

DEGREDO COMO DESTINO: ESTIGMAS E AMBIGUIDADES DA INQUISIÇÃO NA TRAVESSIA ATLÂNTICA

DEGREDO AS DESTINY: STIGMAS AND AMBIGUITIES OF THE INQUISITION ON THE ATLANTIC CROSSING

DEGREDO COMO DESTINO: ESTIGMAS Y AMBIGÜEDADES DE LA INQUISICIÓN EN LA TRAVESÍA ATLÁNTICA

Geraldo Pieroni

Doutor em História – Université Paris-Sorbonne

Alexandre Martins

Doutor em Filosofia – PUC-Paraná

RESUMO: A pena de degredo, sistematicamente aplicada pela Monarquia portuguesa e normatizada pelo Santo Ofício, operava em duas frentes: como mecanismo de exclusão jurídica e espiritual dos indesejáveis e, como estratégia política de ocupação e povoamento dos territórios coloniais. O envio de condenados ao Brasil implicava não apenas a travessia de um oceano físico, mas a entrada em um espaço simbólico de expiação, marginalidade e eventual reintegração. O degredo era, por excelência, uma pena ambígua: punição e utilidade, humilhação e esperança, isolamento e reaproveitamento. Transformava o réu em sujeito liminar: entre o criminoso e o colono, o herege e o penitente, incorporando-o de forma funcional às margens do Império. A longa viagem e a precariedade da travessia acentuavam a experiência do exílio e da purgação, mas também abriam a possibilidade de remissão. O Santo Ofício, ao mitigar penas e interceder por comutações, encenava uma dupla justiça: disciplina e espiritual, repressiva e restauradora. Assim, o degredo revela-se como tecnologia de poder que articulava coerção e clemência, funcionando tanto como castigo corporal quanto como pedagogia espiritual, em consonância com o ideal inquisitorial de corrigir e salvar.

Palavras-chave: Degredo; Estigma; Ambiguidade; Inquisição.

ABSTRACT: The penalty of banishment (degredo), systematically applied by the Portuguese Monarchy and codified by the Holy Office, operated on two fronts: as a mechanism of legal and spiritual exclusion of the undesired, and as a political strategy for the occupation and settlement of colonial territories. The exile of convicts to Brazil entailed not only the crossing of a physical ocean but also entry into a symbolic space of expiation, marginalization, and potential reintegration. Degredo was, by definition, an ambiguous punishment: both punitive and utilitarian, humiliating and hopeful, isolating and refunctionalizing. It transformed the convict into a liminal subject—somewhere between criminal and colonist, heretic and penitent - incorporating them functionally into the margins of the Empire. The long journey and the hardships of the Atlantic crossing heightened the experience of exile and penance, while also opening the possibility for redemption. By mitigating sentences and interceding for commutations, the Holy Office enacted a dual form of justice: disciplinary and spiritual, repressive and restorative. In this context, banishment reveals itself as a technology of power that articulates coercion and clemency, operating both as corporeal punishment and as spiritual pedagogy, in accordance with the inquisitorial ideal of correction and salvation.

Keywords: Degredo; Stigma; Ambiguity; Inquisition.

RESUMEN: La pena de destierro (degredo), aplicada sistemáticamente por la Monarquía portuguesa y codificada por el Santo Oficio, operaba en dos frentes: como mecanismo de exclusión legal y espiritual de los indeseables, y como estrategia política de ocupación y asentamiento de los territorios coloniales. El

exilio de los condenados a Brasil implicaba no sólo el cruce de un océano físico, sino también la entrada en un espacio simbólico de expiación, marginación y posible reinserción. El degrado era, por definición, un castigo ambiguo: a la vez punitivo y utilitario, humillante y esperanzador, aislante y refuncionalizador. Transformaba al convicto en un sujeto liminal -en algún lugar entre criminal y colono, hereje y penitente-, incorporándolo funcionalmente a los márgenes del Imperio. El largo viaje y las penurias de la travesía del Atlántico agudizaban la experiencia del exilio y la penitencia, al tiempo que abrían la posibilidad de la redención. Al atenuar las penas e interceder por conmutaciones, el Santo Oficio promulgaba una doble forma de justicia: disciplinaria y espiritual, represiva y reparadora. En este contexto, el destierro se revela como una tecnología de poder que articula coerción y clemencia, operando a la vez como castigo corporal y como pedagogía espiritual, de acuerdo con el ideal inquisitorial de corrección y salvación.

Palabras clave: Degredo; Estigma; Ambigüedad; Inquisición.

1 INTRODUÇÃO

A pena de degredo consistia uma prática jurídica comum na Monarquia portuguesa. As Ordenações do Reino já previam esta punição. Com o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, em 1536, os Regimentos da Inquisição incorporaram nas suas leis esta pena de exclusão social. Os indesejados, quando recebiam uma penalização mais branda, eram enviados para lugares no interior de Portugal. Se a gravidade do crime fosse maior, eles seriam banidos para as possessões ultramarinas, o que representava uma punição muito mais rigorosa devido às múltiplas condições do afastamento da terra de origem. Ser degredado para o Brasil incluía, obviamente, a rude travessia do "grande mar oceano" e o sofrimento de afastar-se da comunidade de origem. Ultrapassar "o abismo da grandeza deste mar" (BARROS, 1552, p. 56 verso), além da perda de quase toda a esperança de um dia rever seus parentes, amigos e pátria, significava também o começo de uma longa e dolorosa prova física e simbólica.

Essa lógica do afastamento territorial como forma de castigo, estava legalmente fundamentada de forma explícita nas Ordenações Filipinas de 1603, especialmente no Livro V, Título CXII, que tratava exclusivamente "Dos degredos". Segundo o texto ordenado: "toda a pessoa que por sentença for degredada para qualquer parte de nossos reinos ou senhorios, cumpra o tempo de degredo no lugar para onde for mandada, e não vá nem esteja em outra parte, salvo por nossa especial licença, sob a pena de morte" (ORDENAÇÕES Filipinas, 1603). A punição era, portanto, não somente uma sanção temporal, mas, sobretudo, um redirecionamento espacial que envolvia o confinamento compulsório do corpo alvo de rejeição para um território remoto. Uma possessão ultramarina, muitas vezes hostil, revelava o duplo objetivo da sentença: punir e, simultaneamente, utilizar o condenado como força de trabalho nas margens do Império. O degredo podia ser temporário ou perpétuo, e sua aplicação variava conforme a circunspecção do delito: "se algum degredado se ausentar do lugar do seu degredo, e for tomado fora dele, mandamos que morra por isso, sem outra sentença" (ORDENAÇÕES Filipinas, 1603).

Esse regime punitivo revela-se uma estratégia de governo e de dominação na medida em que o banimento se converte em instrumento de expansão imperial. Enviar compulsoriamente os criminosos para o ultramar, especialmente para o Brasil, configura uma tecnologia de poder que opera não apenas pelo castigo, mas pelo uso produtivo dos corpos punidos, organizando-os em função da economia colonial. Por esse motivo, o degredado ocupava uma posição ambígua: era ao mesmo tempo réu e colono, criminoso e agente involuntário da colonização. Povoar as novas terras era preciso para legitimar a posse contra os inimigos europeus invasores.

A travessia atlântica, em si, já constitui um ritual de passagem que marcava a ruptura definitiva ou temporária com o mundo de origem e iniciava o tempo da expiação num espaço estranho, no qual a memória da pátria era substituída pelo incógnito da terra estrangeira. O oceano, mais que um espaço geográfico, opera como fronteira simbólica entre a honra e a infâmia, entre o mundo conhecido e a zona de exclusão.

A partir do momento em que embarcam, os degredados ingressam num dispositivo punitivo que lhes retira o lugar de pertencimento colocando-os numa condição indefinida, entre o dentro e o fora, entre o legal e o ilegal, entre o civilizado e o marginal. Eles são transformados em sujeitos liminares, ou seja, se encontram em uma área de transição ou de fronteira, fora das categorias sociais definidas: “Os sujeitos liminares [...] estão mortos para o mundo anterior e ainda não nasceram plenamente para o novo” (TURNER, 1969, p. 95).

A vida a bordo, devido às condições inerentes à navegação da época, era perigosa e cansativa. Os navios, concebidos prioritariamente para o transporte de mercadorias, ofereciam escassas condições de conforto e segurança aos passageiros que eram forçados a viver e dormir ao relento, no convés, expostos às intempéries, à umidade e ao constante desconforto do ambiente (BARRETO, 1987, p. 21). A alimentação configurava em si mesma, uma forma de jejum penitencial, marcada pela escassez e pela deterioração dos mantimentos. Os víveres eram frequentemente mal conservados, impróprios para o consumo e insuficientes para atender às necessidades mínimas dos viajantes. O padre Jerônimo Lobo, ao narrar sua travessia em 1621, descreve com crueza o estado deplorável da comida: os mantimentos, afirma ele, estavam “ruins e corruptos”. Diversas pipas de carne de porco foram lançadas ao mar por estarem “podres e ardidias”, e o mesmo fim teve o vinho, que “corria ao mar pelos embornais por estar danado”. Quanto ao arroz, narra o padre, “vi eu lançado no convés tão podre e mudado que me resolvi ser cal, e o crera de todo se me não certificasse de que era arroz” (LOBO, apud VAINFAS, 2000, p. 58). O relato expressa não apenas a precariedade material da travessia, mas o grau de abandono a que eram submetidos os condenados ao exílio. A viagem era longa e extenuante: cruzar o Atlântico de Lisboa para Salvador da Bahia durava entre setenta e oitenta dias; e, até o Rio de Janeiro, aproximadamente oitenta e cinco dias: “do Brasil fizeram-me embarcar no início de setembro... e nós chegamos à Lisboa no dia 16 de dezembro” (DELLON, 1668, pp. 209-214).

A combinação entre a duração excessiva e a precariedade extrema da jornada impunha desgaste físico e psicológico, e intensificava uma profunda sensação de suspensão existencial. O degredado mergulhava num tempo incerto, onde passado e futuro se diluíam no presente incessante da travessia, uma espécie de limbo oceânico, sem garantias de chegada, retorno ou redenção.

As condições de higiene nas caravelas eram notoriamente rudimentares, contribuindo de forma decisiva para o agravamento do purgatório dos passageiros. Historiadores, alicerçados em documentos, destacam a precariedade da dieta marítima e o papel fundamental do biscoito seco, carne salgada e peixe seco e a inutilidade de transportar alimentos perecíveis como frutas frescas, carnes frescas ou doces sob as condições de umidade e calor, o que acelerava a decomposição e causava a deterioração dos mantimentos (COSTA; FERRÃO, 1996, p. 142-144). A bordo, a assistência médica era praticamente inexistente: raramente havia médicos, e os recursos terapêuticos se limitavam a uma farmácia mínima e elementar. Em

muitos casos, eram os próprios padres, médicos das almas, que também se ocupavam dos corpos enfermos, ou então um barbeiro, cuja experiência se resumia à prática de sangrias e curativos elementares. O resultado era trágico: inúmeras mortes ocorriam ainda durante a viagem, vítimas, sobretudo do escorbuto, resultante da carência de vitamina C, comum em viagens longas. Escreveu o ilustre Camões:

“E foi que, de doença crua e feia,
A mais que eu nunca vi, desampararam
Muitos a vida, e em terra estranha e alheia
Os ossos para sempre sepultaram.”
(CAMÕES, Os Lusíadas, Canto V, Canto V, estrofes 81–82).

Vários banidos chegaram doentes no Brasil, como Maria Dias, por exemplo, que desembarcou "bexigosa" na Bahia (ANTT, Inquisição de Évora, processo 5526) e Isabel da Silva, que desembarcou em Olinda com sinais de bexiga no nariz. Nos textos coloniais e inquisitoriais, bem como em relatos de viajantes, o termo aparece com frequência. A doença era temida não apenas pela letalidade, mas também pelas marcas físicas e pelo potencial de causar cegueira (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 4372).

Enfim ao chegarem ao litoral brasileiro, o impacto de desembarcar em uma terra desconhecida, restava aos degredados o desafio da sobrevivência nos cais coloniais, lugares de espera, desorientação e suspensão. Poucos registros permitem saber se esses condenados conseguiram reconstruir suas vidas, aventurando-se para o interior ou simplesmente vagando à margem das vilas. As fontes inquisitoriais oferecem principalmente os relatos dos que se lamentam, perpetuando a imagem do degredado como um sujeito irremediavelmente desajustado, incapaz de redenção plena, fixado na infâmia. Como bem observa Erving Goffman (1988), o estigma não é apenas uma marca moral ou física: é uma operação simbólica que reorganiza socialmente o indivíduo, retirando-lhe o direito à pertença. O exilado, nesse sentido, além de punido, é redefinido como um tipo social inferior, um corpo desacreditado. A pena o exclui, mas é o estigma que o fixa para sempre à margem.

A vida religiosa nas embarcações era intensa, estruturando-se como elemento fundamental da travessia, operava enquanto prática espiritual, mas também como forma de organizar o tempo, fortalecer a moral e sustentar o ânimo dos viajantes diante da incerteza e do padecimento. Antes mesmo do embarque, era costume que todos os passageiros se confessassem, num gesto que simbolizava o início de uma jornada não apenas geográfica, mas também espiritual. No interior das embarcações, as atividades sacras pontuavam o cotidiano: missas eram celebradas regularmente aos sábados, domingos e nos dias santos, conduzidas pelo capelão ou por frades missionários, figuras centrais no cuidado tanto do corpo quanto da alma dos viajantes.

Cada dia no mar era cadenciado por manifestações devotas específicas: orações da manhã, súplicas ao entardecer com a recitação do Pai Nosso e Ave-Maria, e momentos de piedade coletiva que envolvia

procissões improvisadas e até encenações teatrais de episódios bíblicos, reafirmando a presença de Deus em meio ao mar vasto e arriscado. Esses exercícios revelam o papel da religião como linguagem de sustentação simbólica diante do risco e da morte, num contexto em que a travessia era sempre uma experiência liminar, o estar entre um território e outro.

O relato contundente do frei Gaspar de São Bernardino, que navegou em 1611, revela com clareza um cenário de fervorosa devoção a bordo. Ele descreve que, durante a viagem, os religiosos se encarregavam de entoar diariamente as ladainhas, pregavam aos domingos e dias santos, e um deles assumia o papel de enfermeiro de toda a nau (FREI GASPAR DE SÃO BERNARDINO, 1611, apud BARRETO, 2015, p. 24). A atuação desses religiosos transcendeu os limites do simples culto: além de prover assistência espiritual, dedicavam-se a cuidados práticos, atendendo os enfermos e aliviando o sofrimento dos viajantes. Dessa forma, a fé, a liturgia e o serviço caritativo estavam intrinsecamente entrelaçados no espaço confinado da embarcação, que por vezes se transformava em uma verdadeira igreja flutuante, onde o mar se apresentava não só como um obstáculo, mas também como uma dura provação e um canal de conexão com o sagrado.

Em 1565, diante do iminente naufrágio sofrido sob o comando de Jorge de Albuquerque Coelho durante a viagem do Brasil para Portugal, a dimensão religiosa manifestou-se com intensa urgência e gravidade. Tomados pelo temor da morte, os passageiros, em profundo estado de aflição, prostraram-se de joelhos para implorar proteção à “Santíssima Mãe”, numa expressão coletiva de fé e súplica diante do possível desastre. Reconhecendo a proximidade da última hora, todos buscaram o padre Álvaro de Lucena, jesuíta da Companhia de Jesus, para receber a confissão. Diante da escassez de tempo, as confissões foram realizadas com brevidade, mas carregadas de significado espiritual, evidenciando a centralidade da prática sacramental como rito de passagem e preparação para a morte. Esse episódio reforça a ideia de que, mesmo em meio à catástrofe e ao desespero, a observância religiosa mantinha-se como elemento estruturante da experiência humana, atuando como último refúgio e alento diante da efemeridade da vida (BRITO, 1735–1736, pp. 23 a 25).

Em 1655, a prática religiosa nas embarcações rumo ao Brasil deixou de ser espontânea para tornar-se uma norma institucionalizada, imposta por decreto dos comandantes. Francisco de Britto Freyre ordenou que todos os tripulantes recebessem confissão e comunhão antes da partida e que o rosário fosse rezado diariamente segundo o rito da igreja de São Domingos de Lisboa. Tudo reforçava a fé como instrumento de disciplina, uma lei interna aplicada em um ambiente marcado por incertezas e tensões (REGIMENTO: General Francisco de Britto Freyre, 1657, p. 260).

A Inquisição não tinha interesses coloniais primariamente econômicos ou demográficos, estâncias políticas pertencentes à Coroa; sua preocupação central era a defesa e sustentação da fé católica. O mecanismo de controle religioso sobre as terras ultramarinas foi institucionalizado através das missões

inquisitoriais enviadas pelo Santo Ofício para garantir a pureza da fé, e prevenir a propagação da heresia. Entre 1591 e 1595, a primeira visitação ocorreu na Bahia e Pernambuco; em 1618, uma segunda visitação reforçou o controle na Bahia; e, somente no século XVIII, entre 1763 e 1769, o Grão-Pará foi alvo de fiscalização inquisitorial. Essas visitas representavam não só uma ação de repressão religiosa, mas também um dispositivo de vigilância moral e política, fundamental para a manutenção da ordem colonial.

Antes mesmo da realização dessas inspeções, o rei D. Henrique já havia, em 1579, nomeado o bispo de Salvador da Bahia de Todos os Santos, Dom Antônio Barreiros, como inquisidor-apostólico nas terras do Brasil, conferindo-lhe amplos poderes para atuar como agente direto da Inquisição. O bispo contava com o apoio dos padres da Companhia de Jesus, especialmente do padre Luís da Grã, para exercer sua função de fiscalizador da fidelidade doutrinária (ANTT, Inquisição de Lisboa, nº 330 - antigo 155/4/722 - Provisões de Sua Alteza, 1542-1590). No século XVII, o cuidado de manter e colonizar a fé tornou-se ainda mais explícita. Filipe III, rei de Portugal e Espanha, expressou em carta enviada de Madri em 22 de junho de 1621 seu desejo de fortalecer a presença inquisitorial na colônia, diante do crescimento populacional do Brasil. O monarca enfatizou a necessidade imperiosa de que fossem instalados oficiais residentes do Santo Ofício, a fim de “tratar com o devido cuidado da pureza e da conservação da nossa fé católica, como primeira e principal obrigação minha a de castigar prontamente os que contra ela delinquirem”.

...ao serviço de Deus e meu, haver nele oficiais da Inquisição residentes, e porque eu desejo muito que em todos meus Reinos e Senhorios se trate com o devido cuidado da pureza e da conservação da nossa fé católica, como primeira e principal obrigação minha a de castigar prontamente os que contra ela delinquirem. ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, Livro 88, documento 125.

Arrepende-se das culpas foi sempre para a Igreja Católica a condição necessária da salvação. A interpenetração entre o discurso teológico da penitência e a prática política do exílio, revela o valor da expiação das faltas como uma estratégia de controle dos corpos desviantes. Como observa Hespanha (1994), o direito do Antigo Regime confundia-se com a teologia moral e a cosmologia religiosa, onde o castigo era tanto um meio de purificação quanto de reordenação social. Neste intricado o universo jurídico elaborado pela Monarquia, especialmente sob a influência do pensamento teológico, a punição era justificada, paradoxalmente, pela própria noção de clemência. A justiça humana, nesse contexto, entrelaçava com a justiça divina, pois os juízes agiam supostamente em nome de Deus. A figura do soberano, investido de autoridade espiritual e temporal, detinha o poder de punir e perdoar como expressão de sua vontade absoluta. A misericórdia, nesse sistema, não era um direito assegurado ao condenado, mas uma concessão graciosa do comando régio, instrumento de controle e afirmação da soberania.

Essa sacralidade punitiva começa a ser questionada apenas ao longo do século XVIII, sobretudo na Itália, com o surgimento da crítica iluminista ao sistema penal. Em sua obra *Dos delitos e das penas*, Cesare Beccaria denuncia o arbítrio que caracteriza a justiça fundada na religião, ao observar que:

“A grandeza do pecado ou da ofensa para com Deus depende da maldade do coração; e para que os homens pudessem sondar esse abismo ser-lhes-ia preciso o socorro da revelação. Como poderiam eles determinar as penas dos diferentes crimes, sobre princípios cuja base é desconhecida? Seria arriscado punir quando Deus perdoa e perdoar quando Deus pune” (BECCARIA, 1999, p. 36).

Beccaria desvela desta forma, o impasse moral e político de um sistema em que a salvação do indivíduo depende menos da justiça racional que da submissão ao poder e do acaso da clemência do rei. A indulgência neste universo não é expressão de equidade, revela-se, muito mais como extensão do arbítrio enquanto dispositivo de dominação que reforça a desigualdade entre quem pune e quem é punido. Trata-se de uma justiça moldada mais pelo temor que pela razão, mais pela fé na autoridade que pela busca de proporcionalidade entre crime e castigo.

Essa é uma questão importante a ser colocada a propósito das condenações do Santo Ofício. Na mentalidade inquisitorial, não se podia separar a justiça de Deus e a justiça dos homens. A legislação inquisitorial era bem fundamentada sobre princípios que davam todos os direitos aos magistrados e nenhuma chance aos acusados. Os Regimentos da Inquisição asseguravam amplos poderes aos seus magistrados e restringiam quase completamente as possibilidades de defesa dos acusados. A estrutura processual favorecia o silêncio, a obediência e a submissão, tornando praticamente nulas as chances de absolvição. Nos autos de fé, os sentenciados ouviam seus vereditos e todos eram, invariavelmente, condenados. Estabelecia-se uma hierarquia das penas: a execução capital, a condenação às galés, o degredo para o ultramar, o degredo interno e, por fim, aquelas penalidades consideradas mais brandas, compostas por práticas de ordem espiritual. Estas incluíam a obrigação de assistir missas, confessar-se regularmente, comungar, rezar diariamente e memorizar os mandamentos de Deus e da Igreja. Ainda que formalmente vistas como penas leves, tais imposições não deixavam de carregar um profundo peso simbólico e moral. A mais visível expressão desse estigma era o sambenito, a veste infamante da penitência que o condenado deveria usar publicamente, tornando-se sinal vivo da sua transgressão perante a comunidade. Assim, mesmo as penas “benignas” preservavam o poder disciplinador e desonroso: “os sinais exteriores da infâmia penal desempenhavam uma função central de estigmatização, porque o castigo mais eficaz era o da vergonha pública” (HESPANHA, 1993, p. 134).

No entanto, apesar desta desonra, observa-se que, no que diz respeito ao degredo, os inquisidores, em algumas circunstâncias, demonstraram relativa flexibilidade: em certos casos, reduziram o tempo das penas ou alteraram o destino do exílio. Muitos condenados que traziam o selo de punições graves tinham esperanças que houvesse alguma clemência e escreviam petições suplicando penas mais leves. Os inquisidores submetiam os réus a rigorosas verificações médicas e administrativas, buscando assegurar a veracidade das alegações. Alguns casos ilustram estes pedidos: a cristã-nova Engrácia Nunes, de 52 anos, condenada em 1662 a seis anos de degredo no Brasil, declarou estar doente e incapaz de viajar para o além-mar, pediu que sua pena fosse substituída por um banimento dentro de Portugal. Ela obteve autorização

para cumprir sua pena em Faro, sendo excluída da lista de embarque (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 6717).

Situação semelhante ocorreu com Inês Martins, condenada por bigamia em 1670. Alegando abandono e doença, além de cuidar de uma filha pequena, obteve a comutação da pena para o Algarve (ANTT, Inquisição de Évora, processo 1669). Já o caso de Maria de Mello, com mais de 70 anos e também condenada por bigamia, revela as limitações desse processo. Apesar de sucessivos laudos médicos atestarem sua incapacidade física para embarcar, e de sua proposta de doação de seis mil réis aos pobres, a Mesa Inquisitorial recusou a comutação, insistindo no degredo para o Brasil. Mesmo depois de reiteradas petições e nova confirmação médica, a pena foi mantida (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 3993).

Outro exemplo particularmente expressivo é o caso de Diogo Dias Neto, cristão-novo natural da cidade de Serpa, acusado de judaísmo e sentenciado a cinco anos de degredo no Brasil. Casado com Leonor de Moura partiu de Lisboa rumo à colônia, desembarcando em Olinda no dia 2 de dezembro de 1669, onde se apresentou formalmente à Câmara. Após dois anos em solo brasileiro, Diogo apresentou uma petição ao Santo Ofício, implorando o perdão do restante da pena. Sua súplica foi atendida: o penitente foi perdoado e autorizado a regressar a Portugal (ANTT, Inquisição de Évora, processo 2382).

Como em um marco de transição, o retorno marcava o fim de um ciclo de purgação e o início de uma nova existência sob o signo da reconciliação. Contudo, também aqui, como em muitos outros casos, certas informações permanecem ausentes dos registros inquisitoriais. A súbita clemência com que Diogo Dias Neto teve seu pedido atendido, ainda com parte da pena por cumprir, levanta uma interrogação não respondida pelos documentos: haveria algum motivo compensatório, social, econômico ou político, que influenciou os inquisidores a abreviar o seu degredo? Ou teria o sofrimento já demonstrado sido considerado suficiente para selar sua redenção? A ausência dessas respostas convida à reflexão sobre os silêncios institucionais e as lógicas ocultas que operavam por trás das decisões do Santo Ofício. Essa dimensão característica do retorno encontra eco na literatura. Miguel de Cervantes, que conheceu Lisboa, oferece em sua obra *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* uma imagem potente da cidade como espaço sagrado. Ao aproximar-se da barra do Tejo, um grumete exclama: “... *tierra, tierra, aunque mejor diría, cielo, cielo, porque sin duda estamos en el paraje de la famosa Lisboa*” (CERVANTES, apud CASTELO-BRANCO, 1965, p. 31). Lisboa é mais que um destino territorial, é metáfora de redenção, de renascimento. O retorno à metrópole, embora possível, era sempre condicionado à aceitação do papel de penitente redimido, cujo sofrimento legitimava a reentrada no seio da ordem cristã e social.

É muito difícil compreender com precisão quais critérios guiavam esses gestos de perdão e comutação; o que é certo é que somente os inquisidores detinham o direito de suavizar as amarguras dos penitentes, ainda que de modo seletivo e opaco.

O processo de Maria da Cruz permite entrever, com rara nitidez, como os degredados eram entregues às justiças locais nas colônias, distanciados da metrópole e mergulhados no esquecimento. Quem, senão os juízes da fé poderiam interceder pelas dores silenciosas de mulheres como Maria da Cruz e Isabel, ambas relegadas ao abandono? Maria da Cruz, mulher pobre e tida como visionária, foi presa em 1660. Levava consigo uma pequena imagem de Cristo e uma bolsa com relíquias. Condenada a cinco anos de degredo, embarcou para Pernambuco, acompanhada de Isabel, de 35 anos, já doente, condenada pela justiça secular por pequenos furtos. Ambas desembarcaram em Recife no dia 8 de setembro de 1661, conforme registrado pelo escrivão da Câmara de Olinda, Manoel Pereira de Azevedo, no Livro dos Degredados da Câmara (fl. 16). Elas foram conduzidas ao embarque pelo mestre Manoel Gomes Ferraz, no navio Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio. Maria da Cruz cumpriu sua pena até 20 de agosto de 1667. Algum tempo depois, retornou a Lisboa munida de documentos e apresentou-se ao inquisidor D. Veríssimo de Lancastro, pleiteando o ingresso no convento de Santa Isabel da Hungria, onde fora regente antes da condenação. Alegava desejar concluir obras religiosas que havia iniciado para as quais arrecadara fundos no Brasil (ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 4372).

A trajetória de Maria revela a ambiguidade própria da lógica penitencial inquisitorial: marcada pela pobreza, pela fé e pela punição, Maria da Cruz oscilava entre o castigo e a missão, entre o exílio e a reintegração. O degredo representou para ela um doloroso parêntese, uma suspensão biográfica profunda. Ainda assim, mesmo com a pena formalmente cumprida, o estigma não se dissipava. A marca inquisitorial persistia, não como sentença jurídica, mas como inscrição simbólica duradoura. O retorno à metrópole não significava plena reintegração: o passado de infâmia continuava a definir os contornos de sua presença: “o poder que expulsa é o mesmo que autoriza o retorno; ele determina, em última instância, quem pertence ou não à comunidade política” (AGAMBEN, 2007, p. 27). O perdão inquisitorial não apagava a mácula, apenas a reinscrevia em novos contextos de submissão e vigilância.

Inês Ramalha, presa desde 1645, acusada de heresia, impostura e falsidade, atravessou o Atlântico no navio São Tiago, comandado pelo mestre Manuel dos Santos. Sua entrada no Brasil está registrada no verso da folha 113 do Livro dos Degredados da Câmara de Salvador, onde se confirma o recebimento dela e dos outros banidos que traziam consigo os documentos expedidos pelo Santo Ofício. Quanto ao destino de Inês Ramalha, os arquivos silenciam. Teria ela regressado à pátria? Ou teria permanecido nas margens da colônia, dissolvendo-se no cotidiano tumultuado da Bahia de Todos os Santos? Não se sabe! Seu nome desaparece dos registros, como tantas vidas apagadas pela lógica do castigo e do esquecimento (ANTT, Inquisição de Évora, processo 4033).

Nesta época do desembarque da degredada Inês, a cidade de Salvador, principal ponto de chegada dos degredados, já era a mais populosa e estratégica da colônia brasileira, com aproximadamente 12 mil brancos, 8 mil indígenas “pacificados” e cerca de 4 mil negros. Para os banidos, entretanto, a inserção nesse

mundo colonial era frequentemente difícil e marcada pela miséria, pela doença e pelo lamento. Nesse cenário de múltiplas hierarquias e exclusões, o degredado ocupa uma posição marginal e instável, sendo mais um entre os muitos sujeitos “fora de lugar” nas cidades coloniais. Nelson Omegna apresenta um quadro bastante sombrio da população marginal nas cidades coloniais brasileiras. São índios sem ofício, desgarrados das aldeias; negros foragidos do eito; mestiços desajustados; brancos pobres sem acomodação nos quadros de trabalho que a colônia oferece; ciganos vadios; prostitutas; marinheiros e soldados desertores; degredados que habitam os mocambos nos subúrbios das cidades. Vestem-se de farrapos, mantêm-se de furtos ou esmolas, constituindo uma população marginal, estável em seu volume e permanentemente desocupada. É uma “população fantasma” que assombra as Câmaras e aflige os mantenedores da ordem (OMEGNA, 1961, p. 240).

Seu tom pode parecer pessimista e dramático, porém, em sua narrativa, percebe-se uma brecha crítica e analítica: dar visibilidade a sujeitos historicamente silenciados - os “desajustados”, os “sem lugar”, os “sobrantes” da ordem colonial. Omegna mostra uma imagem de marginalidade estrutural, composta por múltiplos sujeitos (índios, negros, mestiços, brancos pobres, ciganos, mulheres, degredados), todos excluídos dos quadros formais de trabalho e de inserção social. Seu uso de expressões como “farrapos”, “permanentemente desocupada” intensifica essa percepção de abandono e invisibilidade. Há aqui uma leitura da ordem colonial como profundamente excludente, onde o ideal de disciplina e produtividade convive com bolsões duradouros de informalidade, fuga e resistência. Entretanto, ao chamá-los de “população fantasma”, o autor parece reproduzir o olhar das elites coloniais e dos mantenedores da ordem que viam esses sujeitos como ameaça constante à estabilidade. Essa leitura se aproxima da noção de “população excedente”, em Michel Foucault, na qual o biopoder define e administra quem é digno de viver produtivamente e quem será relegado à margem (FOUCAULT, 2008). Do mesmo modo, Giorgio Agamben, ao tratar da figura do *homo sacer*, ajuda a compreender esses indivíduos como vidas “nuas”, destituídas de valor político — mas nem por isso sem agência ou história (AGAMBEN, 2004).

O banimento oscilava entre a promessa do retorno e o esquecimento taciturno. Essa duplicidade reflete, por um lado, o que Paul Ricoeur chama de “economia do esquecimento”, na qual certos sujeitos são deliberadamente apagados da memória coletiva (RICOEUR, 2007, p. 498). O degredado, assim, flutua entre duas possibilidades: o da exclusão e o da possível reintegração, sem garantias de pertencimento em nenhum deles.

Embora o degredo representasse, para a maioria dos condenados, um fardo de dor, exclusão e miséria, alguns poucos souberam subverter o sentido da pena e dela extrair vantagens inesperadas. Entre esses casos excepcionais destaca-se o de André Vicente, jovem de 25 anos que, enquanto se preparava para receber a ordenação sacerdotal, foi denunciado ao Santo Ofício por blasfêmias. Preso e submetido a julgamento, compareceu ao auto de fé de 28 de março de 1632, no qual teve suspensas suas funções

eclesiásticas e foi condenado a três anos de degredo para o Brasil. Enviado ao cabo de Santo Agostinho, região então fronteira da capitania da Paraíba, André Vicente viveu os efeitos diretos da instabilidade geopolítica do império. Com a invasão holandesa, foi forçado a fugir por terra para a Bahia de Todos os Santos, onde permaneceu por seis anos. Demonstrando, contrariamente de muitos, notável capacidade de adaptação e liberdade de ação, partiu em seguida para Angola, estabelecendo-se por algum tempo no continente africano. Dez anos após sua condenação, retornou a Portugal "com dinheiro e escravos", uma expressão clara do êxito material alcançado durante o exílio: uma exceção raríssima.

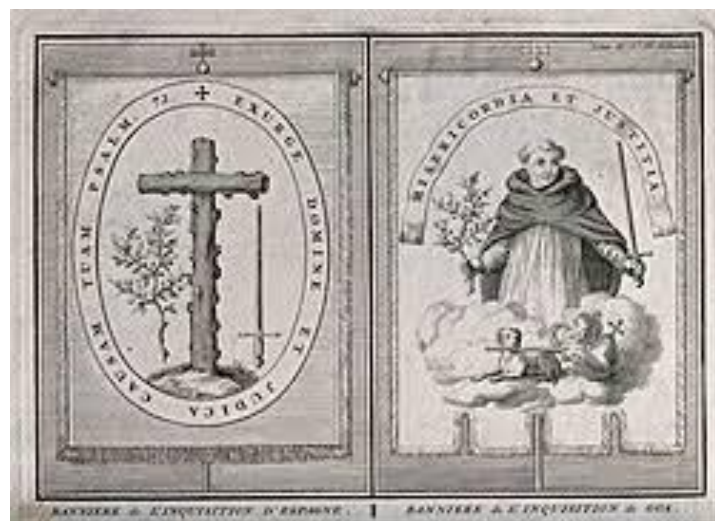
A trajetória de André Vicente culmina com um gesto de reintegração institucional: em 21 de fevereiro de 1642, o Conselho Geral do Santo Ofício concedeu-lhe alvará autorizando sua ordenação sacerdotal, com plenos direitos para celebrar missa e exercer funções eclesiásticas. A história desse diácono revela, assim, uma face pouco explorada do degredo inquisitorial: a de que, certas circunstâncias, como as convulsões militares, a mobilidade intercolonial e o capital simbólico ligado ao sacerdócio, a pena podia ser não apenas purgatória, mas também um inesperado trampolim de ascensão e reconfiguração social. O percurso de André Vicente, evidentemente atípico, destaca-se menos pela exceção do que pelo que ilumina: o degredo não era um destino fixo, mas um campo ambivalente de possibilidades. Se para a maioria o exílio significava marginalização e esquecimento, para alguns poucos a colônia oferecia brechas, zonas de manobra e oportunidades econômicas e peculiares, capazes de transformar o castigo em reconciliação e a exclusão em vantagem estratégica (ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, processo 5585).

A ambiguidade do degredo inquisitorial não se esgota na travessia ou no retorno à metrópole, mas se desdobra segundo a trajetória, a origem social e o destino do condenado. O retorno, como no caso de Diogo Dias Neto, raramente significava reabilitação plena: a infâmia persistia acompanhada de suspeição, vigilância e risco de reincidência. Para os cristãos-novos, a pena se tornava hereditária, estendendo-se como marca social ao longo das gerações. O caso de Miguel Luís, condenado por tentativa de suborno no auto de fé de 23 de janeiro de 1583, é revelador. Sentenciado a três anos de degredo no Brasil, Miguel implorou pela comutação da pena e, mediante pagamento, conseguiu cumprir quatro anos em Castro Marim, no sul de Portugal (ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 64). A decisão de suportar uma pena mais longa, mas em solo português, ilustra o temor que a colônia inspirava. Não se trata apenas de uma alternância entre punição e perdão, mas estrutura de sentidos políticos em que os corpos são deslocados para fora, mas continuam a servir à lógica disciplinar da fé e da ordem. O degredado é, ao mesmo tempo, expulso e instrumentalizado, sua presença nas margens reforça o centro.

É nesse ponto que a reflexão de Louis Marin torna-se esclarecedora. Para ele, os poderes soberanos produzem espaços de exclusão e inscrição simbólica que funcionam tanto como mecanismos de punição quanto de legitimação da própria ordem. O degredado, ao ser lançado para fora da comunidade política e religiosa, torna-se figura de fronteira, simultaneamente necessária e descartável. A colônia, nesse contexto,

funciona como espaço em que os signos da regeneração e da contaminação se entrelaçam. Como observa Marin, o poder opera “pela exclusão que funda a identidade do dentro”, ou seja, o poder não se afirma apenas por presença, mas também por ausência forçada. Ao excluir, ele cria fronteiras metafóricas que sustentam sua própria legitimidade. O degredo, nesse quadro, não é um erro ou uma exceção, mas uma peça essencial na máquina inquisitorial que define quem pertence, quem obedece, e quem deve ser visivelmente expulso para que os demais permaneçam “puros” (MARIN, 1993, p. 73).

Em última instância, a “Misericórdia e Justiça”: o lema do Santo Ofício, bordado em letras douradas sobre o estandarte inquisitorial sintetiza nossa conclusão deste artigo. Essas palavras, concisas, mas pesadas de sentido, figuravam no topo das armas da instituição, em cujo centro resplandecia uma cruz ladeada por uma espada à esquerda e um ramo de oliveira à direita. Cada elemento deste emblema expressava com eloquência o cerne da teologia penal inquisitorial: a espada da justiça, o ramo da misericórdia e a cruz como síntese da redenção por meio do sofrimento. Longe de serem conceitos abstratos ou genéricos, misericórdia e justiça eram categorias profundamente imbricadas no funcionamento simbólico e político da instituição: inseparáveis e mutuamente legitimadoras.



A justiça não se realizava apenas pelo veredito ou pela punição, mas pelo espetáculo disciplinador da confissão, do suplício e do esperado arrependimento, este, ao menos aparentemente, já que não podemos saber os sentimentos subjetivos dos incriminados. Desde as denúncias ao desembarque no Brasil e possível retorno para Lisboa, como analisamos neste artigo, eram os instrumentos visíveis dessa justiça. No entanto, a misericórdia, que na primeira leitura aparenta ser o oposto da justiça, era, no entanto, a sua extensão estratégica e simbólica. A clemência concedida, quando ocorria, não anulava o castigo: apenas demonstrava a soberania do tribunal, que podia punir severamente e, ainda assim, se conveniente, perdoar. Era nesse gesto, no ato calculado de abrandar a pena, que o Santo Ofício manifestava o rosto benevolente de um poder

absoluto: o perdão não como renúncia à autoridade, mas como demonstração de sua superioridade moral e espiritual. O poder estabelecido enquanto ele dura, mantém as regras.

A comutação de penas interpretada apenas como alívio humanitário era expressão performativa do equilíbrio doutrinário entre castigo e redenção. Muitos condenados, conscientes da lógica desse sistema, rogavam e se comprometiam com a emenda de vida, a fidelidade à fé católica e a reparação dos desvios cometidos. Ao amenizar penas, substituindo degredos longos por mais curtos, trocando exílios tropicais por prisões em regiões metropolitanas ou substituindo penas mais atrozes por penitências espirituais, o Santo Ofício reafirmava seu papel de tribunal das almas, e não apenas dos corpos. A instituição operava, portanto, num sistema de duplo registro: de um lado, um braço disciplinar voltado à defesa da ortodoxia e da ordem pública; de outro, uma face pastoral que encarnava o ideal da correção espiritual e da salvação do pecador arrependido. O degredo, neste contexto, simbolizava essa lógica imprecisa com especial nitidez: era simultaneamente justiça e misericórdia. Servia, de maneira dinâmica, para marcar o erro cometido, e ao mesmo tempo oferecer um itinerário de retorno à norma.

2 FONTES PRIMÁRIAS – ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO – ANTT (LISBOA)

Conselho Geral do Santo Ofício. Livro 88, doc. 125.

Conselho Geral do Santo Ofício, processo 5585: André Vicente.

Inquisição de Lisboa, processo 4372: Maria da Cruz.

Inquisição de Coimbra, processo 64: Miguel Luís.

Inquisição de Évora, processos 2382: Diogo Dias Neto.

Inquisição de Évora, processo 4033: Inês Ramalha;

Inquisição de Évora, processo 5526: Maria Dias.

Inquisição de Lisboa, nº 330 (antigo 155/4/722): Provisões de Sua Alteza, 1542-1590.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua. I. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AZEVEDO, Thales de. Povoamento da cidade do Salvador. 3. ed. Salvador: Ed. Nacional; Itapua, 1969.
- BARRETO, Luis Filipe. Os descobrimentos e a ordem do saber. Lisboa: Gradiva, 1987.
- BARROS, João de (1496-1570). Ásia de Joam de Barros, dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente. Lisboa: Impressa por Fernão Balharde, 1552.
- BECCARIA, Cesare. Dos delitos e das penas. Tradução de Paulo M. Oliveira. São Paulo: Martin Claret, 1999.
- BRITO, Bernardo Gomes. História trágico-marítima em que se escrevem chronologicamente os naufrágios que tiveram as naus de Portugal, depois que se poz em exercício a navegação da Índia, tomo segundo, offerecido à augusta Magestade do muito alto, e muito poderoso rey d. João V. Lisboa Occidental: Officina da Congregação do Oratório, MDCCXXXVI.
- BRITO, Bernardo Gomes de. História trágico-marítima: em que se escrevem chronologicamente os naufrágios que tiveram as naus de Portugal... 2 v. Lisboa: Off. da Congregação do Oratório, 1735–1736.
- CAMÕES, Luís Vaz de. Os Lusíadas. Edição de Francisco de Sales Lencastre. 2. ed. revista e atualizada. Lisboa: Porto Editora, 2023.
- CASTELO-BRANCO, Fernando (org.). Lisboa seiscentista. Lisboa: Município de Lisboa; Livros Horizonte, 1969.
- COELHO, Francisco Adolfo. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892.
- COSTA, João Paulo Oliveira; FERRÃO, Bernardo. Navegadores, viajantes e aventuras. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- DELLON, Charles. Relation de l'Inquisition de Goa. Paris: Daniel Horthemels, 1668.
- FOUCAULT, Michel. Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977–1978). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- HESPAÑA, António Manuel. A cultura jurídica europeia: síntese de um milênio. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.

HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviatã: instituições e poder político: Portugal, séc. XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.

HESPANHA, António Manuel. *Imagens da justiça: para uma história da cultura jurídica europeia (séculos XV a XIX)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

MARIN, Louis. *A representação: o corpo, a representação e o poder*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Perspectiva, 1993.

OMEGNA, Nelson. *A cidade colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961.

PORTUGAL. *Ordenações Filipinas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1603. Livro V, Título CXII – Dos degredos. Disponível em: <https://purl.pt/12151/3/#/38>. Acesso em: 20 jun. 2025.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François e Luiz Fernando Ferreira. Campinas: UNICAMP, 2007.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Society and government in colonial Brazil: 1500–1822*. London: Institute of Latin American Studies, University of London, 1992.

TURNER, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000..