recurso pedagógico e instrumento de uniformização doutrinal, capaz de garantir maior homogeneidade no conteúdo das pregações e de oferecer repertórios relativamente seguros para clérigos com formação desigual. A escolha por acolher e, em certos casos, fomentar a circulação de coleções de sermões evidencia não apenas uma diferença de sensibilidade quanto ao estatuto da autoria e da originalidade, mas também duas maneiras distintas de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

articular controle e formação: enquanto o modelo espanhol apostava em uma matriz normativa que preservasse a exigência de elaboração própria, o modelo português aceitava a reprodução de fórmulas, desde que alinhadas à ortodoxia e às necessidades pastorais do reino (Beltrán, 2000; Gómez, 2004).

Entre os lusos a impressão de sermonários vinha acompanhada de livretos de “modos de pregar”, espécie de amálgama entre as obras acabadas e folhetos que ensinavam como construir um sermão. Assim, a forma portuguesa dos manuais de pregação apareceu mais comumente como uma espécie de cartilha onde os sermões prontos poderiam servir como peças para a pregação em caso de falta de algum pregador e também como exemplo para as lições contidas no livro (Marques, 2000).

Além dos manuais de técnica homilética, difundiram-se amplamente os chamados sermonários puros, que correspondiam a volumosas coletâneas de sermões organizadas por autor, por temática, por devoção a determinado santo ou pelo tipo de festa litúrgica a que se destinavam. Do ponto de vista da hierarquia lusa, tais compilações respondiam a uma preocupação muito concreta: reduzir o “custo” intelectual e material da boa pregação. Assim, a composição de um sermão considerado adequado exigia acesso a uma biblioteca de fôlego, que reunisse desde os clássicos da Antiguidade como Cícero e Sêneca, obras completas dos grandes doutores da Igreja, como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, até tratados atualizados de arte oratória e construção de discurso (Marques, 2000). A isso se somava a consulta a repertórios variados de fábulas, exempla, temas morais e outros materiais auxiliares, destinados a conferir vivacidade, variedade e “cor” para a prédica.

Nesse quadro, torna-se evidente que pregadores itinerantes, párocos de comunidades pequenas ou mesmo certas casas conventuais e monásticas dificilmente teriam condições materiais para reunir um conjunto tão amplo e oneroso de livros. A limitação dos acervos se traduzia, na prática, em restrições à qualidade e à diversidade dos sermões produzidos. Os sermonários surgem, assim, como uma solução pragmática e, ao mesmo tempo, como instrumento de uniformização: ofereciam a clérigos com formação desigual um repertório pronto de textos testados e reconhecidos, permitindo que, mesmo em contextos de escassez de livros, se mantivessem padrões mínimos de correção doutrinal e de eficácia retórica.

Paradoxalmente, as mazelas e prejuízos que a impressão e circulação de sermões enumerados pelos espanhóis pareciam aos portugueses como ganhos e soluções para os problemas de escassez de pregadores. No entendimento dos lusitanos, o acesso a bons sermões, produzidos pelas mentes mais vivazes e iluminadas da Igreja, poderia inspirar outros pregadores naquele caminho, servindo de modelo. Ao mesmo tempo daria aos povos, mesmo aos mais humildes, o contato com obras de grande qualidade da literatura devocional sem a necessidade de deslocamento para grandes centros ou o gasto paroquial para contratar tal pregador (Marques, 2000; Gómez, 2004).

Outro elemento decisivo para a expansão da impressão de sermões foi a possibilidade de ampliar e tornar mais eficaz a vigilância sobre as ideias que circulavam no interior do clero. A materialidade do impresso oferecia para as autoridades eclesiásticas e inquisitoriais um instrumento de controle mais preciso do que aquele proporcionado pela fluidez da oralidade. Nesse processo, a Inquisição exerceu papel central no exame dos textos antes de sua publicação, concedia licenças para impressão e acolhia denúncias contra religiosos que, no



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

exercício da pregação, tivessem enunciado “palavras mal soantes” ou proposições teologicamente suspeitas (Lourenço, 2021).

A circulação do sermão impresso, portanto, não se limitava à difusão da mensagem; ela se convertia, simultaneamente, em salvaguarda jurídica. No âmbito do procedimento inquisitorial, o texto publicado podia funcionar como espécie de “prova negativa”, permitindo ao pregador acusado demonstrar que não proferira as frases imputadas. Ainda assim, é importante reconhecer que, embora o rigor censor dos inquisidores pudesse representar obstáculo à publicação, sua ação não se configurou como força apenas inibitória. Pelo contrário, a colaboração entre o Santo Ofício e os bispos portugueses fomentou a consolidação de um modelo de pregação. Ao mesmo tempo em que restringia desvios doutrinários, essa dupla instância definia balizas retóricas, estabelecia normas estéticas e podava excessos que, a seu ver, poderiam comprometer a clareza e a ortodoxia da mensagem evangélica. Como observa Marques (2000), desse arranjo institucional emergiu uma pregação cada vez mais homogênea, disciplinada e funcional aos objetivos da Igreja pós-tridentina, que buscava controlar não só o conteúdo da palavra sagrada, mas também seus modos de enunciação, circulação e recepção.

Assim, ainda que fosse uma realidade no exercício da vida religiosa desde pelo menos o século XIII, foi no século XVII que o sermão ganhou espaço e centralidade na propaganda dos valores católicos como resposta estruturada aos problemas apresentados pela Reforma protestante. Instrumentos de comunicação coletiva, os sermões feitos em diferentes situações e para variadas audiências apresentaram características fundamentais que serviram aos intentos da Igreja Católica e também ao reforço de autoridades locais. E foi justamente no interior da máquina inquisitorial que a prédica, contínua e revestida com a autoridade do Santo Ofício, ganhou destaque e assumiu uma função organizadora das mentalidades coletivas do Portugal seiscentista a ponto de tornar-se estratégia complementar de controle de consciências. Seu caráter de comunicabilidade massiva permitiu a estruturação e reforço de estereótipos sociais e estigmas, dando-lhes sentido unitivo, direcionado e estruturante. Entre outros e com sobeja vantagem ante esses, o antijudaísmo sobressaiu como tônica da pregação inquisitorial. Motivo e pretexto, a imagem do judeu, aliada a outras consideradas desviantes, extrapolou o sentido simplesmente religioso para integrar componentes de outras identidades.

Dessa forma, o século XVII marcou não apenas a consolidação do sermão como ferramenta privilegiada da pedagogia católica, mas também sua transformação em instrumento político-cultural de largo alcance. Ao mesmo tempo em que reforçava hierarquias e produzia estigmas sociais, a pregação instituiu um modo específico de ordenar percepções, fornecer chaves de leitura para o cotidiano e fabricar consensos em torno da autoridade eclesiástica e régia. O auto da fé, nesse cenário, converteu-se em espaço paradigmático onde se articulavam ritual, espetáculo, punição e ensino moral, permitindo que a palavra pregada adquirisse força ampliada e ressonância duradoura (Lourenço, 2021). É justamente nesse ponto de cruzamento entre retórica, poder e disciplinamento que se deve situar a importância singular da parenética inquisitorial, cuja atuação ultrapassou a dimensão litúrgica e se projetou como tecnologia de governo das almas e dos corpos. É sob essa perspectiva que trataremos na seção seguinte, dedicada a examinar com maior acuidade os mecanismos internos dessa pregação especializada.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

A parenética portuguesa e a pregação inquisitorial

Instância controladora das ideias em circulação, a Inquisição ainda assim se tornou um polo de produção do sermão. As duas principais características dos sermões citadas rapidamente foram determinantes para que a pregação encontrasse no Santo Ofício um lugar de destaque, e esse lugar foi justamente o auto da fé. Cabe examinar mais detidamente quais propriedades do sermão permitiram esse movimento de simbiose e o percurso seguido rumo ao que seria o ápice da pregação.

A primeira característica do sermão que permitiu a atração pelo Santo Ofício era a maneira da prédica de comunicar a um grande público através da capacidade de reunião, forma primeira de todas as dinâmicas religiosas. A pregação poderia ser classificada, conforme João Francisco Marques (2000), em dois grandes ciclos parenéticos que definiam a inserção social do sermão da dinâmica da liturgia católica: a pregação ordinária e a pregação extraordinária. A primeira compreendia as festas do calendário litúrgico que iam desde o Advento até o último domingo depois de Pentecostes, festas de santos e celebrações aos mistérios da Virgem Maria e Cristo. Já as pregações extraordinárias tinham lugar em:

Aniversários de natalícios régios, exéquias, tardes de Advento e Quaresma, missões populares e autos de fé, assembleias capitulares de ordens religiosas e sínodos diocesanos, sagrações de templos e canonizações, profissões monásticas e tomada de hábito, bem como um leque de devoções centradas em invocações de Cristo, englobando os Passos, o sofrimento da Cruz e as sagradas Chagas, a acrescentar às numerosíssimas de louvor e protecção da Virgem Maria e ao infindo cortejo dos santos padroeiros, taumaturgos e intercessores [...] (Marques, 2000, p. 132).

Como se pode notar, a diferença entre os dois ciclos em que as formas de pregação estavam inseridas residia na estabilidade e regularidade das ocasiões que ensejavam a prédica. As festas do calendário litúrgico ordinário aconteciam anualmente e de forma mais ou menos semelhante em todo o território, ainda que pesem as diferenças no fausto e rebuscamento decorrentes das condições financeiras de cada paróquia. As festas onde ocorriam as pregações extraordinárias, por seu turno, eram mais desiguais e irregulares em sua frequência, dependendo da estrutura da religiosidade local, aspectos financeiros, tradições ou eventos imponderáveis como falecimentos, nascimentos, casamentos ou assunção capitular.

Ademais, as prédicas do calendário ordinário exigiam temas mais delimitados. A amplitude temática ficava em segundo plano a fim de atender as necessidades de ritos, cerimônias e festas. Analogamente, as celebrações extraordinárias precisavam de maior variedade tendo em vista a própria natureza heterogênea das festas que abrigava. Portanto, a forma dos sermões e seus conteúdos eram gravemente influenciados pelo tipo de festividade ou cerimônia em que estavam inseridos.

Não é demais destacar que o terceiro elemento a distinguir a realização das prédicas de um ou outro ciclo era o espaço de execução, o púlpito em si. Via de regra as pregações do tempo ordinário eram realizadas em capelas, conventos, mosteiros ou espaços restritos de modo geral. Mesmo após uma procissão da Paixão, por exemplo, a realização da missa em ação de graças estava sob abrigo de uma igreja (Marques, 2004). Essa realidade em



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

comparação com as celebrações extravagantes impactava o alcance e a dinâmica de construção e realização do sermão.

Desse modo, o sermão cumpria o papel de captar os elementos constitutivos do imaginário coletivo, amalgamá-los com os valores que baseavam aquela ordem social e, finalmente, formular uma mensagem coesa e coerente capaz de fazer emular e reforçar uma figuração social (Nazário, 2005; Bourdieu, 2007). Para o caso específico dos sermões dos autos da fé a função do sermão estava na organização do discurso sobre as heresias, os heréticos e os comportamentos desviantes, contribuindo para o reforço dos signos religiosos que envolviam tais figuras.

De outra forma, o discurso produzido nos autos da fé e reproduzido na impressão dos sermões constituía um mecanismo de distinção social aí entendida na acepção proposta por Pierre Bourdieu, ou seja, como forma de destacar do conjunto da sociedade e identificar as características essenciais de grupos que seriam marginalizados, preteridos e perseguidos (Bourdieu, 2017, p. 214 *passim*). Em outras palavras, esse mecanismo mirava os grupos perseguidos pela Inquisição e buscava ajustar o discurso de modo fazer confluir contra eles a sanha social pela punição (Elias; Scotson, 2000, p. 19). Assim, a função social do sermão inquisitorial passava a ver a busca por uma representação coletiva e coletivamente legítima d'O desviante, reconhecido não como indivíduo, mas a partir de características que, com o tempo, passaram a serem-lhe imputadas como ontológicas. É no bojo da imbricação entre o sermão como estrutura estruturante do discurso religioso e a Inquisição como instância reguladora e dispensadora de legitimidades e distinções que a pregação inquisitorial, na sua modalidade antijudaica, emergiu e se consolidou. A partir daí, podemos entender como o antijudaísmo presente nos sermões inquisitoriais se relacionou com a dinâmica política e social do período em tela.

Diante desse quadro, torna-se patente que a função social do sermão inquisitorial consistia em produzir, legitimar e difundir uma representação coletiva do desviante, concebido não mais como sujeito singular, mas como tipo social marcado por atributos fixados ao longo do tempo e, por fim, naturalizados como se fossem traços ontológicos. Nesse entrelaçamento entre a pregação enquanto estrutura estruturante do discurso religioso e a Inquisição enquanto instância reguladora, produtora de distinções e detentora do monopólio da legitimidade consolidou-se a modalidade antijudaica da parenética inquisitorial.

É precisamente dessa conjunção que emergem os sentidos profundos do antijudaísmo seiscentista, o qual não pode ser compreendido apenas como um conjunto de preconceitos sociais, mas como peça integrante de uma engrenagem simbólica e política de largo alcance. Fechado esse arco interpretativo, abre-se o caminho para examinar de modo mais detido a função do antijudaísmo no interior dos sermões inquisitoriais e os mecanismos pelos quais esse elemento discursivo se articulou às dinâmicas políticas e sociais do período.

A função do antijudaísmo e seus mecanismos de ação no sermão

De início a pergunta sobre a função do antijudaísmo no contexto do Portugal seiscentista poderia ser auto-explicativa. Em uma sociedade cujos valores estavam calcados em noções de diferenciações sociais com base em critérios religiosos, étnico-raciais, de gênero e de profissão, o antijudaísmo cumpria o papel de diferenciar, como dito, aqueles que



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

eram considerados descendentes de cristãos daqueles cujas raízes remontavam os judeus batizados a força.

Nesse sentido, o auto da fé cumpria papel de destaque na estratégia de instilar medo e desconfiança, arregimentando um sem número de pessoas a participarem das buscas pelos focos de ameaça, pois estes não estariam alhures, mas na vizinhança, dividindo o mesmo ofício, partilhando do pão e do vinho. Igualmente, a construção da imagem do judeu em detalhes, no bojo do teatro religioso, mostrando suas características socialmente identificáveis, contribuiria para que outros além dos inquisidores pudessem montar vigilância contra esse “inimigo” que espreitava em todo lugar (Delumeau, 2009).

Esse mecanismo discursivo foi apresentado de lampejo nas primeiras linhas do sermão do frei Luís da Silva, pregado no auto da fé de Lisboa em 1673. Naquele ano o Santo Ofício acumulava crises a montante. O Tribunal vinha de uma vacância na cadeira de Inquisidor Geral que durava 18 anos, entre a morte do bispo D. Francisco de Castro (1630-1653) até a nomeação definitiva de D. Pedro de Lencastre, arcebispo de Braga e duque de Aveiro (1671-1673), a cúspide inquisitorial ficou acéfala, gerida pelos membros do Conselho Geral. Nesse ínterim uma série de questionamentos, críticas e acusações contra os procedimentos dos inquisidores, que já vinham de longa data, ganharam força redobrada chegando ao Papa e suscitando pedidos de remessa dos processos a Roma para que fossem examinados por inquisidores pontifícios e verificados os pontos de contestação (Lopez-Salazar Codes, 2007; Mattos, 2014).

Na seara social as críticas aos arbítrios dos oficiais da Inquisição e seus ministros não arrefeciam e panfletos difamatórios contra a honra dos membros do Tribunal circulavam com alguma frequência. Outrossim, no âmbito macro político, a situação do Santo Ofício trazia poderosos revezes. Terminada a guerra de independência contra a Coroa espanhola (Guerra de Restauração ou da Aclamação 1640-1668) a Coroa portuguesa poderia dedicar esforços para a estabilização das instituições internas, focando esforços em “domesticar” corpos, conselhos ou grupos que apresentavam algum resquício de adesão à Coroa espanhola ou apoio vacilante ao rei português.

Ainda que não seja o intento fazer um retrospecto das múltiplas tensões que permeavam a vida cortesã portuguesa, tampouco mapear as muitas facções palacianas que se formaram e dissolveram ao longo do período em tela, cabe destacar que em períodos de instabilidade a Inquisição buscou firmar sua relativa autonomia frente aos demais conselhos régios, quando não frente ao próprio rei, com fito a manter suas prerrogativas e os privilégios de seus membros. Para assegurar que tais intentos pudessem prosperar, a Inquisição lançou mão de vários expedientes sendo o principal a produção de uma mensagem legitimadora capaz de justificar a importância do Tribunal para a Coroa e desmobilizar apoio aos seus principais alvos (e alguns dos mais ferrenhos críticos), os cristãos novos.

A estrutura retórica mais acionada contra os cristãos novos era a equiparação desses com os “judeus”. Assim, no âmbito dos sermões dos autos da fé, seria raríssimo, quando não impossível, haver cristão novo que não fosse judeu. E o judeu era alguém sempre desqualificado com todos os defeitos, retratados como pessoas não confiáveis, sediciosas e traiçoeiras. Frei Luís da Silva deu mostra de como tecia essa trama no sermão de 1673:

[...] mas ai destes homens [os cristãos novos acusados de judaísmo] porque o apartarem-se de mim os fará os mais desgraçados, o prevaricarem contra



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

mim, rebelando-se da minha lei, os deixará de todo perdidos, o negarem a minha pessoa, e falarem contra a minha redenção os mostrará em tudo mentirosos (Teles, 1674, p. 2).

Note-se que o trinitário fala na voz de Cristo para repreender os condenados. Essa construção foi comum nos sermões como modo de justificar a Inquisição uma vez que, nas palavras do pregador, não eram os inquisidores que queriam punir, mas o próprio Filho de Deus. De arremate aparecem na breve passagem os tópicos discursivos que orbitavam a imagem do judeu: mentirosos, desgraçados (longe da Graça divina), rebeldes, prevaricadores, perdidos. O intento era demonstrar para o público que ouvia a prédica, mas também para eventuais leitores que a ela tivessem acesso na forma impressa, que os cristãos novos, ali todos judeus, não eram confiáveis e dignos de apoio. E nesse sentido frei Luís seria ainda mais enfático:

Ai destes homens, que por se apartarem da fé de Jesus Cristo, e se rebelarem da sua lei, sobre padecerem a miséria de viverem sempre errados, padecerão a pena de se acharem temporal, e eternamente punidos [...] pois nesse lugar estais servindo de demonstração dos vossos castigos. Porque vos apartastes da fé de Jesus Cristo, e vos rebelastes da sua lei vos vedes nesse lugar, todos sem honra, muitos despojados da fazenda, outros desterrados da pátria, e alguns não só condenados a perderem a vida, mas a deixarem seus corpos em sepultura, e se não morrerem arrependidos a condenarem a alma. (Teles, 1674, p. 15).

A passagem resume a condição dos condenados pela Inquisição. Estavam espoliados de recursos, desenraizados de seu lugar, desonrados em uma sociedade cuja honra valia tanto quanto ouro na escala social. Mas há para além desses elementos outras informações que chamam atenção pela presença em uma pregação. A menção à pena de morte e a explicitação dos corpos insepultos era uma das características da prédica inquisitorial que ordinariamente não aparecia na pregação fora dos autos da fé. O motivo era simples, buscava-se evitar que no desespero para salvarem suas vidas os condenados rogassem uma última audiência com os inquisidores, ali mesmo no auto, a fim de confessarem crimes (que por vezes não tinham cometido) ou entregarem cúmplices (muitas vezes inexistentes) (Bethencourt, 2000). Essa dilação da cerimônia foi sendo evitada a todo custo tendo em vista o aparato necessário para a realização dos autos da fé, assim como a dificuldade de se comprovarem prontamente as acusações ou fintas que os condenados poderiam oferecer o que exigia o adiamento da leitura e execução da sentença.

Como dito, os elementos um tanto exóticos na passagem refletem, por um lado, uma “liberalidade” especial concedida aos pregadores nos autos da fé que poderia lançar mão de imagens, construções e metáforas que estavam proibidas ou fortemente desaconselhadas em outros tipos de prédica; por outro lado, são sinais da prática da chamada teologia de controvérsia ou controversística, autorizada nessas pregações e que consistia na exposição das ideias e práticas a serem combatidas com objetivo de contra argumentá-las. Vê-se no excerto a seguir a síntese dessa técnica de debate teológico:

Vamos expondo; e todos os lugares, que trazer serão do Testamento velho, todas as autoridades, que citar serão dos vossos Rabinos porque só essas estimais; não trarei lugar do Testamento novo, não citarei autoridades dos nossos Santos, porque de tudo isso escarneceis (Teles, 1674, p. 4).

O cerne da questão era desmontar os supostos argumentos heréticos que levavam os cristãos novos ao caminho da prática judaica não necessariamente para convencer aqueles



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

que já estavam ali condenados, mas visando aqueles que estavam no público. Nesse ponto particular, a pregação no auto da fé de Évora, em 1649, pelo franciscano frei Diogo César, centrou esforços no combate a rede de apoios que os cristãos novos possuíam, lançando um obscuro vaticínio sobre tais indivíduos.

A vossa malícia, não lhe chamais malícia, chamai-lhe virtude. E no estado, em que andais, vem a ser o Judeu o mais santo para convosco; o Judeu mais malicioso, e mais velhaco para com Christo. Não pode haver maior miséria! Não pode haver maior lástima! Nem fora do inferno, o pode haver maior. [...] E mal pode esperar misericórdia, quem autoriza seu pecado (BNRJ, 1649, p. 12).

Contudo havia no sermão de 1673 a contundente afirmação sobre a natureza maligna dos judeus, elemento que lampejava nas prédicas dos autos da fé sempre que se avizinhava algum perdão geral ou em momentos de contestação mais frontal ao Santo Ofício.

[...] nos Judeus de Lisboa sempre é malícia aborrecerem tanto a luz, que busquem as trevas. A culpa de todos os Judeus, que houve no mundo, pode nascer da perversidade do seu sangue; em vós sobre a perversidade do sangue há a malícia da vontade, sois Judeus *por eleição* por isso a todos excedeis na culpa de seres Judeus (Teles, 1674, p. 27).

Há aí o misto da justificativa da impureza do sangue conjugada à vontade de praticar a apostasia (sois Judeus *por eleição*). A ideia de que o sangue influía na propensão aos delitos de fé era recorrente não só quando os pregadores tratavam do judaísmo, mas também quando falavam das mulheres feiticeiras e bruxas além dos homens e mulheres homossexuais. O centro do argumento, como exemplificou agostiniano frei Filipe Moreira no auto da fé de Lisboa, em 1645, era de que o sangue impuro ou a condição de gênero fragilizavam o espírito permitindo que a razão seguisse por caminhos errados (BNRJ, 1646).

Como se nota, a Inquisição se valia do sermão nos autos da fé para responder e contra-atacar as ameaças, reais ou não, que antevia ao seu poder e controle. A própria prática de impressão dos sermões dos autos da fé, iniciada em 1612, foi tomada como resposta ao Perdão Geral de 1605 e “ao grande desgosto público e desordem das inteligências” que a soltura dos presos ocasionou (BNRJ, 1612). O perdão de 1605 pode ter servido de pretexto para o início do que pode ser considerada uma política de impressão e construção de memória da Inquisição, mas o motivo subjacente está em linha com o exposto por Mattos (2014) que mostrou que as críticas ao Tribunal sempre estiveram presentes desde sua fundação, modulando de quando em quando sua intensidade ao sabor dos contextos sociais e políticos.

Também cabe observar o sermão de frei Diogo César em 1649 e o de dom Luís da Silva em 1673, e perceber que o alvo principal da pregação inquisitorial não eram os réus já condenados, mas o público que assistia ao auto da fé e, por extensão, a comunidade que depois comentaria, retransmitiria e reapropriaria essas palavras. O esforço em “desmontar” os argumentos supostamente heréticos dos cristãos novos vinha menos de uma preocupação em persuadir teologicamente os acusados e mais da necessidade de deslegitimar qualquer rede de solidariedade ou simpatia em torno deles. Ao lançar um “obscuro vaticínio” sobre aqueles que apoiavam ou relativizavam as práticas judaizantes, frei Diogo César atacava a própria possibilidade de ambiguidade moral: qualquer tentativa de compreender, atenuar ou defender os cristãos-novos era imediatamente recodificada como cumplicidade com o mal. A prédica funcionava, assim, como uma pedagogia do medo dirigida à plateia, ensinando-lhe como ler o mundo e com quem não se deveria estabelecer laços de confiança.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Nos trechos de 1673, esse dispositivo se radicaliza com a associação entre “perversidade do sangue” e “malícia da vontade”. O argumento desloca o judaísmo de um simples erro doutrinal para uma combinação de natureza corrompida e escolha perversa, tornando os judeus simultaneamente incuráveis e culpáveis. Ao insistir que os cristãos novos são “Judeus por eleição”, o pregador reforça a ideia de que não há ignorância, engano ou circunstância atenuante: há uma decisão voluntária que confirma a marca sanguínea.

A impressão dos sermões a partir de 1612 aprofunda essa lógica ao criar uma memória controlada da Inquisição. Se, de um lado, a iniciativa responde a episódios específicos como o Perdão Geral de 1605 e o “desgosto público” decorrente da libertação de presos, de outro, revela a consciência aguda do Tribunal de que seu poder dependia de uma gestão contínua das percepções e das “desordens das inteligências”. Assim, a pregação inquisitorial não pode ser entendida apenas como momento ritual, mas como parte de uma política mais ampla de produção de consenso e de neutralização de dissensos em torno do Tribunal. Estudar esses textos é, portanto, acompanhar a forma como a Inquisição ouvia, filtrava e devolvia à sociedade, em chave teológica, as múltiplas tensões político-jurídicas e culturais do império português de Antigo Regime.

Conclusão

A pregação inquisitorial tinha seu objetivo: seu foco era combater de maneira direta as práticas heréticas e as críticas contra os procedimentos dos inquisidores. O teor antijudaico não estava lá somente como resquício de um antijudaísmo social difuso, mas sim, como linha central a estruturar e legitimar o poder do Tribunal e sua indispensável existência para a Coroa e a sociedade portuguesas.

Como se pôde ver, o antijudaísmo era um valor estruturante do sistema religioso que via na figura construída do “Judeu” um dos alvos, e o mais acionado, contra os quais o discurso mentalmente homogeneizante podia atuar. A função principal da pregação como um todo estava na sua capacidade de produzir e reproduzir imagens coletivas acerca do mundo social, bem como, organizar elementos aparentemente desconexos do imaginário coletivo em uma mensagem coesa, inteligível e duradoura.

Essa mensagem possibilitava a manutenção, primariamente, do Santo Ofício e, colateralmente, da própria estrutura social calcada nas distinções entre os indivíduos e na crença em sua “natureza imutável”. Diante do auto da fé ao menos por algum tempo estavam substituídas as diferenças entre os indivíduos com base em seu nascimento e estrato social e em seu lugar formava-se a oposição fundamental entre cristãos e infiéis, entre servos de Cristo e agentes de Satanás. Essa oposição, ademais, que compunha o núcleo da legitimação do poder monárquico, tendo o rei como ápice do projeto de expansão e defesa da cristandade, também ajudava a justificar a supressão de grupos sociais que escapavam, consciente ou acidentalmente, da figuração social que se pretendia correta.

Assim, grupos sociais cujos comportamentos fugiam à norma eram reenquadrados ou extirpados das dinâmicas sociais a partir da justificação religiosa, enquanto portadores de comportamentos que se assemelhavam à heresia ou que manifestavam a “natureza maligna do seu sangue”. Por fim, a “voz da Inquisição” manifesta nos sermões dos autos da fé mostra como a lógica religiosa não está descolada da lógica que rege toda uma sociedade num tempo



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

e espaço. A homologia de funcionamento das regras em diferentes âmbitos da vida social não permite que aspectos ou partes sejam examinados desconectando-se do contexto mais geral com o qual guarda não só uma relação abstrata, mas estruturante. É nesse sentido que se pode entender que “ouvir” o que falou o Santo Ofício por meio de seus porta-vozes, os pregadores nos púlpitos dos autos, significa mergulhar no cacofônico conjunto de outras vozes silenciadas pelo Tribunal.

A parenética inquisitorial não apenas ecoa o antijudaísmo das elites letradas, mas o organiza, simplifica e o torna operacional, convertendo desconfianças difusas em categorias estáveis de suspeição, passíveis de serem acionadas tanto na mesa do Tribunal quanto nas práticas cotidianas de denúncia, vigilância e exclusão.

Em suma, o exame da parenética inquisitorial aqui desenvolvido não apenas caracteriza a lógica interna dos sermões e sua função na legitimação do Santo Ofício, mas também se articula diretamente às agendas recentes de investigação sobre as dimensões político-jurídicas e culturais nos impérios ibéricos. Desdobramentos futuros podem explorar, por exemplo, comparações entre diferentes distritos inquisitoriais e entre espaços do reino e das conquistas ultramarinas, examinando como o vocabulário teológico-político dos púlpitos se inscreveu nas gramáticas mais amplas de governo à distância, negociação de poderes e construção de lealdades.

Do mesmo modo, análises voltadas à circulação de sermões impressos, às redes de comunicação que os sustentavam e às apropriações desse léxico por pregadores e religiosos em geral mostra-nos como a linguagem religiosa foi empregada para sustentar um tipo de configuração da monarquia, mobilizando a figura do “judeu”, do “ínfiel” e do desviante como categorias teológico-políticas inscritas no bojo das disputas de poder, representação e legitimação no âmago da sociedade do Império português dos seiscentos.

REFERÊNCIAS

BELTRÁN, Miguel Ángel Núñez. *La oratoria sagrada de la época del Barroco*. Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2000.

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL (BNP). *Constituições synodales do Bispado de Leiria feytas & ordenadas em synodo pello Senhor Dom Pedro de Castilho e por seu mandado impressas*. Coimbra: Imprensa de Manoel d'Araújo, 1601. Disponível em: <https://purl.pt/17440>. Acesso em: 30 jul. 2025.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, [1971] 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Trad. Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. Porto Alegre: Zouk, [1979] 2017.

CÉSAR, Diogo. *Sermam pregado no auto da fé, que se celebrou em a cidade de Évora em 28 de Fevereiro do anno de 1649*. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1649. (Divisão de Obras Raras, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, [1978] 2009.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, [1994] 2000.

GÓMEZ, Antonio Castillo. El taller del predicador: lectura y escritura en el sermón barroco. *Via Spiritus*, Porto, Universidade do Porto, n. 11, p. 7-26, 2004. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3438.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2026.

LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1977.

LOPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. “Che si riduca al modo di procedere di Castiglia”: el debate sobre el procedimiento inquisitorial português en tiempos de los Austrias. *Hispania Sacra*, Madrid, Instituto de Historia, v. 61, n. 119, p. 243-268, jan./jun. 2007.

LOPEZ-SALAZAR CODES, Ana Isabel. Inquisition and purity of blood in Portugal during the Seventeenth Century. *Religions*, 14: 1388. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel14111388>.

LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *Palavras que o vento leva: a parenética inquisitorial portuguesa dos Áustrias aos Braganças (1605-1673)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

LOURENÇO, Leonardo Coutinho. *A serviço do Santo Ofício: o clero regular e a Inquisição portuguesa (1605-1681)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana: histórica, crítica, e cronológica*. v. 3. Lisboa: Oficina de Ignacio Rodrigues, 1752.

MARQUES, João Francisco. A palavra e o livro. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.). *História religiosa de Portugal*. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p. 399-422.

MARQUES, João Francisco. O púlpito barroco português e seus conteúdos doutrinários e sociológicos: a pregação seiscentista do Domingo das Verdades. *Via Spiritus*, Porto, Universidade do Porto, n. 11, p. 111-148, 2004.

MATTOS, Yllan de. *A Inquisição contestada: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*. Rio de Janeiro: Mauad-X; Faperj, 2014.

MOREIRA, Phillipe. *Sermam, que pregou o P. M. Fr. Phillippe Moreira da Ordem de S. Agostinho [...] no auto da fé, que se celebrou no Terreiro do Paço desta cidade de Lisboa em 25 de Junho do anno de 1645*. Lisboa: Domingos Lopes Rosa, 1646.

MORÁN, Manuel; ANDRÉS-GALLEGO, José. *O pregador*. In: VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

NAZÁRIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

PAIVA, José Pedro. Episcopado e pregação no Portugal moderno: forma de actuação e vigilância. *Via Spiritus*, Porto, n. 16, 2009.

PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; FCT, 2003.

SANTA ANA, Estevão de. *Sermão do acto da fee, que se celebrou na cidade de Coimbra, na segunda domingo da Quaresma*. Coimbra: Imprensa de Nicolau Carvalho, 1612.

TELES, Luís da Silva. *Sermam do auto da fee que se celebrou no Terreiro do Paço desta cidade de Lisboa a 10 de Dezembro do anno de 1673*. Lisboa: Antonio Craesbeeck de Mello, 1674. 32 p.

Notas de autoria

Leonardo Coutinho Lourenço é doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF) onde também adquiriu os títulos de Mestre, bacharel e licenciado. Dedicar-se ao estudo das ideias políticas, cultura e a relação entre política e religião, com foco na Época Moderna.

Adson Rodrigo Silva Pinheiro é doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Licenciado em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), é mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com especialização em História do Brasil pela Universidade Vale do Acaraú (UVA), Especialista em Gestão e Políticas Culturais da Universidade de Girona (Espanha) em colaboração com o Observatório Itaú Cultural - SP e MBA em Gestão Cultural: cultura, desenvolvimento e mercado (UVA). Professor na Unichristus.

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

LOURENÇO, Leonardo Coutinho; PINHEIRO, Adson Rodrigo Silva. Vozes da Inquisição: pregação, antijudaísmo e cultura política nos autos da fé do Santo Ofício português (1605–1673). *Saeculum – Revista de História*, v. 31, p. 1-21, 2026.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 17/11/2025

Aceito em 19/03/2026



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](#)