



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Marcus Vinícius Reis

**Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na
Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)**

São Gonçalo

2014

Marcus Vinícius Reis

Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Área de concentração: História Social do Território.



Orientadora: Prof.^a Dra. Daniela Buono Calainho

São Gonçalo

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHD

R375 Reis, Marcus Vinícius.
Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na
Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595) /
Marcus Vinícius Reis. – 2014.
226f.

Orientadora: Prof.^a Dra. Daniela Buono Calainho.
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Inquisição – Brasil, 1591-1595 – Teses. 2. Feiticeiras – Brasil – Teses.
I. Calainho, Daniela Buono. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CDU 272(81)''1591-1595''

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcus Vinícius Reis

Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Social do Território.

Aprovada em 25 de março de 2014.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Daniela Buono Calainho (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. William de Souza Martins
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Ângelo Adriano Faria de Assis
Universidade Federal de Viçosa

São Gonçalo

2014

DEDICATÓRIA

À minha avó Maria de Lourdes Reis (in memoriam) pelo apoio incondicional. À minha família, em especial, minha mãe (Efigênia) por acreditar desde a Graduação no meu sonho de ser Historiador. À Ana Paula que tem sido sinônimo de companheirismo e compreensão nessa nossa batalha.

AGRADECIMENTOS

Com mais uma etapa da minha formação concluída, algumas palavras de agradecimento são mais do que obrigatórias diante da importância que algumas pessoas assumiram ao longo desses dois anos de caminhada no Mestrado.

Tenho que agradecer, primeiramente, àqueles responsáveis por ser minha base: família, principalmente minha mãe, Efigênia, por acreditar no meu sonho desde a Graduação e não medir esforços para que eu continue nessa trajetória. Tias, primos e primas, também agradeço por compartilharem um pouco dessa minha caminhada. Alguns amigos também merecem menção.

Ao casal português Teresa e Pedro que gentilmente me receberam durante o período em que estive em Portugal, incluindo o empréstimo de alguns livros que se tornaram valiosos para a minha pesquisa. À Rosa, pela simpatia e disponibilidade em ceder seu apartamento. É meu desejo reencontrá-los para mostrar o trabalho final!

Aos meus colegas de Mestrado também devo agradecimentos, pelos inúmeros almoços, debates e, principalmente, pela nossa tão sonhada reunião que nunca aconteceu de fato!

Agradeço, em especial, ao casal de amigos Ângelo e Roberta, por acompanharem esse trabalho desde o período em que ainda era uma Iniciação Científica e por serem pessoas com as quais eu sinto orgulho de dizer que os conheço e que sou amigo.

À Ana Paula, que há seis anos vem acompanhando comigo essa loucura boa de sermos historiadores, de compartilhar sonhos, desejos, conquistas, na certeza de que muitas coisas boas ainda virão.

Para o andamento da minha pesquisa, alguns agradecimentos também são importantes.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pelo financiamento a mim concedido, o que viabilizou minha viagem a Portugal bem como os trabalhos desenvolvidos ao longo desses dois anos.

Merece agradecimento, também, a professora Célia Cristina da Silva Tavares, pela atenção para com minha viagem e de Ana Paula a Portugal, pela amizade e por sempre se mostrar presente com apontamentos e sugestões para a minha dissertação.

Um agradecimento especial, também, à professora Daniela Buono Calainho, que aceitou de prontidão orientar meu trabalho. Divido os possíveis méritos do meu trabalho contigo, pelas críticas, sugestões e olhar atento em toda a minha caminhada no Mestrado.

Agradeço, também, ao professor William de Souza Martins, por ter me instigado a buscar novos olhares sobre a religiosidade feminina ainda no início do meu trabalho, por conta de uma disciplina na qual ministrou na UFRJ e eu participei. Agradeço pela leitura atenta no Exame de Qualificação e por aceitar participar da banca de avaliação das minhas pesquisas.

Sou grato, também, novamente ao professor Ângelo Adriano Faria de Assis que, além de grande amigo, foi o responsável por me apresentar o universo da Inquisição bem como da religiosidade, ainda na Graduação pela Universidade Federal de Viçosa. Sob sua orientação, desenvolvi importantes projetos que me fizeram crescer academicamente e com o qual serei sempre agradecido! Agradeço, por fim, pelo aceite em participar tanto do Exame de Qualificação como da minha Defesa.

Ao longo de todos estes séculos, as mulheres tem servido de espelhos, dotados do poder mágico e maravilhoso de refletirem a figura do homem com o dobro do tamanho normal.[...] Se a mulher começa a dizer a verdade, a figura refletida no espelho afunda-se.

Virgínia Woolf

RESUMO

REIS, Marcus Vinícius. *Descendentes de Eva: religiosidade colonial e condição feminina na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)*. 2014. 226f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

A chegada de Heitor Furtado de Mendonça em 1591 à Capitania da Bahia inaugurou um contexto em que a presença do Tribunal do Santo Ofício português se tornaria mais incisiva no Novo Mundo. Presença motivada, principalmente, pela presença maciça de cristãos-novos nesse espaço e as constantes preocupações de que esses indivíduos, recém-convertidos ao catolicismo, pudessem estar retornando à sua antiga religião, o judaísmo. A Visitação assumiu, contudo, outros contornos durante os cinco anos em que vigorou na América. Blasfêmias, bigamia, sodomia, bestialismo, luteranismo, islamismo, desvios do próprio corpo clerical além de todo e qualquer erro de doutrina foram alvos das autoridades. Os desvios em torno da *feitiçaria*, por sua vez, também integraram as investigações do Visitador, tendo na participação considerável da mulher como elemento relacionado a esse delito. Nesse sentido, essa dissertação tem por interesse investigar – com base na noção de “gênero” – essa relação entre a figura feminina e o interesse por práticas *mágico-religiosas* voltadas para a intervenção no sobrenatural no contexto em questão, partindo da hipótese de que houve uma influência de uma “pedagogia do medo” bem como a apropriação do contexto *misógino* vigente tanto na participação ativa nessa relação – em busca de reconhecimento social –, no interesse em intervir nos destinos por meio, sobretudo, de mediadoras e no ato de denunciar por *feitiçaria* as mesmas mulheres que dantes eram seus alvos nesse interesse pelo sobrenatural, contribuindo, inclusive, na construção de dois processos inquisitoriais voltados para esse crime: contra Felícia Tourinho e Maria Gonçalves.

Palavras-chave: Tribunal do Santo Ofício. Visitação. Práticas-*mágico-religiosa*. Mulheres.

Reconhecimento Social. “Pedagogia do medo”. Discurso *misógino*.

ABSTRACT

REIS, Marcus Vinícius. *Descendants of Eva: colonial religion and womanhood in the First Visitation of the Holy Office to the Portuguese America (1591-1595)*. 2014. 226f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.

The arrival of Hector Furtado de Mendonça in 1591 the Captaincy of Bahia inaugurated a context in which the presence of the Portuguese Court of the Holy Office would become more effective in the New World. Presence motivated mainly by the massive presence of Christians in this new space and the constant concern that these individuals, newly converted to Catholicism, could be returning to their former religion, Judaism. However, the other contours Visitation took during the five years that prevailed in America. Blasphemy, Bigamy, Sodomy, Bestiality, Lutheranism, Islam, deviations from the clerical body itself as well as any and all errors of doctrine were targets of the authorities. The deviations around witchcraft, in turn, also included investigations of the Visitor, with the considerable participation of women as related to the offense element. In this sense, this dissertation is to investigate interest - based on the notion of “gender” - the relationship between the female figure and the interest in magic-religious practices for supernatural intervention in the context in question, on the assumption that there was a influence of a “pedagogy of fear” as well as ownership of the current context on both misogynist active participation in this relationship - in search of social recognition - in the interest in intervening in destinations through, especially as mediators and by the act of denouncing witchcraft the same women who were once their targets that interest in the supernatural, contributing, including the construction of two facing this crime inquisitorial process: Felicia Tourinho and Maria Gonçalves.

Keywords: Tribunal of the Holy Office. Visitation. Practice magical-religious. Women. Social Recognition. “Pedagogy of fear”. Misogynist Speech.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 –	Representação de Salvador no período do governo de Tomé de Souza.....	81
Mapa 2 –	Representação de Salvador no final do século XVI.....	82
Mapa 3 –	Representação de Salvador em 1624.....	83
Mapa 4 –	Representação de Olinda em 1616.....	88
Mapa 5 –	Representação da Ilha de Itamaracá em 1640.....	89
Mapa 6 –	Representação da Paraíba em 1635.....	90
Gráfico 1 –	Porcentagem das práticas <i>mágico-religiosas</i> denunciadas à Primeira Visitação do Santo Ofício e praticados por mulheres.....	151
Gráfico 2 –	Porcentagem das práticas <i>mágico-religiosas</i> denunciadas à Primeira Visitação do Santo Ofício e praticados por homens.....	151
Gráfico 3 –	Porcentagem da participação ativa de homens e mulheres nas práticas <i>mágico-religiosas</i> a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício.....	152
Diagrama 1 –	Dissolução do reconhecimento social e delimitação da <i>heresia</i> em torno do pacto demoníaco entre as mulheres na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595).....	161

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Processos de rituais <i>mágico-religiosos</i> dos Tribunais do Santo Ofício portugueses no século XVI.....	68
Tabela 2 –	Motivações das práticas <i>mágico-religiosas</i> realizadas por negros e mulatos processados pela Inquisição portuguesa - Século XVI.....	69
Tabela 3 –	Sentenças dos processos de rituais <i>mágico-religiosos</i> pela Inquisição portuguesa – Século XVI.....	70
Tabela 4 –	Número de denunciante e denunciados na Primeira Visitação à Capitania da Bahia por rituais <i>mágico-religiosos</i>	118
Tabela 5 –	Número de denunciante e denunciados na Primeira Visitação à Capitania da Bahia por rituais <i>mágico-religiosos</i>	118
Tabela 6 –	Idade das mulheres denunciante do delito de <i>feitiçaria</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595).	137
Tabela 7 –	Estado civil das mulheres denunciante do delito de <i>feitiçaria</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595).	138
Tabela 8 –	Naturalidade das mulheres denunciante do delito de <i>feitiçaria</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595).	138
Tabela 9 –	“Casta” das mulheres denunciante do delito da <i>feitiçaria</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595).....	140
Tabela 10 –	Estado civil das mulheres denunciadas pelo delito de <i>feitiçaria</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595).	142
Tabela 11 –	Processados pela Inquisição portuguesa envolvendo práticas <i>mágico-religiosas</i> – Século XVI.....	206

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DGA	Divisão Geral de Arquivos
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	14
1	AS MÚLTIPLAS FACES DO CRIME DE FEITIÇARIA NO SÉCULO XVI.....	18
1.1	<i>Feitiçaria, Bruxaria ou Práticas mágico-religiosas? Conceitos e definições na modernidade europeia.....</i>	19
1.1.1	<u>Debates no plano geral europeu.....</u>	19
1.1.2	<u>Questões e análises para o contexto português no século XVI.....</u>	31
1.2	O ápice das perseguições na Alemanha e na França do Século XVI.....	44
1.3	A problemática da “caça as bruxas” no Portugal do século XVI.....	54
1.3.1	<u>Literatura “erudita” e imaginário “popular” portugueses em torno das práticas mágico-religiosas.....</u>	54
1.3.2	<u>A Inquisição portuguesa e a perseguição à feitiçaria.....</u>	64
2	O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E O CONTROLE DAS CONSCIÊNCIAS RELIGIOSAS NO NOVO MUNDO.....	72
2.1	A Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595): contextos e devassa na religiosidade colonial.....	79
2.2	Religiosidade desviante no Nordeste colonial: algumas notas historiográficas.....	97
3	MAGIA RELIGIOSA E RECONHECIMENTO SOCIAL: A MULHER NA AMÉRICA PORTUGUESA DO XVI.....	117
3.1	A mulher e o “ser” feminino: os debates em torno do <i>gênero</i> na Época Moderna.....	122
3.2	Entre normalização dos comportamentos e o desregramento moral.....	129
3.2.1	<u>As mulheres e a <i>magia religiosa</i> na Primeira Visitação do Santo Ofício.....</u>	137
3.3	Medo da Inquisição ou <i>misoginia</i>? A magia religiosa como instrumento de status social e a <i>heresia</i> como construção do isolamento social.....	144
4	AS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NOS PROCESSOS DE	

	FELÍCIA TOURINHO E MARIA GONÇALVES.....	165
4.1	Felícia Tourinho e a busca pela intervenção nos destinos.....	167
4.2	Maria Gonçalves e a <i>magia religiosa</i> como estratégia na construção de reconhecimento e de redes de sociabilidade.....	185
4.2.1	<u>Práticas <i>mágico-religiosas</i> e reconhecimento entre pares.....</u>	185
4.2.2	<u>“Mulher feiticeira e ruim”: a construção da marginalidade na trajetória de Maria Gonçalves.....</u>	198
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	214
	REFERÊNCIAS.....	218

INTRODUÇÃO

O interesse pelo campo da religiosidade e seu desenvolvimento na América portuguesa não se iniciou com o projeto de pesquisa encaminhado ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Esse desejo de desvendar o imaginário em torno das crenças e práticas voltadas para a intervenção do sobrenatural vieram da Graduação, sob a orientação professor Ângelo Adriano Faria de Assis, com o qual desenvolvi duas pesquisas de Iniciação Científica e a Monografia de conclusão da modalidade de Bacharel em História, na Universidade Federal de Viçosa¹. Nesse primeiro momento, meu interesse se direcionava mais para a decodificação do universo simbólico em torno das práticas *mágico-religiosas*, alcançando novos contornos a partir do meu ingresso no Mestrado, orientado pela professora Daniela Buono Calainho.

O corte temporal em que essa pesquisa se aplica é relacionado, assim, diretamente ao período de duração da Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia e Pernambuco, ou seja, 1591-1595, tendo por autoridade máxima desse episódio o visitador Heitor Furtado de Mendonça.

Durante esse espaço de tempo, suas ações se direcionaram principalmente para o objetivo de investigar os cristãos-novos convertidos ao catolicismo desde o reinado de D. Manuel e que nem sempre seguiam à risca os preceitos dessa nova religião, sendo por isso acusados de judaizar. No entanto, a prática inquisitorial por ele desenvolvida nesse espaço não se restringiu apenas a esses indivíduos.

A temática envolvendo a *feitiçaria* também esteve em voga durante a Visitação, muito por conta da própria população que se viu instigada a denunciar diversos indivíduos, mulheres

¹ O primeiro projeto, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), se desenvolveu entre os anos de 2009 a 2010, sob orientação do Prof. Dr. Ângelo Adriano Faria de Assis, intitulado de “Medo de bruxa. Práticas mágicas e feitiçaria na documentação da primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil – 1591-1595”. O segundo projeto, sob financiamento do programa de bolsas de iniciação científica da Fundação Arthur Bernardes (FUNARBIC), também orientado pelo Prof. Dr. Ângelo Adriano Faria de Assis, que se desenvolveu entre os anos de 2010 a 2011, intitulado de “Colônia diabólica, sociedade feiteira. Inquisição e religiosidade entre Circularidades e Sincretismos. 1591-1595/1763-1769”. Cito, também, a Monografia intitulada “Mediações, heresias ou embustes? A religiosidade colonial entre práticas mágicas e de feitiçarias a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício (1591-1595)”.

em maioria, que eram conhecidos na região da Bahia e Pernambuco como praticantes de rituais nada ortodoxos ao catolicismo por combinarem crenças e instrumentais voltados para a intervenção no sobrenatural. Nas denúncias, feitas largamente por mulheres, a grande maioria das narrativas mencionou a participação do Diabo, o crime de *feitiçaria*, relacionado também à mulher. Com base nessa problemática, o objetivo dessa dissertação residirá em discutir e analisar o modo como a religiosidade – por meio das práticas *mágico-religiosas* de intervenção no sobrenatural – se desenvolveu na América portuguesa tendo na figura feminina seu maior expoente, seja no interesse na mediação ou mesmo em recorrer a mulheres reconhecidas nesse espaço como mediadoras.

Em outras palavras, nossa temática se propõe a perceber dois movimentos: o primeiro diz respeito a observar como a figura feminina se utilizou do campo da religiosidade como mecanismo privilegiado para relativizar a dominação masculina no período, muito arraigada em um discurso *misógino*, moralista, em que enxergava na manutenção da honra da mulher o sinônimo de submissão desta; o segundo movimento residirá em investigar e discutir o interesse das mulheres, em sua maioria, de se utilizar das práticas *mágico-religiosas* e da capacidade reconhecida pela própria sociedade de se comunicar com o mundo sobrenatural, como instrumentos de reconhecimento social nesse espaço, sendo acusadas, entretanto, perante a Inquisição pelas mesmas mulheres que às procuravam, de praticar o crime de *feitiçaria*.

Partiremos, assim, das manipulações presentes nas práticas *mágico-religiosas* emergentes das confissões e denúncias dos indivíduos à Visitação e interpretadas por *feitiçaria*, pelas autoridades. Iremos nos ater, em especial, aos processos de Maria Gonçalves – processada durante a Visitação na Bahia, entre os anos de 1592 e 1593 – e Felícia Tourinho – processada ao longo da Visitação em Pernambuco, durante os anos de 1593 a 1595 –, ambas acusadas pelo delito em questão. Quanto ao panorama geral do trabalho, este se divide em quatro capítulos.

Nosso primeiro capítulo, intitulado *As múltiplas faces do crime de feitiçaria no século XVI*, traz consigo o objetivo de reconstruir um contexto em que, ao mesmo tempo é possível identificar as tentativas da Igreja Católica em reorganizar seu corpo clerical e suas doutrinas – por conta dos ataques sofridos com a Reforma protestante e os avanços e outras religiões –, e também capaz de nos fornecer todo um processo de desenvolvimento da demonologia, da visão católica a respeito do Diabo e de como o delito da *feitiçaria* acompanhou essas delimitações. Viabiliza, também, um painel em que esses três elementos se atrelaram diretamente a uma visão tradicional de submissão feminina para com os homens,

aprimorando, inclusive, essa interpretação para a ótica católica, em que a mulher passou a ser encarada como ser mais predisposto ao sobrenatural e, principalmente, às tentações demoníacas; enfim, um contexto *misógino*. Focaremos, assim, nas perseguições inquisitoriais ao delito da *feiticeira*, buscando perceber aspectos de continuidade entre as regiões europeias, mas relativizando essa própria perseguição quando nos deparamos com as ações do Santo Ofício português.

Em contrapartida, não apenas esse contexto multifacetado, em torno de um discurso *misógino*, será reconstruído. O tamanho da importância da historiografia que se debruçou sobre essa temática é proporcional à variedade de estudos voltados para esse período. Por isso, a opção de nos situarmos no século XVI e nos autores que, a nosso ver, compõem o quadro clássico de interpretação desse contexto, seja num panorama europeu mais amplo, ou mesmo nos casos envolvendo o espaço português, revelando posicionamentos teóricos e metodológicos caros à temática em que nos situamos.

O segundo capítulo, sob o título *O Tribunal do Santo Ofício português e o controle das consciências religiosas no Novo Mundo*, visa resgatar um breve histórico a respeito do estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, no ano de 1536, destacando sua diversidade de ações bem como o alcance que essa instituição construiu ainda nos Quinhentos, tendo na Visitação de 1591 à América, um dos importantes exemplos dessa expansão bem como da relação entre poder régio e religioso a fim de concretizar esse objetivo. Além do mais, vale destacar que nossa pretensão residirá em analisar como a atuação de Heitor Furtado de Mendonça esteve associada ao próprio impacto na sociedade colonial quando da chegada inédita de uma comitiva do Santo Ofício naquele espaço, revelando uma linha tênue das relações sociais bem como uma religiosidade distante da almejada pelas autoridades.

Nosso terceiro capítulo, *Magia religiosa e reconhecimento social: a mulher na América portuguesa do XVI*, dará corpo ao nosso objetivo em recuperar as relações que a figura feminina nesse recorte possuiu com o campo da religiosidade, inserindo-se em um contexto em que essa interação foi recorrente em outros espaços – como será discutido nos capítulos anteriores –, e pautadas no interesse em minimamente relativizar uma dominação masculina vigente por meio do acesso às práticas *mágico-religiosas*, sejam como agentes ativas dessa mediação ou mesmo procurando mulheres que eram reconhecidas na Bahia e em Pernambuco por essa capacidade de se comunicar com o sobrenatural. Aqui, será essencial o uso da noção de “gênero” como categoria de análise histórica a fim de percebermos como as relações sociais em nosso corte temático se pautaram também no modo como a mulher e o homem foram pensados.

O quarto capítulo dessa dissertação versará a respeito da trajetória dos únicos indivíduos processados na América portuguesa quinhentista quando do crime de *feitiçaria*. Como o próprio título indica, falamos dos processos de Felícia Tourinho e Maria Gonçalves. Além do interesse em decodificar todo o corpo de crenças e práticas que foram associadas a essas mulheres, nosso intuito é de identificar as possíveis motivações por trás de seus processos – tanto no âmbito da sociedade que se interessou em denunciá-las como no âmbito inquisitorial, encabeçado pelo Visitador, e que destoou de uma posição tradicional do Santo Ofício português em não conferir tamanho crédito para o delito em que Felícia Tourinho e Maria Gonçalves foram denunciadas.

Para a temática em que nos situamos, nossos estudos contribuirão, assim, para pensarmos como já existia certo interesse feminino por redes de sociabilidade e busca por reconhecimento social, pautadas na utilização de rituais *mágico-religiosos*, já no primeiro século de presença portuguesa na América.

1 AS MÚLTIPLAS FACES DO CRIME DE FEITIÇARIA NO SÉCULO XVI

Pretendemos aqui balizar uma discussão tanto de caráter conceitual como contextual sobre as heterodoxias religiosas, envolvendo o que comumente é denominado pela historiografia de “feitiçaria”, “bruxaria” e “magia”, a partir das denúncias e confissões que emergiram em meio à Primeira Visitação do Santo Ofício   América portuguesa, entre 1591 a 1595. Tais ritos, que por nós serão mencionados como práticas *mágico-religiosas* – no o que será explicada ao longo deste capítulo – compõem uma infinidade de discussões entre os pesquisadores que se voltaram para os mais diversos contextos.

Dessa diversidade de posicionamentos, será necessário que nosso debate possua uma delimita o diante da profusão de pesquisas relacionadas   temática levantada, não se restringindo apenas   época Moderna. Independente do termo utilizado – “caça às bruxas”, “sabá”, “feitiçaria simpática”, etc. –, não   de hoje que, não só os historiadores, mas antropólogos, por exemplo, vêm discutindo a emergência desse fenômeno bem como os conceitos e categorias a serem utilizados. Abarcar toda essa produ o mereceria um espaço ainda maior.

Visamos, portanto, delimitar a discussão historiográfica entre os historiadores voltados para a rela o Brasil/Portugal no século XVI, preocupados com a temática da *magia religiosa*, sem negligenciar, contudo, outros pesquisadores t m importantes para o debate e que serão mencionados na medida em que se tornaram influência para a produ o luso-brasileira. Além disso, talvez até de uma forma didática, optamos por adotar as ferramentas do itálico e das aspas a fim de identificar, respectivamente, o momento em que nos apropriamos de determinado conceito para nosso trabalho ou quando este   citado a partir de algum autor que esteja em discussão.

1.1 *Feitiçaria, Bruxaria ou Práticas mágico-religiosas? Conceitos e definições na modernidade europeia*

1.1.1 Debates no plano geral europeu

Em sua *Apologia da História*², Marc Bloch apontou os primeiros indícios para que a produção historiográfica se renovasse, defendendo o distanciamento do modelo “positivista”, visando novas possibilidades de análise a partir do entendimento de que o homem deveria se tornar objeto principal da história. “Os homens”, como ressaltara o autor, que a História deveria se preocupar em capturar. Mas, “os homens” no tempo, através do tempo, em que o ofício do historiador se depara também com a categoria da duração³.

Contudo, sua afirmação não seria original. O próprio autor reconheceu, ao recorrer à Fustel de Coulanges e Jules Michelet, que outros pesquisadores já se mostravam preocupados em se distanciar da mera reprodução dos fatos, da acumulação de conhecimentos, interessados nas inúmeras possibilidades que a História poderia se debruçar com a relação homens/tempo. Citamos, assim, *A Feiticeira*, publicação de 1862, em que Michelet nos apresenta um importante quadro de uma Europa medieval entregue às mais diversas catástrofes e que encontrou na “feiticeira” – ou a própria encontrou nesse contexto as condições favoráveis para sua atuação – a justificativa principal para o que acontecia.

E perspicaz foi seu entendimento a respeito do processo envolvendo a emergência dessa figura, atrelando-a ao surgimento da imagem católica a respeito dos diabos, em que ambos dependeram um do outro para sua continuidade durante o medievo e, também, ao longo de boa parte da modernidade⁴. O que nos interessa, portanto, é perceber como o autor se posicionou conceitualmente diante de um fenômeno que abrangeria essas duas temporalidades.

² BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do historiador*. Tradução de Armand Colin. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

³ Ibidem. p. 54-55.

⁴ MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003. p. 18

Alguns indícios já foram mencionados. Falamos em “emergência” e também em uma possível relação da “feiticeira” com a presença de Satã. Além disso, um terceiro elemento é presente nas análises de Michelet, referente à noção de que reside na construção coletiva do medievo pautado no medo, a chave central para identificarmos a emergência citada:

de notar que em certas épocas, só por esta palavra *Feiticeira* o ódio mata quem quer. As invejas de mulheres e a cupidez dos homens apoderam-se desta arma tão cómoda. Aquela é rica?... Feiticeira. A outra é bonita?... Feiticeira. Ver-se-á Murgui, pequena mendiga, marcar para a morte, na frente, com uma pedra terrível, a grande dama, castelã de Lancinema, demasiado bela.⁵

O fato de o título de sua obra estar no feminino não é por acaso. A mulher é encarada pelo autor como síntese desse desespero medieval, de uma natureza cada vez mais demonizada pelo catolicismo e tornada próxima da figura feminina. Como bem questiona o autor, “onde se encontram?”. Os estereótipos surgem à profusão, ou seja, a mulher “feiticeira” é encontrada na floresta, no deserto, na própria vida doméstica⁶. Há uma histeria emocional coletiva identificada por Jules Michelet, tendo na mulher a personagem principal da encarnação de Satã no mundo cristão corroborando, em consequência, para a construção da noção de “feitiçaria” enquanto conceito. Interpretação que seria retomada posteriormente por diversos historiadores, mas com algumas variações.

Na esteira de uma possível problematização da História e, claro, dos acontecimentos, Julio Caro Baroja publicou em 1961 a primeira de várias edições de *Las brujas y su mundo*⁷. A discussão central se pautou, por sua vez, não nos que se acreditavam como “bruxos” e “bruxas”, pelo contrário, o autor buscou o caminho inverso ao se focar também no entendimento de que o fenômeno de “caça às bruxas” – bem como as crenças que circularam no período – esteve inserido na construção da própria sociedade de então, dos próprios indivíduos que acreditavam nos malefícios. Um “problema das sociedades dominadas pelo medo”, em que os indivíduos criaram as bases fundamentais para a sustentação desse fenômeno, desde esse temor até mesmo na delimitação de mecanismos de perseguição, como os Tribunais do Santo Ofício⁸.

⁵ MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003. p. 10.

⁶ Ibidem. p. 23.

⁷ Utilizamos, nesse caso, a primeira edição portuguesa de sua obra, publicada aqui em 1978. Cf: BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978.

⁸ BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978. p. 16-17.

Sua conceituação, todavia, diferiu da proposta por Jules Michelet. Diante do objetivo central, pretendeu adotar o conceito de “bruxaria” como sinônimo da magia negra, ou seja, de rituais especificamente maléficos de caráter coletivo, em que os indivíduos acreditavam na sua eficácia bem como reconheciam no praticante a fonte do rito. “Senhor da noite”, Satã, com sua ascensão gradativa a partir do século XIII, é encarado pelo autor como também fator decisivo para tal delimitação, bem como para sua própria definição de “bruxaria” que, além de malefício, era provocada pelo pacto demoníaco⁹. De outro lado estaria a noção de “magia branca”. Prevalece, portanto, sua posição de encarar todo e qualquer rito maléfico ou benéfico como pertencente ao campo da “magia”. Delimitou, também, a noção de “feitiçaria”, supondo práticas individuais¹⁰, distantes dos grandes cultos denunciados aos inquisidores na região Friul, por exemplo, e que serão mencionados posteriormente através de Carlo Ginzburg.

Por fim, também se distanciou de Michelet a partir da sua maior preocupação na própria construção do termo escolhido. Chamou a atenção para a multiplicidade que qualquer conceito utilizado irá se deparar diante da documentação existente bem como da necessidade de estabelecermos interpretações para o que é relatado a fim de pensarmos quais os significados para determinados ritos que cada contexto constrói:

mas a prova que a bruxaria ultrapassa em si a todas as explicações que foram dadas é que cada uma delas parece encerrar uma parcela de verdade, constituindo a dificuldade ao reunir esses elementos para fazer um todo. Para atingir essa finalidade creio ser útil pôr uma questão prévia: qual é a relação concreta, nas sociedades europeias historicamente melhor conhecidas, entre a Lua, a noite e os seus génios, e certas mulheres a quem se atribuem determinados factos? Como definir a natureza de tais actos?¹¹

O papel da antiguidade clássica assume, assim, uma questão essencial em suas interpretações ao perceber a forte relação dos fenômenos *mágicos* que se desenvolveriam a partir da Renascença. Divindades, metamorfoses, crenças em determinados símbolos; elementos presentes nas tradições greco-romanas e que tiveram persistências séculos depois, tendo na ascensão mais proeminente do catolicismo ao longo do medievo uma contribuição decisiva para que as noções de “bruxaria” e “feitiçaria” fossem mais bem delimitadas pelas autoridades.

⁹ BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978. p. 108-109.

¹⁰ Ibidem. p. 118.

¹¹ Ibidem. p. 39.

Contudo, os últimos decênios do século XVI e o desenrolar do XVII trariam, no entender de Baroja, uma “revisão espiritual total”, ou seja, a visão de mundo pautada nas epidemias de perseguição contra os acusados de “bruxaria” ou “feitiçaria” seria repensada no espaço europeu, embora nas outras regiões fosse ainda possível encontrar tal noção prevalecendo. Dessa forma, o mesmo recorte delimitado pelo autor ao apontar essa “revisão” foi destacado em 1968 por Robert Mandrou como período chave na história da França a respeito da perseguição à “feitiçaria” – termo utilizado pelo autor – bem como do processo de descrença já enxergado por Baroja e que também foi assinalado por Mandrou entre os magistrados franceses.

Falamos de sua obra que também se tornaria um dos referenciais adotados entre os historiadores brasileiros – como veremos –, voltada para a França do século XVII e suas perseguições encabeçadas por esses magistrados ao crime de “feitiçaria”. A influência dos *Annales*, principalmente pela obra de Lucien Febvre, é apontada pelo próprio autor, interessado na “aparelhagem mental” que a perseguição a esse delito se sustentou¹², utilizando-se de um vasto corpo documental a fim de mapear esse encaixe, destacando seus diferentes níveis de atuação entre os juízes.

Seu mérito reside no esforço de análise para dar conta da documentação utilizada. Inserido em uma longa duração, traçou um notável panorama da perseguição francesa capaz de fornecer importantes dados estatísticos da atuação dos parlamentos, bem como da diversidade de posicionamentos que tais instâncias assumiram referente aos supostos relatos de “feitiçaria”. Todavia, mesmo com o uso do termo em questão, sua obra não se preocupou, como fizera Baroja, em problematizar os conceitos a serem utilizados diante da documentação utilizada.

Interessado, sobretudo, nas atitudes das autoridades perante os inúmeros casos prodigiosos que emergiam nas regiões francesas, Robert Mandrou afirmou que a perseguição jurisdicional se ancorou em uma forte tradição erudita, incluindo demonólogos, para embasar suas ações e justificar o maior cerco aos acusados e acusadas de “feitiçaria”. Faltou, contudo, uma maior atenção às próprias fontes com as quais se debruçou.

Talvez a problemática maior tenha sido a negligência do dialogismo como importante elemento integrante na análise de uma documentação tão escorregadia e que seria aplicada, por exemplo, nas obras de Carlo Ginzburg. Essa possível negligência limitou, assim, suas análises a respeito do próprio conteúdo das fontes a respeito da circulação de crenças na

¹² A versão aqui utilizada reside na primeira publicada no Brasil, em 1979, pela editora Perspectiva. Cf: MANDROU, Robert. *Magistrados e feitiçeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 13.

França setecentista. Limitou, também, a necessidade de se problematizar uma temática que, conforme mencionara Julio Caro Baroja, revela uma multiplicidade na própria construção dos conceitos.

Privilegiando a “estrutura de crenças e comportamentos” com caráter lento no que tange às mudanças, Robert Mandrou e Julio Caro Baroja apresentaram suas obras com uma forte influência da chamada “História das Mentalidades”, analisada por Ronaldo Vainfas¹³. Permanências, grandes estruturas, a análise privilegiando uma longa duração, não foram elementos originais nas “mentalidades” – o que nos faz inserir, portanto, a própria obra de Jules Michelet, que seria influência corrente entre diversos pesquisadores –, mas encontraram nessa nova forma de se pensar a História e seu ofício uma combinação que seria utilizada pelos historiadores, embora com algumas diferenças no trato com as fontes.

Se, é possível datar oficialmente o surgimento desse novo posicionamento entre os historiadores, essa periodização não é muito confiável, conforme apontou Ronaldo Vainfas. Entretanto, é possível identifica-la a partir das obras de Robert Mandrou, como a que citamos neste trabalho, além de situar na França o espaço inicial de discussões, muito por conta da direção da 6ª seção da *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* ter sido repassada a Jacques Le Goff, em 1972. Destaque também para Jacques Revel e André Burguière, que assumiram a direção da revista *Annales* nesse período¹⁴.

Contudo, Vainfas apontou para o caráter “prolífico” que os estudos voltados para as “mentalidades” possuíram a partir de então, se utilizando em diferentes níveis da interdisciplinaridade, da longa duração e do caráter quantitativo, ora ausente em alguns estudos¹⁵. Inserido nessa nova seara encabeçada por diversos pesquisadores franceses, estaria o também francês Jean Delumeau com o ambicioso projeto de propor uma história referente ao medo no Ocidente ao longo de 500 anos.

Publicada em 1978, sua *História do Medo no Ocidente*¹⁶ pode ser considerada como um dos grandes projetos pertencentes à noção de “mentalidades” diante do objetivo não apenas de propor um alargamento temporal, mas de trazer à tona uma análise interdisciplinar

¹³ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 199-200.

¹⁴ *Ibidem*. p. 202.

¹⁵ *Ibidem*. p. 211;213.

¹⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

de uma temática não muito comum para o período. Afora o resgate contextual inserido em suas discussões, o que nos interessa inicialmente é analisar a trajetória que Jean Delumeau percorreu em seu trabalho para a análise do fenômeno aqui mencionado e corrente na modernidade. Em especial, sua discussão teórica em torno da ideia de “medo” e como esta noção foi aplicada pelo próprio na relação com o conceito de “feiticeira” e não o de “bruxaria”.

Inspirado nas obras de George Lefebvre e Lucien Febvre, Jean Delumeau se dispôs a defender seu enfoque diante da crítica conferida a uma historiografia que optou por longos anos de negligência do “medo” como categoria de análise histórica. Visando, assim, distanciar a definição de “medo” como sinônimo de “covardia”, o autor lançou a hipótese de considerar esta categoria como integrante fundamental do “equipamento mental” no qual a Renascença construiu, tomando, por consequência, a consciência das ameaças então presentes e construindo mecanismos de reação a esse fenômeno¹⁷; talvez algo próximo ao que Julio Baroja afirmou. “Medos espontâneos” ou “refletidos”, ambos foram utilizados em sua obra como forma de identificar a abrangência dos temores individuais e coletivos inseridos no seu recorte temporal. Temores que, por sua vez, encontrariam na presença da mulher o espaço privilegiado para sua difusão, nomeando-as de “feiticeiras”. A construção conceitual em Jean Delumeau associou diretamente o “medo” da mulher às repressões promovidas pelas instancias civis e religiosas na modernidade, ou seja, constituindo a conjuntura mental da “caça às feiticeiras”¹⁸.

Contudo, não falamos de um processo homogêneo que abarcou “cultura erudita” e “cultura popular” na Época Moderna. A utilização conceitual por Jean Delumeau serviu como ferramenta para se distanciar da documentação utilizada e, assim, apresentar ao leitor um fenômeno envolvendo uma multiplicidade de referências culturais que se entrecruzaram por vezes de forma desigual. Nesse sentido, duas categorias principais de acusações emergiram nas suas análises: o autor fez menção ao uso de “malefícios” por parte da população comum e a construção mais sofisticada em torno do “sabá”, promovida pelas autoridades civis e eclesiásticas, principalmente a partir da modernidade:

o que mudava em função do nível cultural era a interpretação de tais acontecimentos. Para as pessoas simples, especialmente nos campos, eles resultavam do *mana* [...] de que se beneficiavam certos indivíduos. [...] Ao contrário, os homens do poder – Estado e religião apoiando-se mutuamente – amalgamaram em um

¹⁷ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 20;22.

¹⁸ *Ibidem*. p. 523.

mesmo conjunto magia branca e magia negra, adivinhações e malefícios, fórmulas que curam e fórmulas que matam, uns e outros não podendo agir senão pela força do demônio.¹⁹

As décadas que integraram a publicação da obra de Jean Delumeau também marcaram o interesse de diversos pesquisadores italianos para com o estudo da religião durante o Antigo Regime. Afirmção feita pelo próprio autor ao citar variadas obras que se debruçaram sobre esta temática²⁰.

No balanço historiográfico proposto por Henrique Espada Lima, essa afirmação também aparece, acerca da micro-história italiana. Nesse caso, o autor mencionou o primeiro trabalho proposto por Carlo Ginzburg, intitulado de *Stregoneria e pietà popolare* (Feitiçaria e piedade popular)²¹. A principal hipótese levantada pelo autor italiano, de acordo com Henrique Lima, ao analisar a trajetória de Chiara Signorini e sua ligação com as “feitiçarias”, seria a de encarar o campo da religiosidade, em especial, esse delito, como “arma de defesa e ataque nas lutas sociais”²². Contudo, o que nos interessa em Ginzburg diz respeito ao seu olhar crítico diante dos processos inquisitoriais, incluindo a construção conceitual pretendida, e como seu posicionamento também pode ter se tornado influência para a própria citação acima de Jean Delumeau.

A importância de seu artigo é que, para ele, os processos inquisitoriais não devem ser analisados levando-se em consideração apenas a condição da tortura em que diversos acusados eram submetidos e por vezes confessavam o que os juízes buscavam confirmar. O ato da tortura, de acordo com o autor, deve ser pensado como uma forma utilizada pelas autoridades para preencher um hiato de interpretações religiosas entre eruditos e populares. O pesquisador, por sua vez, deve se interessar tanto no modo em que esse hiato é preenchido como também nas diferenças das visões de mundo existentes entre os níveis culturais citados, em que o processo deixa de ser apenas um monólogo²³.

¹⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 558.

²⁰ Ibidem. p. 553-554.

²¹ LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana*. Escalas, indícios e singularidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 292. A respeito do artigo mencionado, publicado em 1961, este estaria também em outro livro de Carlo Ginzburg, de 1986, no qual utilizamos uma edição de 2011. Cf: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carrotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

²² Ibidem. p. 21.

²³ LIMA, op.cit., nota 21. p. 30-31.

Luta de classes e relações entre possíveis “feiticeiros”, duas questões centrais em seu trabalho e que assumiriam um novo formato com a descoberta de arquivos do Santo Ofício italiano atuando na região do Friul. Formato que foi sintetizado por Henrique Espada Lima ao traçar a trajetória historiográfica de Carlo Ginzburg: “Quem eram os *benandanti*? Qual a origem daquela expressão que mesmo os inquisidores desconheciam? Qual o significado das suas crenças e o sentido da enorme diferença que existia entre elas e aquelas expressas pelos inquisidores?”²⁴

Resultado de suas pesquisas desenvolvidas no *Waburg Institute*, Londres, o estudo de Carlo Ginzburg sobre os *benandanti* seria publicado em 1966 pela editora Einaudi: *Il benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Em 1988, sairia sua primeira edição brasileira pela Companhia das Letras, intitulada “Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários entre os séculos XVI e XVII”²⁵. Seu objetivo residiu na reconstrução das crenças friulanas, distanciando-se de uma visão unificada, inserindo-se em um processo revelador de intensa comunicação entre níveis culturais. Nas palavras do próprio autor, seu interesse se debruçou sobre a “história de um núcleo de crenças populares que, pouco a pouco, em decorrência de pressões bastante precisas, foram assimiladas à feitiçaria”²⁶; um processo de lenta homogeneização cultural.

Sua posição frente à diversidade da documentação utilizada nos chama a atenção. Dando continuidade à problemática levantada em seu artigo de 1961, ou seja, considerando o processo inquisitorial distante de um monólogo, o trato com as fontes no que tange aos conceitos utilizados se direcionou ao processo de interação entre “cultura erudita” e “popular”. A crença na “feitiçaria diabólica” seria amplamente difundida por uma forte tradição erudita – inquisidores, teólogos, confessores, etc. O que, por outro lado, não valida a assertiva que busque identificar na demonologia como um fenômeno exclusivamente “estrangeiro” para os camponeses que residiam no Friul²⁷.

Ora citando “bruxaria” ou mesmo a “feitiçaria diabólica”, a preocupação de Carlo Ginzburg em *Il Benandanti* esteve menos preocupada com a definição precisa de tais conceitos do que em perceber os diversos níveis de interação entre cultos agrários e o discurso

²⁴ LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana*. Escalas, indícios e singularidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 296-297.

²⁵ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁶ *Ibidem*. p. 7.

²⁷ *Ibidem*. p. 184.

“diabólico” pretendido pelas autoridades. Segundo Henrique Lima, essa interação presente no objetivo de Ginzburg traz consigo o processo de construção da “hegemonia” – destacando a influência de Gramsci nesse entendimento –, de relações entre “cultura erudita” e “cultura popular” pautadas na ideia de oposição e luta²⁸. Com a publicação de *Storia notturna*, em 1989, veríamos o amadurecimento de seus estudos sobre a “feitiçaria” a partir do uso da “circularidade cultural” e da “formação cultural de compromisso” como posicionamentos teóricos – e, por que não, metodológicos – capazes de dar conta, a seu ver, das inúmeras possibilidades de interação entre “eruditos” e “populares” no campo da religiosidade²⁹.

Novamente a temática voltada para a reconstrução das crenças de homens e mulheres sobre a “feitiçaria” ou “bruxaria” vem à tona em sua obra. Os aspectos que permearam os mecanismos ideológicos da perseguição se fazem presentes, mas não são – como o próprio Carlo Ginzburg destaca – elementos centrais na busca pelo mito do “sabá”. Justifica-se esse posicionamento diante do amplo interesse dos pesquisadores, durante o período em que sua obra foi publicada, ainda na perseguição e não necessariamente no rol de crenças presentes nas documentações. Como se fosse um balanço historiográfico, sua introdução buscou mapear um debate ocorrido desde o momento em que propusera uma nova forma de se pensar a “feitiçaria” europeia em *Il benandanti*.

O tema da “conspiração”, assim como recorrente na obra de Jean Delumeau a partir da existência de “bodes expiatórios”, também é presente na *Storia notturna*. Traçando um importante histórico de discussões envolvendo as mais diversas autoridades eclesiásticas e civis, o autor não perde de vista a ideia de “conspiração” como importante elemento presente nas sociedades modernas; há uma imagem obsessiva identificada por ele identificada a respeito da construção de um verdadeiro “complô” social que vai se ampliando progressivamente até o surgimento de um produto final: o temor sem limites contra a “feitiçaria”.

A imagem do “sabá” constituiria, portanto, o resultado de uma “formação cultural de compromisso” que se cristalizaria a partir do século XV como forma de hostilidade a grupos inseridos nas margens da sociedade³⁰. Acreditamos, ainda, que esse processo teve como também pano de fundo o desenvolvimento de um temor a respeito da mulher, que fora

²⁸ LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 305.

²⁹ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 25.

³⁰ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução de Nilsom Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 43; 90-91.

apontado por Jean Delumeau, e que desembocaria em um poderoso discurso *misógino* que sustentou boa parte das repressões durante a Época Moderna ao delito em que nos debruçamos. Afinal, como se combinaram, para a historiografia, os elementos em torno do “sabá” bem como a emergência desse fenômeno?

Até se tornar o elemento central de uma homogeneização cultural, identificada por Carlo Ginzburg, o “sabá” deve ser encarado como uma construção que envolveu diretamente as interações entre “cultura erudita” e “cultura popular”. Ginzburg aponta para o século XIV os primeiros indícios que consolidariam o estereótipo do “sabá”, primeiramente noticiado nos Alpes ocidentais³¹. Jean Delumeau também nos fornece algumas informações, mais específicas: “em processos intentados contra feiticeiras de Toulouse no decorrer dos anos 1330-1340, aparece pela primeira vez a palavra ‘sabá’ ”³².

Atitude irracional, no sentido de subverter a “influência dominante da razão sobre o comportamento”³³, o fenômeno da “bruxaria”, segundo Stuart Clark, acompanhou, por sua vez, o próprio processo de delimitação dos códigos ritualísticos em torno do “sabá”. Um processo voltado essencialmente para a inversão de práticas vivenciadas pelo próprio clero e pela assimilação de crenças e práticas que não pertenciam ao universo do catolicismo, mas que foram ressignificadas: seja pelo esforço erudito em ajustar o que lhes era heterodoxo à existência de práticas diabólicas ou mesmo pela própria população pouco preocupada em seguir à risca a religião católica.

Quanto às práticas de inversão, presentes nas representações do “sabá”, a noção de “contrariedade” apontada por Stuart Clark é essencial de modo a integrar tais atitudes em um panorama mais amplo de uma sociedade europeia em que o próprio comportamento festivo era pautado em costumes e rituais invertidos³⁴. O desregramento presente nos “sabás” seria resultado, portanto, de uma “cultura moderna primitiva”, no entender do autor, em que a inversão era recorrente, principalmente nos festivais e sátiras políticas, tornando-se práticas que, embora revelassem um conteúdo diversificado, apresentam o mesmo modelo cultural vigente no período e compartilhado pelas mais diversas camadas sociais. Por outro lado,

³¹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. Tradução de Nilsom Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 24.

³² DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada* Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 352.

³³ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 37.

³⁴ *Ibidem*. p. 43.

mesmo a inversão sendo a característica essencial para pensarmos o funcionamento das cerimônias entendidas pela noção do “sabá”, torna-se ainda mais urgente afirmar que, por trás de toda essa “contrariedade”, pairava, segundo Clark, todo um sistema de representações que conferia um forte teor de realidade a essa noção. Sistema construído e reconstruído com o passar dos séculos, tendo na relação entre “eruditos” e “populares” a chave para analisarmos os elementos que constituíram esse fenômeno.

No âmbito letrado, a interação entre tratadistas, juristas e inquisidores foi comum e por vezes intensa, na tentativa de chegar mais próximo da realidade a respeito de como funcionavam as cerimônias coletivas do “sabá”. Para Julio Caro Baroja, o ponto máximo dessa interação se deu com as publicações do *Malleus Maleficarum*, de Heirnrich Kramer e James Sprenger, e do *Formicarius*, de Johanes Nider³⁵. Este, por exemplo, apresenta em sua obra alguns importantes indícios da crença na existência de seitas de indivíduos que se relacionavam coletivamente com os diabos³⁶. A síntese de Laura de Mello e Souza a respeito desse imaginário compartilhado entre os “eruditos” é notável: “bruxas que se esfregam com unguentos, voam sob a forma de animais ou cavalgando vassouras, reúnem-se em assembléias noturnas macabras, adorando o diabo e com ele mantendo relações sexuais [...]”³⁷.

Todavia, como a própria autora destacou, esse imaginário não se construiu verticalmente. O universo cultural das populações comuns tanto enriqueceu decisivamente o sistema de representações em torno do “sabá” como também sofreu diversas iniciativas de silenciamento por parte das autoridades. Os próprios relatos envolvendo supostos voos noturnos eram eivados de uma folclorização característica dos estratos populares, muito resultado de cultos agrários tradicionais em algumas regiões europeias³⁸.

No entanto, em meio às diversidades dos debates eruditos³⁹, uma equivalência de percepções acerca de tal crime acabaria por se consolidar de modo mais concreto nos últimos

³⁵ BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978. p. 128;131.

³⁶ Nas palavras de Carlo Ginzburg, nas páginas de Nider “se desenha também a imagem ainda desconhecida de uma seita de bruxas e feiticeiros, bem distinta das figuras isoladas dos invocadores de malefícios ou dos encantadores registradas na literatura penitencial ou homilética medieval. É uma imagem ainda em vias de elaboração”. Cf. GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 76.

³⁷ MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 160.

³⁸ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 37.

decênios do século XVI. O “complexo sabático” – amplamente discutido por Carlo Ginzburg – envolvendo a associação entre mulheres e práticas de bruxaria bem como a existência de cerimônias coletivas em que sacrifícios ao Diabo eram promovidos, se concretizaria em definitivo.

A difusão desse “complexo”, de toda a cadeia de representações diabólicas, não encontraria limites territoriais, diferenciando apenas na amplitude alcançada por tais proposições. Robert Muchembled, por exemplo, problematizou os limites que esse alcance encontrou em diversos níveis culturais existentes, questionando, principalmente, a possibilidade do “sabá” ter sido assimilado em profundidade pelo universo da “cultura popular”⁴⁰. Questões também presentes nas análises de Carlo Ginzburg ao analisar o estereótipo do “sabá” e percebê-lo como revelador de toda uma cadeia de perseguições presentes na Europa moderna, negligenciado por vezes uma “cultura popular”, tornando-a silenciada, não extinta, a partir desse contexto repressivo⁴¹.

Enfim, o alcance das discussões envolvendo os conceitos e categorias que aqui trazemos é muito maior do que o mencionado neste espaço. A diversidade metodológica e teórica dos autores que se dispuseram a tratar do assunto é proporcional. Contudo, ao optarmos por uma exposição *a priori* cronológica de alguns autores e suas respectivas obras, acreditamos ter chegado ao objetivo de mapear as principais referências utilizadas pela historiografia luso-brasileira quando o assunto da *magia religiosa* esteve em evidência. Por outro lado, diante dos debates aqui apresentados, ainda se faz necessário reduzir o foco de nossa observação, atendo-se ao contexto português de uma produção historiográfica influenciada consideravelmente pelos autores até aqui analisados bem como de uma legislação civil que se debruçou no século XVI sobre esse crime, revelando o caráter misto que a perseguição a esse delito assumiu nesse contexto.

³⁹ É importante mencionar, como fizera Robert Muchembled, as obras dos tratadistas Jean Wier e Jean Bodin, que encabeçaram uma série de discussões a respeito da veracidade, ou não, dos muitos relatos acerca das bruxas. MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 77-79.

⁴⁰ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 50.

⁴¹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 15.

1.1.2 Questões e análises para o contexto português no século XVI

Acreditamos na possibilidade de identificar – com o passar das décadas – a maior profissionalização do campo do historiador bem como a ampliação do seu campo de estudos, também para o contexto de produção historiográfica em Portugal. Vale mencionar, assim, os estudos de António José Saraiva, estudioso português da Inquisição e que também se preocupou com o campo da cultura na modernidade portuguesa a partir da sua obra *História cultural de Portugal*⁴², publicada em 1955. Citamos, também, a obra de José Sebastião da Silva Dias, publicada pela Universidade de Coimbra em 1960, intitulada de *Correntes de sentimento religioso em Portugal*⁴³.

Parte da obra de Saraiva se resume na preocupação referente ao desenvolvimento da religiosidade portuguesa durante a época moderna. O campo da religião seria marcado, assim, pela maior e mais bem delimitação das *heresias*⁴⁴ e também da doutrina ortodoxa a ser seguida a partir do Concílio de Trento. Por outro lado, o exemplo português a respeito dessa delimitação revela que esta nem sempre era construída de forma nítida, prevalecendo na maioria das vezes uma margem de “indecisão e de intermediários”⁴⁵.

Vale mencionar, por exemplo, sua interpretação a respeito da própria visão de mundo que prevaleceu na modernidade portuguesa, influenciada, principalmente, por S. Gregório Magno, monge beneditino e papa, na delimitação do campo sobrenatural bem como das intervenções possíveis para esse âmbito:

dentro deste esquema do mundo, aquilo que se não conhece ou não pode conhecer pela reza ou pelos sentidos é a verdadeira realidade; e aquilo que habitualmente julgamos ser a realidade não passa de um fantasma que esconde a realidade verdadeira. [...] Tratando-se de um esquema mítico e não racional do universo, é

⁴² SARAIVA, António José. *História da cultura em Portugal: renascimento e contra-reforma*. Colaboração de Oscar Lopes e Luis Albuquerque. - ED. IL. - Lisboa: Jornal do foro, 1955.

⁴³ DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

⁴⁴ Conforme destacara Nachman Falbel, a noção de *heresia* que acompanharia a história da Igreja Católica ao longo do medievo e da modernidade foi a do grego *hairesis*, *hairein*, que significava a escolha de determinada doutrina ou prática contrária aos princípios religiosos oficiais, como o catolicismo em nosso caso. Cf: FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. p. 3.

⁴⁵ SARAIVA, op.cit., nota 42. p. 57; 269.

evidente que não havia limites à intervenção do sobrenatural na vida cotidiana, ou seja a vida aparente.⁴⁶

Abre-se, portanto, uma multiplicidade de problemáticas decorrentes de um contexto em que a visão de mundo existente não se restringia apenas às interpretações dos “eruditos”, tornando-se importante elemento integrante de um amplo contexto de apropriação do sobrenatural pelos indivíduos não só em Portugal, a fim de que os mais variados objetivos fossem alcançados, mesmo que, para tal, o Diabo se tornasse o principal aliado.

Diferente de António José Saraiva, o português José Sebastião da Silva Dias se direcionou de modo mais vertical, voltando-se para a religiosidade europeia, principalmente em Portugal, a partir de finais do medievo. Chamando a atenção para a tensão existente na relação “*heresia-ortodoxia*”, seu debate tem início antes mesmo do período de reformas religiosas, situando-se ainda na presença dos valdenses e arnaldistas no que viria a se tornar Portugal⁴⁷. Seu objetivo foi o de destacar o forte apelo que esses “dissidentes” possuíam entre os populares, o que justificaria, a seu ver, a considerável difusão desses entre as regiões europeias. Havia uma intensa e preocupante prática religiosa bem distante das pretensões católicas.

Sem se preocupar, portanto, com a diferenciação conceitual que autores contemporâneos seus possuíam, como Julio Caro Baroa, tanto António José Saraiva como, e principalmente, José Sebastião da Silva Dias, se mostraram ávidos com o efervescente contexto cultural e religioso português, demonstrando a variedade de posicionamentos eruditos e de heterodoxias entre os populares. Utilizando-se, por vezes, de termos estruturantes, como “atitude mental” e “conjuntura ideológica”, ambos os autores merecem relevo nesse item por nos fornecerem importantes indícios da multiplicidade de contextos que influenciaram diretamente no posicionamento das autoridades frente às heterodoxias que também circulavam no território português.

Seria, assim, posteriormente, que o maior interesse em uma História voltada não apenas para ampliação de seus objetos de estudos, mas, também, voltada para a maior problematização da análise histórica, se faria presente de modo mais considerável em Portugal.

⁴⁶ DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. p. 243.

⁴⁷ Segundo autor, estes dois grupos eram considerados como os mais conhecidos representantes das *heresias* no período, partindo de “três máximas basilares: a universalidade do sacerdócio, a intimidade da comunicação religiosa e a obrigatoriedade dos apelos evangélicos”. Cf. DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960. p. 1.

Um indício dessa maior preocupação entre os historiadores portugueses pôde ser identificado em 1979, com a comunicação apresentada por Isaías da Rosa Pereira, revelando seu objetivo em distanciar o caso lusitano das grandes perseguições na França, por exemplo, destacando, por sua vez, a condição de foro misto que esse crime possuía em Portugal⁴⁸. Faltava, contudo, como o próprio autor afirmou, um estudo capaz de ir fundo nos casos emergentes dos processos de relacionados ao delito em questão.

Podemos, assim, considerar que os debates de Francisco Bethencourt e José Pedro Paiva são referenciais importantes para pensarmos o desenvolvimento da *magia religiosa* na modernidade portuguesa, além do próprio corpo teórico utilizado pelos autores a fim de analisar essa temática.

Partindo da vasta obra de Gil Vicente, poeta e dramaturgo português, o historiador Francisco Bethencourt se atentou para a ambiguidade – ou dupla face – como a característica primordial da “feitiçaria” moderna. Ambiguidade por ele explicada pelo fato do “mágico” se opor ao “sistema central de valores” vigente nesse período e pautado, principalmente, pelo catolicismo. Dessa forma, a partir de tal oposição que marcaria sensivelmente a trajetória de muitos indivíduos, principalmente mulheres, o autor se utilizou do termo “mediação” para pensar o lugar do “mágico” na sociedade portuguesa, sendo respeitado e reconhecido também no século XVI pelo seu caráter de interlocutor com os mundos natural e sobrenatural, “inferior/superior”⁴⁹.

Ao se utilizar da expressão “homo magus”, o autor nos fornece um importante painel em torno dessa religiosidade “popular”, revelando a intensa dependência dos indivíduos para com o universo bem como para a necessidade de intervir nesse campo por meio de rituais *mágico-religiosos*: “o *homo magus* funciona como um intermediário capaz de compreender, penetrar e inflectir o complicado jogo de forças ocultas que se faz sentir tanto no nível horizontal (entre os homens) como no vertical (entre os homens e o universo)”⁵⁰. Para o contexto português, sintetizou as principais práticas relacionadas ao século XVI, apontando para a recorrência da comunicação com os espíritos – incluindo almas, demônios, anjos e santos – através de revelações, conjuros, transes, enfim, uma diversidade quanto ao contato com essas potências sobrenaturais. Chamou a atenção, também, para a variedade de papéis

⁴⁸ PEREIRA, Isaías da Rosa. *Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal*. Cascais: 1976. p. 87.

⁴⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 37.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 163.

sociais relacionados ao “homo magus”, em que por vezes prevalecia a interseção dessas funções – ex: “feiticeiro/alcoviteiro, curandeiro/adivinhador”⁵¹.

Acreditamos mesmo que tenha sido seu objeto principal a estratégia de decodificação dos ritos e o sentido social que a sociedade lusitana conferia a esses, sem a preocupação maior de justificar a ausência das perseguições inquisitoriais em Portugal; aspecto mais evidente, por exemplo, na obra de José Pedro Paiva. Destaca-se, também, a contribuição de sua obra para nosso trabalho, já que se situa no mesmo recorte temporal por nós utilizado, o século XVI, permitindo-nos investigar como se deu a comunicação luso-brasileira entre as simbologias religiosas dessa época.

Apresentando os conceitos que se utilizara em seu trabalho, o autor, assim como Isaías Pereira, percebeu um crime de múltiplas jurisdições, revelando a grande problemática em se estudar a fundo a temática da “magia ilícita”. Levantou, também, a questão referente à utilização de conceitos caros à Antropologia, destacando que o uso destes deve ser cuidadoso a fim de evitar o risco de anacronismos por parte do pesquisador. Por fim, o próprio léxico variado que se apresenta para o pesquisador dessa temática – “witchcraft”, “sorcery”, “stregoneria”, “fattucchieria” – é outro indicador apontado pelo autor para o estudo desse delito, já que, para além da simples mudança nas palavras, essa diferenciação indica, principalmente, um sentido por vezes distinto⁵². É de se concluir, portanto, a existência de um terreno escorregadio referente a esses rituais, tornando necessária a maior preocupação do pesquisador para com a própria sociedade em que se debruça e para o entendimento desta a respeito desses rituais.

Em *Práticas e crenças mágicas*⁵³, o objetivo de José Pedro Paiva foi mais restrito, voltado para a diocese de Coimbra e suas atitudes diante dos crimes de feitiçaria entre os anos de 1650 a 1740. Visitas pastorais e processos do Santo Ofício se combinaram em seu trabalho para promover o objetivo de estudar o fenômeno da “magia” naquele espaço além de investigar a organização da “cultura popular” frente à erudição da época e sua tentativa de normatização dos ritos e crenças católicos.

Partindo de um objetivo já presente nas obras de Carlo Ginzburg, seu trabalho se direcionou não apenas para o aspecto da coerção promovido pelas autoridades portuguesas,

⁵¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 164.

⁵² Ibidem. p. 45-47.

⁵³ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história. 1992.

preocupando-se, portanto, com a “cultura popular”, capaz de revelar todo um emaranhado de crenças e práticas emergentes no recorte proposto. Atentando-se para a problemática conceitual, optou por se utilizar de dois termos de modo a se referir aos acusados de práticas ilícitas de acesso ao sobrenatural: “mágicos” e “agentes da magia”. Sua preocupação se estendeu para os demais conceitos:

"Curadores" será empregue para todos os que apenas curavam. "Feiticeiros" e "Bruxos" para os acusados de qualquer prática maléfica, podendo aparecer a palavra "feiticeiro" para designar os que tem poderes ambivalentes. Quando usarmos "bruxaria", será em certos contextos específicos, onde se tornará claro que nós estaremos a referir a todo o quadro mítico das ligações e praticas diabólicas dos mágicos.⁵⁴

Já em 1997, seu objetivo se ampliou tanto espacialmente quanto temporalmente. Prevaleceu, contudo, o interesse pela decodificação dos ritos e pelos estratos populares da cultura, ampliando, por sua vez, o interesse temático. A partir dos anos de 1600 a 1774, em *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*⁵⁵, o autor lançou para sua obra a problemática envolvendo a ausência em Portugal de um fenômeno abrangente de “caça às bruxas” que, por outro lado, caracterizaria diversas regiões europeias no mesmo período em destaque. O alargamento dessa questão envolve ainda o fato de que Portugal, ao longo da Época Moderna, possuía os mais diversos elementos que poderiam resultar nas grandes epidemias de perseguição que marcaram, por exemplo, a França moderna analisada por Robert Mandrou⁵⁶.

Concluiu, assim, que a tradição portuguesa para com o fenômeno em questão se delimitou em dois entendimentos principais: havia o “pacto expresso”, no qual um contrato era estabelecido entre indivíduo e potências diabólicas para a obtenção de poderes e, em troca, algo era ofertado à criatura; e o “pacto tácito”, quando o interesse residia em alcançar

⁵⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 30.

⁵⁵ A escolha do autor em não tratar do século XVI é justificada pelo próprio diante do reconhecimento de estudos importantes que já trataram da temática para tal período. Cf: Ibidem. p. 12.

⁵⁶ Para Robert Mandrou, uma gigantesca epidemia de perseguição à bruxaria se consolidou no século XVI da França a partir do momento em que diversos juízes se dispuseram “a livrar a sua jurisdição da ingerência diabólica”. Cf: MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979. p. 102.

determinados fins, como, por exemplo, a cura de doenças, tendo a intermediação dos diabos para a concretização do objetivo.⁵⁷

O que podemos destacar dessas duas obras de José Pedro Paiva reside, primeiramente, no esforço do autor em ressaltar a importância dos historiadores em problematizarem seus objetos de estudo, afirmando a importância dos fenômenos culturais, principalmente a religiosidade, como instrumentos capazes de fornecer novos olhares para o pesquisador a respeito da modernidade portuguesa. Compartilhando noções caras à micro-história italiana, sua metodologia de trabalho permaneceu para a redução da escala sem, contudo, distanciar-se de preocupações mais estruturantes; o próprio título do livro de 1997 evidencia essa afirmação. Voltando-se, por fim, para o resgate social dos indivíduos acusados por “magias ilícitas”, sua importância merece ser pontuada diante do importante panorama construído, revelando um Portugal distante das grandes perseguições, mas palco importante de uma complexa religiosidade durante a Época Moderna e que teria um importante peso na religiosidade presente na América.

Essa diversidade das crenças religiosas presentes na modernidade portuguesa foi alvo de um estudo mais específico de Franquelim Soares, direcionado para a Arquidiocese de Braga, durante os séculos XVI e XVII. Em uma publicação para a Revista de Guimarães, de 1993, o autor recorreu à Idade Média para identificar uma sociedade europeia, incluindo, claro, a portuguesa, voltada diretamente para uma visão de mundo espiritualizada, em que o papel da “feiticeira” esteve longe de ser minada pelas autoridades eclesiásticas. Mesmo com o empenho católico a partir do Concílio de Trento, a profusão de heterodoxias religiosas voltadas para o campo da magia foram recorrentes⁵⁸. Seu interesse e preocupação para com os conceitos manuseados também se fez presente diante do objetivo em problematizá-los, assim como Francisco Bethencourt, a partir das próprias fontes utilizadas.

Afora o importante inventário promovido das denúncias e confissões na Arquidiocese de Braga, percebemos uma separação nítida do autor entre a noção de “feiticeira” e do que seria uma possível medicina popular. Trazendo à discussão o magistrado francês Pierre de Lancre, enxergou neste delito o sinônimo de pacto demoníaco e as práticas curativas, principalmente, como elementos integrantes dessa medicina presente em Portugal; posição

⁵⁷ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história. 1992. p. 39-40.

⁵⁸ SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103, p. 68-69, 1993

relativamente análoga à de Pedro d’Azevedo e, por que não?, de Francisco Bethencourt⁵⁹. Além disso, tendo em mãos os dados levantados de sua análise quantitativa, o autor identificou a necessidade de separar conceitualmente as noções de “feitiçaria” e “bruxaria”:

a bruxa costumava ser uma mulher velha e marginal, temida e até odiada pelo povo por considerá-la culpada de quantas desgraças e mortes aconteciam às pessoas, animais, sementeiras e colheitas. Estas pessoas, por outro lado, recorriam à feitiçeira para remediar e contrabalançar esses males por meio de esconjures e receitas, ensalmos e filtros. A bruxa reputava-se uma mulher malvada, nefasta e antisocial, enquanto a feitiçeira se considerava mais como um curandeiro e médico dos males do corpo e da alma.⁶⁰

Voltando-se para os séculos XVII e XVIII, a obra de Maria Benedita Araújo merece referência em nosso trabalho diante dos importantes questionamentos destacados pela autora a respeito do campo da *magia religiosa* na modernidade portuguesa. Em *Magia, Demônio e Força mágica na tradição portuguesa*⁶¹, publicada em 1994, a autora insere sua obra em uma preocupação inevitável que os pesquisadores da História Cultural e das Mentalidades de então estavam se debruçando: o campo da religiosidade. A construção de diversas visões de mundo pautadas no campo do sobrenatural e a circulação de crenças e de uma cultura voltada para a religiosidade no mundo ibérico durante a época moderna podem se integrar, assim, como objeto de estudo para o historiador⁶².

Interessa-nos aqui comentar sua análise a respeito das práticas heterodoxas ao catolicismo e que também buscavam intervir de algum modo na ordem religiosa vigente, nos destinos, no porvir. Técnicas de natureza simbólica, ou seja, revelando todo um instrumental de comunhão do homem com símbolos naturais, religiosos, etc., a “arte mágica” é entendida pela autora como uma capacidade, competência estritamente humana, praticada pelo homem, seja contra o próprio ou a seu favor conforme a demanda. Reside nessa vontade do homem em praticar qualquer ato contra outro homem a “força motora da magia”⁶³.

⁵⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 75.

⁶⁰ SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitasões da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103. p. 91.

⁶¹ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

⁶² *Ibidem*. p.12.

⁶³ *Ibidem*. p. 27.

As influências das Ciências Sociais nas proposições da autora são evidentes. Ao interrogar, por exemplo, a problemática envolvendo a relação magia/religião, Maria Araújo, a nosso ver, dialoga diretamente com autores que, para além do campo da História, também versaram a respeito das práticas mágicas.

Em *Sociologia e Antropologia*⁶⁴, publicado em 1950, Marcel Mauss já se debruçava a respeito da polémica envolvendo essa relação, conferindo à “religião” o status de prática oficial, prescrita, tornando-se parte de um culto, enquanto a “magia” não seria um culto moral, mas resultado de uma necessidade da própria sociedade⁶⁵. Maria Araújo, por sua vez, parte do pressuposto de que pensar a “religião” como uma evolução da “magia” seria equivocado, já que nas diversas sociedades por ela analisadas fora impossível identificar esse aspecto. Considera, portanto, uma possível separação conceitual de ambas, mas levando-nos a entender que essas partem de um mesmo sentido e por vezes se entrecruzam diante das vontades humanas, diferentemente da definição proposta por Mauss.

Contudo, mesmo atuando em uma mesma esfera, tanto “magia” como “religião” assumem definições distintas na análise da autora. A presença de uma “cosmogonia orientada” por entidades místicas é essencial para a delimitação do que Maria Araújo entende por “religião”. O conceito *de* “magia”, por sua vez, parte do pressuposto no qual um caos, promovido pelo homem, se estabelece a fim de romper com essa cosmogonia⁶⁶. Para o caso português, em que a autora se situa, a “magia” assume contornos mais específicos, em que a condição ritualística é evidente a partir de conjuros, da utilização de elementos naturais ou até mesmo de significação católica⁶⁷.

Além disso, ancorando-se diretamente no recorte temático proposto, Maria Araújo se baseou na definição de “mana” para chegar ao entendimento do que seria uma prática de “feitiçaria”. A primeira remete novamente ao diálogo com as Ciências Sociais e sua forte tradição voltada para o interesse investigativo a respeito da “magia”. A pesquisadora Paula Montero, por exemplo, baseando-se em Marcel Mauss construiu sua definição de “maná” – ou “mana” – como fonte em que religião e magia comungam, uma “manipulação eficaz de forças sobrenaturais”⁶⁸.

⁶⁴ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950.

⁶⁵ Ibidem. p. 60.

⁶⁶ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 29-30.

⁶⁷ Ibidem. p. 20.

⁶⁸ MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990. p. 17.

Maria Araújo não se distancia desse entendimento, concluindo que o “mana” pode ser pensado como “força mágica”, variando sua essência conforme a sociedade, a cultura, suas tradições. Nesse sentido, a repressão inquisitorial portuguesa durante os séculos XVII e XVIII revelam uma variedade de crenças e práticas em que essa noção possui validade na sua aplicação já que a essência da sua presença encontra-se na “força demoníaca”. Temos, assim, sua definição de “feitiçaria”, no qual a força mencionada é a essência desta prática e seu caráter diferenciador da noção de “magia”⁶⁹.

O avanço das pesquisas em torno do campo religioso português na modernidade não se restringiu apenas a uma historiografia circunscrita ao caráter nacional, embora, como vimos, a presença maciça de historiadores lusitanos diante dessa temática tenha sido elevada.

Essa ampliação do eixo de análise a respeito da religiosidade na Época Moderna também se estendeu para a temática envolvendo a atuação do Tribunal do Santo Ofício e suas diversas facetas durante esse período. Nasceria, assim, em 2010, com a organização do historiador italiano Adriano Prosperi, o *Dizionario storico dell'Inquisizione*⁷⁰, reunindo diversos autores responsáveis por verbetes relacionados à história da Inquisição Moderna. O crime de “feitiçaria” entraria, por sua vez, no rol da discussão pretendida, conferindo a José Pedro Paiva a responsabilidade de versar a respeito do verbete *Stregoneria, Portogallo*. Embora, como veremos, seus pressupostos se assemelhem às discussões promovidas nas suas duas principais obras a respeito do tema, a menção do verbete se justifica diante do caráter recente que as práticas *mágico-religiosas* ainda adquirem na historiografia.

Retomando a tradição renascentista, o autor identificou nos pressupostos de Tomás de Aquino a base fundamental para que possamos perceber as relações que a Inquisição portuguesa promoveu para com a “feitiçaria” – ou “stregoneria”. Tais relações são identificadas de modo “precoce” pelo autor, já que é possível mapear os primeiros delitos ainda nos anos iniciais após o estabelecimento da Inquisição no reino⁷¹.

Foi possível constatar, em um segundo momento, sua posição diante do próprio conceito em questão. No entanto, merece destaque a ressalva do autor em não considerá-los apenas como sinônimo do pacto diabólico, embora seja elemento caracterizador. O mito do “sabá” – acompanhando uma interpretação corrente entre os historiadores – seria, portanto,

⁶⁹ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 37;41.

⁷⁰ PAIVA, José Pedro. Stregoneria. In: PROSPERI, Adriano (Org.). *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni DELLA NORMALE, 2010.

⁷¹ *Ibidem*. p. 1530.

apenas uma parte do amálgama envolvendo a religiosidade medieval e moderna, sendo necessária a aproximação com a noção de “superstição” apontada por Tomás de Aquino: idolatria, adivinhação, vã observância, malefício e magia⁷².

Por fim, a utilização de “práticas mágicas ilícitas” – “pratiche magiche illecite” – ou “práticas mágicas” – “pratiche magiche” – pode ser considerada como estratégia utilizada pelo autor a fim de englobar todos os rituais que, embora tenham sido interpretados pela Inquisição portuguesa a partir da noção de “feitiçaria”, associando ao pacto diabólico, revelam uma complexidade para além dessa relação, sendo viável, assim, a utilização de um conceito que pretenda dar conta dessa diversidade, sem, contudo, propor uma homogeneização cultural⁷³.

Além disso, esse avanço mencionado também integrou um movimento em torno da religiosidade que emergiu nos espaços ultramarinos, ampliando os debates em torno do modo como a circulação de crenças e saberes foi intensa entre Brasil e Portugal ao longo da Época Moderna. Citamos, assim, os clássicos trabalhos de Laura de Mello e Souza, voltados para a religiosidade na América portuguesa, mas que apresentam um complexo painel de simbolismos para além desse espaço.

Publicado em 1986, seu trabalho intitulado *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*⁷⁴ é notável por revelar o esforço da autora em articular uma historiografia europeia clássica ao tema da religiosidade com suas análises a respeito de como a América portuguesa construiu seu acesso ao sobrenatural nas mais variadas formas. “Bruxaria” e “feitiçaria” foram, por exemplo, sinônimos em seu trabalho, já que ambos os termos remetiam, a seu ver, a práticas idênticas que emergiram da documentação. Pesou, também, a influência de Keith Thomas e Robert Mandrou para essa escolha e, também, para diferenciar ambos os termos da noção de *práticas mágicas*, em que não havia a presença do pacto demoníaco⁷⁵. Sua contribuição também avança, portanto, no âmbito teórico, na preocupação com as fontes utilizadas, revelando um terreno complexo em que as mais variadas crenças se combinavam diante do olhar demonizador das autoridades.

⁷² PAIVA, José Pedro. Stregoneria. In: PROSPERI, Adriano (org). *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni DELLA NORMALE, 2010. p. 1530.

⁷³ Ibidem. p. 1531.

⁷⁴ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁷⁵ Ibidem. p. 135.

Em *Inferno Atlântico*⁷⁶, influenciada pela chegada das obras de Carlo Ginzburg no Brasil e com a emergência de estudos baseados na microhistória italiana, boa parte de seus debates partiu da relação entre uma visão localizada – por vezes se utilizando de trajetórias individuais – e uma ótica estrutural para se pensar, por exemplo, os possíveis significados que o mito do *sabá* – das cerimônias coletivas de pactuação com os diabos – assumiram no imaginário “lusobrasileiro do Antigo Regime”⁷⁷. O mito em questão, e que é alvo de suas discussões no último capítulo de sua obra, assumiu contornos distintos à tradição demonológica europeia por dois elementos fundamentais: a própria especificidade dessa tradição no território Português e a convivência com práticas mágico-religiosas – termo também utilizado pela autora – ameríndias que alimentaram esse imaginário específico em torno dos diabos no Novo Mundo.

Embora tenhamos promovido um esforço de mapear a historiografia que se debruçou sobre a religiosidade europeia, em especial, nos crimes interpretados pela Inquisição de Portugal como *feiticeira*, temos de reconhecer que esse quadro construído representa um breve resumo do posicionamento dos pesquisadores para com um tema que está longe de se esgotar, tanto na documentação disponível como nas abordagens utilizadas. Por outro lado, esse breve quadro pode ser encarado como uma síntese que identificou uma importante mudança de análise, principalmente dos historiadores, ao longo do século XX e XXI, revelando a maior preocupação em se problematizar as próprias fontes utilizadas em seus trabalhos. Desse modo, assim como a historiografia voltada para as outras regiões europeias na modernidade, a que debatemos no item em questão deve ser inserida nas próprias mudanças que o campo da História vivenciou com a necessidade de problematizar e ampliar seus objetos de estudo. Resta-nos, enfim, pensar em que medida as contribuições dos autores aqui destacados para o campo da religiosidade serão importantes, também, para nosso objeto de estudo.

“Práticas”, “ritual”, serão termos que nos utilizaremos para com as análises que aqui serão promovidas de modo a acompanharem o conceito de *magia religiosa* – ou mesmo a variante *mágico-religioso*. Ancorando-nos nas proposições de Marcel Mauss, o uso de ambos os termos deriva da sua noção de “rito mágico”. Primeiramente, por serem entendidos como “atos de tradição”, ou seja, se repetem nas mais diversas culturas, assumindo, por vezes, proximidades mesmo em tempos e espaços distintos; além disso, evidenciam a crença na

⁷⁶ MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 161.

eficácia da *magia* por parte da população bem como um contrato estabelecido entre o indivíduo que pratica e o interessado no rito⁷⁸. Por fim, diz respeito a “*todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido*”⁷⁹.

Daí resulta a importância de situarmos melhor a própria justificativa de escolhermos esse conceito, a fim de que não se torne apenas uma ferramenta impositiva diante dos casos que emergirão em nosso trabalho:

[...] quando à sucessão dos acontecimentos, comandada por um conjunto de forças naturais e segundo leis pré-estabelecidas, o homem procura impor sua vontade pela força, introduzindo o caos e a desordem na série pré-ordenada, atingimos o âmbito do numinoso impuro, da magia, considerada em sentido lato.⁸⁰

Retomando, assim, a definição de “magia” por Maria Benedita Araújo, a utilização da noção de *mágico-religioso* como forma de delimitar conceitualmente o que fora relatado pelos denunciadores e acusados e interpretado pelas autoridades, acaba por ganhar força diante de um variado complexo mítico que surge na documentação inquisitorial e que por vezes surge em forma de rastros de uma cultura fragmentada e negligenciada pela busca incessante da Inquisição pelo pacto diabólico – seja ele na sua forma “tácita” ou “expressa”. A definição de “rito mágico”, apontada por Bethencourt e influenciada pelas proposições de Marcel Mauss, lançou luz às nossas questões e contribuiu para sedimentar essa noção:

os atos de magia implicam, como vimos, um conjunto de gestos e de palavras não casual, regulando de uma forma sistemática e transmitido por tradição, de cuja repetição estrita, ritual, depende sua eficácia. Daí podemos falar de ritos mágicos, que revelam uma grande capacidade de abstração, patente na atribuição de propriedades específicas aos materiais utilizados [...]⁸¹

Logicamente nossa proposta aqui não se resume à tarefa de homogeneizar práticas e crenças de uma dada cultura, mesmo que fragmentada – esse interesse, conforme destacou Carlo Ginzburg, coube aos estratos “eruditos” diante da noção de pacto demoníaco ou, em

⁷⁸ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950. p. 55-57.

⁷⁹ Ibidem. p. 61.

⁸⁰ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 20.

⁸¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 131.

alguns casos, do *sabá*. Reinhart Kosseleck já nos chamou atenção para a utilidade dos conceitos no desenvolvimento do conhecimento histórico. Como bem afirma o autor, o aprofundamento de um estudo analítico dos conceitos bem como de suas definições permite ao pesquisador compreender de forma mais ampla os fatos históricos, suas transformações bem como permanências⁸².

Nosso objetivo parte, assim, do distanciamento, de modo que não caiamos na armadilha de reproduzir fidedignamente as interpretações inquisitoriais, enxergando na religiosidade da América elementos que corroboram o pacto, tampouco em acreditar que a “cultura popular” deva ser encarada como estrato isolado ou autônomo, à parte de quaisquer influências ou, até mesmo, de influenciarem. Conforme também ressaltou José Pedro Paiva, o foco das análises em torno da religiosidade deve se situar em torno da diversidade das crenças que “cultura erudita” e “cultura popular” compartilharam.

Desse modo, ao elencarmos como um de nossos objetivos o mapeamento do modo como a religiosidade no recorte em que nos situamos se desenvolveu entre as mulheres, consideramos apropriada a utilização da noção de práticas *mágico-religiosas* por refletir uma religiosidade que se encontrava impregnada de estereótipos inquisitoriais (principalmente, o diabolismo), que também se diversificou no que diz respeito à manipulação e deturpação de uma lei pré-estabelecida (catolicismo), mas que sofisticou e se tornou ainda mais complexa a partir uma gama de gestuais e simbolismos religiosos apropriadas ao bel prazer dos indivíduos, longe da coerência pensada pelas autoridades.

Quanto às noções de *feitiçaria* e *bruxaria*, diferente de José Pedro Paiva e Laura de Mello e Souza, nós optamos pela definição distinta de ambos os delitos. Baseamo-nos, assim, nas proposições de Julio Caro Baroja que, como também foi citado, encarou a *bruxaria* como um fenômeno essencialmente maléfico, de intervenção diabólica, mas de caráter coletivo, incluindo todo um cerimonial que, no entender de diversas autoridades, corroborava a existência do *sabá* – vide os exemplos em torno da região do Friul, em que Carlo Ginzburg se situou e que são ausentes para a conjuntura da América portuguesa quinhentista. A *feitiçaria*, por sua vez, assume uma intervenção também do Diabo, mas seu caráter é condicionado à presença individual, nem sempre de interesse maléfico, e voltada para a intervenção no sobrenatural e o alcance de determinados objetivos.

Além disso, por se tratar de um objetivo voltado principalmente para a trajetória feminina diante do acesso ao sobrenatural, por vezes os termos “discurso”, “tradição”,

⁸² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC RIO, 2006. p. 98.

“caráter” ou até mesmo “código” serão por nós utilizados ao longo deste trabalho. Objetivamos, assim, empregá-los a fim de complementarem a existência de um contexto estruturante de delimitação do binômio que relacionou a figura feminina à presença dos diabos e que, a nosso ver, também influenciou as atuações de Heitor Furtado de Mendonça bem como da própria sociedade colonial nos quinhentos durante a Primeira Visitação. Não apenas contexto, mas uma categoria – *misoginia* – que nos servirá de aporte teórico para pensarmos e problematizarmos o próprio desenrolar das atitudes masculinas e femininas para com o delito da *feiticeira* no recorte em questão.

Desse modo, autores como Thomas Laqueur e Caroline Bynum serão essenciais para pensarmos o desenvolvimento dessa conjuntura citada bem como do modo como as sociedades se situaram diante dessa problemática em torno do que era ser homem e mulher na Época Moderna. O primeiro, por exemplo, levanta uma importante afirmação a respeito dessa função, atrelando-a a existência de uma função social e também cultural quanto aos papéis delegados a cada um, ou seja, o sexo era uma categoria sociológica⁸³. Caroline Bynum complementa esta afirmação ao considerar que homens e mulheres se inseriram de modos distintos na tradição *misógina*, em que a figura masculina foi mais consciente em delimitar o seu papel na sociedade enquanto dominante⁸⁴.

1.2 O ápice das perseguições na Alemanha e na França do Século XVI

O painel construído por Jules Michelet a respeito dos últimos decênios do medievo merece atenção por revelar o processo de delimitação da figura da mulher associada ao delito da *feiticeira*, com a participação decisiva do catolicismo nesta relação e na presença decisiva dos diabos no imaginário compartilhado pelos europeus. Ao propormos uma discussão em torno desse delito, visamos ampliar o contexto de desenvolvimento de religiosidades voltadas para as práticas *mágico-religiosas*, em especial, àquele voltado para o desenvolvimento da Demonologia no espaço europeu bem como das perseguições desenfreadas a esse delito na França e Alemanha quinhentistas.

⁸³ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

⁸⁴ BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.

Os temores de Inocêncio VIII, ou Giovanni Battista Cybo, que governou a Igreja Católica entre os anos de 1484 a 1492, podem ser entendidos como reflexo da atmosfera negativa que pairou entre boa parte dos clérigos, teólogos e estudiosos a partir do século XV com a maior delimitação dos poderes de Satã e de seus agentes tanto no plano sobrenatural como no terreno. O avanço das possíveis ameaças demoníacas nas regiões de Mainz, Salzburg e Bremen bem como daqueles interessados em contar com tais heterodoxias, motivaram a publicação da bula papal *Summis desiderantes affectibus*, em 1484, exortando toda a cristandade a combater qualquer indício de influências do Diabo. Mas, a própria bula revela que a mesma cristandade exortada se utilizava dessa influência a seu bel prazer:

[...] muitas pessoas de ambos os sexos, a negligenciar a própria salvação e a desagarrarem-se da Fé Católica, entregaram-se a demônios, a Íncubos e a Súcubos, e pelos seus encantamentos, pelos seus malefícios e pelas suas conjurações, e por outros encantos e feitiços amaldiçoados e por outras também amaldiçoadas monstrosidades e ofensas hórridas, tem assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra [...] têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies [...] estas pessoas miseráveis afligem e atormentam homens e mulheres [...] e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem [...]⁸⁵

Fortalecer o próprio clero católico e delimitar precisamente o que deveria ser perseguido era necessário, e assim o fez Inocêncio VIII ao reafirmar a condição de inquisidores para Heinrich Kramer e James Sprenger, concedendo o poder de investigar e prender quaisquer acusados de práticas “amaldiçoadas ou monstrosidades” que abrangessem as regiões citadas⁸⁶. Caberia, ainda, o papel de evangelizar todas as dioceses alemãs a fim de que o catolicismo se fortalecesse entre os fieis. Como contrapartida, no ano de 1487 seria publicado pelos dominicanos, nas palavras de Robert Muchemblend, o “primeiro grande tratado de caça às feiticeiras”⁸⁷, intitulado *Malleus Maleficarum* ou *O Martelo das Feiticeiras*. O sucesso da publicação não demoraria a chegar, com cerca de trinta e quatro edições até 1574, ou aproximadamente vinte mil exemplares distribuídos entre França e norte da atual Alemanha.

A justificativa para o considerável sucesso da obra de Kramer e Sprenger pode ser encontrada em Robert Mandrou, ao identificar no *Malleus Maleficarum* a base fundamental que sustentou as discussões teológicas a respeito do delito da *feiticeira* e, claro, das formas

⁸⁵ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. p. 43.

⁸⁶ Ibidem. p. 45.

⁸⁷ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 61.

que os diabos se utilizavam para atuar no mundo. Ancorada a uma importante tradição oral presente no mundo europeu, essa publicação alcançaria, assim, um êxito para além do mundo letrado. Além disso, ter a bula de Inocêncio VIII como importante aliada no combate ao delito mencionado era, logicamente, conferir importância ao manual como sendo a maior autoridade teórica daquele período acerca dos poderes do Diabo, além delegar aos dominicanos as garantias de sua atuação contra as *heresias* presentes na Alemanha.

Jean Delumeau ainda destacou como elemento determinante para esse alcance editorial a emergência da imprensa em diversas regiões europeias. Aliada a uma cultura demonológica cada vez mais interessada em delimitar a figura de Satã, bem como das formas por ele utilizadas a fim de tentar os fieis católicos, a incidência do medo do fim do mundo, encarnadas em seitas milenaristas, e do juízo final tomaram proporções imprevisíveis⁸⁸. Mas o que fez desse delito um fenômeno real e passível de perseguição por parte dos membros da Igreja, bem como dos fieis a ela pertencentes entre finais do medievo e emergência da época moderna? Qual a relação entre esse crime e a emergência da modernidade?

Em uma leitura interna ao documento, a resposta se embasa na estratégia dos dominicanos em se utilizar de textos canônicos e bíblicos atrelando-os a episódios narrados pelos autores e por eles considerados verídicos: “e no capítulo 18 do *Deuteronomio* fica estabelecido que todos os magos e feiticeiros devem ser destruídos. Da mesma forma diz o capítulo 19 do *Levítico*. [...] Podemos nos reportar ao que diz S. Agostinho em *De civitate Dei*, Livro 18, Capítulo 17 [...] A respeito desse ponto ver o que S. Henrique de Segusio [...] escreveu em sua *Summa* [...]”⁸⁹. Quanto aos episódios, destacamos o que ocorrera na região de Salzburg durante uma chuva intensa de granizo que devastou a cidade de Ratisbon, levando a população a acreditar que a tempestade fora causada por “feitiçaria”, o que seria corroborado pelas autoridades inquisitoriais ao acusar uma mulher de nome Agnes⁹⁰.

A obra de Kramer e Sprenger, embora precursora, não esteve isolada nesse contexto de delimitação dos poderes do Diabo – incluindo uma hierarquia no inferno – e da emergência do fenômeno da *bruxaria* e *feitiçaria* – além da conjuntura da repressão – na Época Moderna. A linguagem adquire, assim, condição essencial para pensarmos não somente como esse fenômeno foi expresso, mas, conforme afirma Stuart Clark, quais os discursos que embasaram

⁸⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 247-249.

⁸⁹ Ibidem. p. 52-53.

⁹⁰ DELUMEAU, op.ci.t, nota 88. p. 297.

a realidade desse fenômeno, o que inclui, por exemplo, a efervescente produção demonológica do período⁹¹.

Publicado em 1376, o *Directorium inquisitorum*, manual redigido por Nicolau Eymerich, é exemplo dessa relação entre linguagem e construção de um discurso voltado para a afirmação da realidade do fenômeno da *bruxaria* e da *feitiçaria*. Sua contribuição também se dá pela preocupação em destrinchar a noção de “heresia”, segundo Jean Delumeau⁹². Importante destacar a já mencionada obra de Joanes Nider, *Formicarius*, publicada em 1475, e que, no entender do autor, traz a primeira associação veemente entre as mulheres e a presença da *feitiçaria*⁹³. Citamos, também, a *De le démonomanie des sorciers*, de autoria de Jean Bodin e publicada em 1580. Seguindo essa cronologia, o espanhol Martinho Del Rio publicaria entre 1599 e 1600 o seu *Disquisitionum magicarum*. Pierre de Lancre, outro tratadista francês, publicaria em 1602 seu tratado intitulado *Tableau de l'inconstance des sorciers*⁹⁴.

Importante destacar, também, a contribuição da medicina nesse campo, principalmente de profissionais que se dispuseram a escrever tratados a respeito dos possíveis e variados efeitos demoníacos naqueles que se relacionavam diretamente com os diabos. Stuart Clark menciona, por exemplo, os tratadistas Giovanni Battista Codronchi, Pietro Piperno e William Drage, considerados referências no período a respeito da “bruxaria” e seus efeitos maléficos. A medicina contribuiu, igualmente, para que se consolidasse o próprio discurso demonizador voltado às mulheres. Diversos tratadistas viam na figura da mulher uma constituição inacabada, como se fosse um homem que parou de se desenvolver. Assim, a mulher estaria sujeita a ser mais mentirosa, supersticiosa, lúbrica e impressionável por conta de sua natureza⁹⁵.

É equivocado, contudo, pensar que esse entendimento a respeito do grande inimigo do catolicismo estivesse sempre cristalizado entre o corpo letrado. Todo o aparato demonológico deve ser encarado como resultante de uma variada conjunção de elementos nem sempre

⁹¹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 27-28.

⁹² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 352.

⁹³ Ibidem. p. 353.

⁹⁴ A listagem de tratados é considerável e diversificada quanto às regiões europeias em que foram publicados. Cf: CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 293.

⁹⁵ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 98.

católicos e que aos poucos se entrecruzaram de modo a fazer sentido para as sociedades inseridas no fenômeno em questão, como França e Alemanha. Para que esse processo obtivesse o corpo alcançado no século XVI, alguns autores retornaram aos séculos XI e XII, e até mesmo à antiguidade greco-romana com o objetivo de explicar tanto os aspectos que influenciaram a demonologia, bem como da relação entre a mulher e a possível predisposição às influências do Diabo.

A emergência da figura diabólica no Novo Testamento acompanhou a própria atmosfera de ruptura presente em uma Europa dos finais do medievo. Crises não apenas econômicas, mas políticas e religiosas compuseram esse quadro discutido por Robert Muchembled. O nascimento do Diabo aos moldes católicos bem como dos que eram considerados seus agentes acompanharam, assim, o próprio processo de reforço da autoridade do rei perante os seus súditos e, claro, da Igreja frente aos seus fieis⁹⁶.

Vale lembrar que Carlo Ginzburg ressaltou a necessidade de nos atentarmos para uma complexa interação entre tradições e elementos novos que construíram a imagem de Satã, bem como dos seus aliados⁹⁷. Trouxe a ideia de um possível “complô” iniciado ainda no século XIV contra os judeus e leprosos nos Alpes ocidentais, diante de uma Europa em crise e solidificada na perseguição ao “sabá” a partir do XVI.

Carlos Roberto Nogueira notou para a relação entre a emergência do Demônio com a própria sofisticação da doutrina cristã existente a partir do século I d.c, o que contribuiu para aprimorar a noção da queda de um “Anjo Rebelde” bem como do homem com o pecado original. Já havia, no âmbito “erudito”, um processo de institucionalização de Satã bem como da construção de uma hierarquia presente no Inferno⁹⁸. Mas reconhece que a Baixa Idade Média trouxe uma contribuição decisiva para esse processo ao uniformizar dogmaticamente a figura de Satã, bem como de “subdemônios”⁹⁹ que passaram a integrar a doutrina católica, bem como a literatura demonológica. Com o tratado de Kramer e Sprenger é possível elucidar melhor como essa hierarquia entre os diabos se delimitou a partir do século XV:

[...] segundo alguns acreditam, como os demônios provem das mais diversas ordens hierárquicas celestiais, não é fora de propósito afirmar que os oriundos das hierarquias mais inferiores sejam os incumbidos de realizar toda a sorte de

⁹⁶ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 116.

⁹⁷ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 97.

⁹⁸ NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª ed. Bauru/Sp: EDUSC, 2008. p. 29.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 51.

abominações. [...] Pois é comum, nas Escrituras e nos discursos, se fazer referência a todos os espíritos impuros pela designação de *Diabolus*, de *Dia*, ou seja, Dois, e de *Bolus* ou seja, Partes: pois que o diabo mata duas partes: o corpo e a alma. [...] É também denominado Belial, que significa Sem Jugo ou Soberano, por ser capaz de lutar contra aqueles a quem devia ser submisso. Também é chamado de Belzebu, que significa Senhor dos Iníquos, ou seja, das almas dos pecadores que abandonaram a fé verdadeira em Cristo.¹⁰⁰

O quadro demonológico estava praticamente sólido, resultado de uma forte tradição conceitual moral baseada na inversão, conforme afirmou Stuart Clark. Esse breve painel delimitado por Kramer e Sprenger é exemplo disso ao revelar uma visão de mundo composta de oposições, de contrários, em que o papel conferido a cada figura demoníaca remete diretamente às funções existentes no domínio celestial. Sendo assim, todo e qualquer processo de interpretação do mundo e, também, da literatura demonológica esteve, com a emergência da modernidade, diretamente relacionado a uma reciprocidade entre bem e mal, entre opostos que se comunicavam¹⁰¹. O papel da mulher como principal representante das ações dos diabos no mundo terreno, a partir do crime de *feiticeira*, se integrou, assim, nessa tradição e compôs finalmente o universo demonológico na época moderna. A França também se tornaria um dos palcos desse fenômeno.

Parcialmente inserida na região dos Alpes Ocidentais – que também inclui a Suíça, norte da Itália e sul da Alemanha – a França pode ser integrada geograficamente no desenvolvimento progressivo do “complô” destacado por Carlo Ginzburg. Destaque para as intensas trocas culturais e pelas grandes epidemias de peste que contribuíram para que o fenômeno em questão começasse a se consolidar¹⁰². Ainda no XIV, diversos episódios envolvendo a perseguição a supostos agentes dos diabos, incluindo clérigos e juízes, já se desenhavam na região¹⁰³. No entanto, foi na função persecutória que essas autoridades se tornaram personagens principais.

Até a “Ordenança Geral”, assinada por Luís XIV e publicado na França em 1682, em que a negação ao pacto diabólico bem como a quaisquer práticas que se diziam relacionadas

¹⁰⁰ KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. p. 93.

¹⁰¹ “A contrariedade era, pois, um princípio universal de inteligibilidade, bem como uma declaração sobre a constituição real do mundo. E isto teve implicações para o modo como homens e mulheres usavam a linguagem.” Cf: CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 88.

¹⁰² GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 71.

¹⁰³ BAROJA, Julio Caro. *As Bruxas e seu mundo*. Madrid: Vega, 1978. p. 119.

ao Diabo – incluindo os “sabás” – foi negada, diversas regiões como Tolouse e Borgonha vivenciaram uma intensa atividade de teólogos e magistrados interessados em perseguir esse crime. Martin le Franc, então secretário pessoal do papa Félix V redigiu, segundo Muchemblend, redigiu a primeira descrição em língua francesa a respeito de um ritual de *feiticeira* em forma de um “longo poema misógino”¹⁰⁴.

Ainda no espaço letrado, a manutenção de um verdadeiro inventário a respeito desse delito também foi compartilhada entre os franceses, juristas e teólogos, médicos e clero secular, reafirmando a presença dos diabos desde os sortilégios mais comuns à tradição do período até mesmo à crença na possibilidade de intervenção demoníaca nos corpos, como, por exemplo, no “feitiço da impotência”¹⁰⁵. Afinal, como bem questiona Robert Mandrou, como uma autoridade poderia negligenciar denúncias e confissões envolvendo possíveis pactos demoníacos diante de uma Igreja que conferia autoridade à existência dessas práticas, de um corpo jurídico que adensava a perseguição e da própria população que compartilhava de inúmeras crenças para com o delito de *feiticeira*?¹⁰⁶

Todavia, é necessário pensar que o processo de delimitação dessas práticas *mágico-religiosas* em torno das noções de *feiticeira* ou *bruxaria* e, claro, da figura do Diabo, alcançou uma amplitude para além da literatura demonológica. Entre as autoridades, tal delito, conforme destacara Stuart Clark, não era apenas mais um dos que a Igreja renegava tampouco o maior crime a ser anulado, mas a essência da falsa religião que se desenvolvia. Tratava-se de uma batalha a ser combatida de modo que a supremacia pelo sobrenatural fosse alcançada pelo catolicismo¹⁰⁷. Entre os fieis, o desafio era o de minar a recorrente familiaridade que possuíam com as potências diabólicas¹⁰⁸.

Em um painel geral a respeito da perseguição, dessa batalha encarada por diversos religiosos e juristas, podemos identificar na emergência da modernidade como período chave

¹⁰⁴ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 54-55.

¹⁰⁵ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 68-69.

¹⁰⁶ Ibidem. p. 73-74;76-77.

¹⁰⁷ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 704-705.

¹⁰⁸ Vale mencionar a ressalva de Stuart Clark ao destacar que a “bruxaria” – conceito por ele utilizado – possuía um caráter de irracionalidade ao subverter uma lógica racionalista dominante, uma lógica que abomina o impossível, através do uso de um forte conteúdo mítico presente no imaginário das sociedades. Por isso, a necessidade de uma verdadeira batalha a ser promovida pela Igreja a fim de reaver o domínio completo do sobrenatural. Cf: Ibidem. p. 37-38.

para entendermos o auge desmesurado da repressão civil e religiosa a diversas práticas encaradas a partir das noções de *feitiçaria* e *bruxaria*.

Além de Inocêncio VIII, outros Papas também contribuíram para a consolidação da atmosfera persecutória frente a esses delitos. Ainda no século XIII, o primeiro inquisidor da Alemanha foi nomeado por Gregório IX, em 1231 que, nas palavras de Jean Delumeau, era “um fanático de uma assombrosa austeridade que, durante um ano e meio, aterrorizou Erfurt, Marburgo e o vale do Reno, até seu assassinado em julho de 1233”¹⁰⁹. Foi, contudo, a partir do século posterior, que a Inquisição endureceu seu olhar contra a *feitiçaria*.

As ações do papa Alexandre V, ainda nos primeiros momentos do século XV também merecem destaque. O pontífice conferiu ao franciscano Ponce Fougeryon poderes inquisitoriais, por meio de uma bula papal, de modo a combater as ameaças à religião cristã nas “dioceses de Genebra, Aosta e Tarantasia, o Delfinado, o Condado de Venassino, as cidades e a diocese de Avignon”. Torna-se claro exemplo, de acordo com Carlo Ginzburg, da necessidade da Igreja católica em buscar mecanismos de vigilância sobre as sociedades¹¹⁰.

Quanto às principais ações que o então inquisidor deveria seguir, e que estavam previstas na bula dirigida ao franciscano pelo papa Alexandre V, essas se direcionaram para a busca dos considerados agentes do Diabo, destacando a presença de “adivinhações, invocações dos demônios, exorcismos mágicos, superstições, artes malvadas e proibidas, com as quais [pervertiam e corrompiam] muitos cristãos ingênuos”¹¹¹.

A cronologia dessa repressão mais incisiva é indicada por Jean Delumeau, percorrendo os anos de 1560 a 1630, tendo por base o número de processos e execuções de “feiticeiros” e “feiticeiras” promovidos na Europa ocidental e central. No sudoeste da Alemanha, por exemplo, o número total identificado pelo autor ultrapassou o número de 3.000 execuções conhecidas. Juntamente com a França, o autor ainda destacou a intensa obsessão por esse delito entre as autoridades, prolongando em diversos fenômenos de histeria que foram qualificados como “possessões diabólicas”. Essa obsessão foi tamanha a ponto de, em 1611,

¹⁰⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 351.

¹¹⁰ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 74.

¹¹¹ *Ibidem*. p. 75.

quatro padres serem condenados à morte por terem supostamente enfeitado suas penitentes¹¹².

O combate a esses desvios heterodoxos avançou no século XVI muito por conta da pressão papal em busca da melhor consolidação dos instrumentos de perseguição. Jean Delumeau novamente é capital por resgatar a cronologia dessas ações: em 1500, o pontífice Alexandre VI escreveu às autoridades da Boêmia e Morávia a fim de se atualizar quanto ao avanço da *feiticaria* nessas regiões; treze anos depois, o papa Júlio II incumbiu ao inquisidor de Cremona a função de punir “aqueles que adoram Satã e utilizam a hóstia com um fim maléfico”; já em 1521, no pontificado de Leão X questionou as ações do Senado de Veneza que não via com bons olhos a repressão inquisitorial aos “feiticeiros”¹¹³.

Prevaleceu, assim, o entendimento de diversas autoridades, seja no âmbito jurídico ou mesmo entre os religiosos, um sentimento de enfretamento para com a existência do Diabo bem como dos que se dispusessem a se relacionar com essa criatura. Havia, segundo Stuart Clark, outro sentimento, voltado para o chamado divino de se combater essa conjuntura ameaçadora à ordem social e, assim, sedimentar a presença da Igreja Católica como única forma de acesso lícito ao sobrenatural mediante a intervenção de seu corpo clerical:

a imunidade dos magistrados ao demonismo e a consequência perda de poder da bruxa uma vez detida está presente nos espanhóis Pedro de Valderrma e Martín del Río, nos italianos Bartolomeo Spina, Silvestro da Priorio (Mazzolini) e Giovanni D’Anania, nos alemães Friedrich Forner, Franciscus Agricola, Johann Hofmann e Michael Freudius, e nos franceses Sebastien Michaëlis e Pierre Cresper.¹¹⁴

Uma última questão ainda merece algumas considerações enquanto resultado desse próprio sentimento militante e divino presente entre as autoridades civis e religiosas: como as práticas *mágico-religiosas* se delimitaram entre a população comum na conjuntura cristã europeia?

Houve uma dominância rural quando, segundo Jean Delumeau, resgatamos os relatos presentes nos processos inquisitoriais. Uma origem, assim, predominantemente camponesa dos indivíduos acusados bem como das crenças presentes nessas documentações¹¹⁵:

¹¹² DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 354-355.

¹¹³ Ibidem. p. 356.

¹¹⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 713.

¹¹⁵ DELUMEAU, op. cit., nota 112. p. 362.

eles [os camponeses] estavam mergulhados em uma civilização mágica. Frequentemente, conheciam mal o cristianismo e o misturavam inconscientemente a práticas pagãs vindas do fundo das eras. Acreditavam no poder maléfico de alguns deles; não é muito duvidoso que um ou outra pudesse acreditar possuir esse poder excepcional e que procurasse servir-se dele por motivos vinganças.¹¹⁶

O núcleo de crenças populares resgatado por Carlo Ginzburg entre os séculos XVII e XVIII no Friul, Itália, pode ser considerado como um dos grandes exemplos na Época Moderna em que, mesmo com as inúmeras tentativas da “cultura erudita” em silenciar manifestações culturais da população comum, ainda é possível identificar importantes fragmentos, principalmente, quanto à religiosidade “popular”. Dos primeiros relatos proferidos ainda nos Quinhentos por Paolo Gasparutto, o autor concluiu que circulava naquele espaço uma complexa estrutura de crenças que combinava elementos tradicionais da religiosidade europeia com simbologias familiares à população local¹¹⁷.

Na confissão de Battista Moduco, essa interação é ainda mais evidente: “ ‘eu sou *benadante* porque vou combater com os outros quatro vezes por ano, isto é, nos Quatro Tempos, de noite, de forma invisível, com o espírito, ficando o corpo; e nós andamos em favor de Cristo, e os feiticeiros, do diabo; combatendo uns contra os outros, nos com os ramos de erva-doce e eles com os caules de sorgo’ ”¹¹⁸. Ainda que as inúmeras tentativas inquisitoriais em acomodar as crenças friulanas no estereótipo do “sabá” tenham seguido para o século posterior, permaneceu, contudo, diversos fragmentos de uma “religiosidade popular [...] compósita”¹¹⁹.

A breve reconstrução contextual que aqui trouxemos reflete, portanto, inúmeras condições estruturais que, segundo Robert Muchembled, podem ser encaradas como essenciais a fim de que a presença do demônio ao longo da Época Moderna não seja entendida equivocadamente pelos pesquisadores a partir de uma ótica reducionista, encarando-o como um “simples mito”. Falamos de um importante “personagem” que, para o autor, sequer saiu de cena durante o milênio posterior à Idade Média, tornando-se “intimamente unido à mutação do universo europeu, fazendo parte de um movimento que é simplesmente o da evolução e do triunfo, do globo, do modo de ser original do ser humano e

¹¹⁶ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 379.

¹¹⁷ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 1988. p. 22.

¹¹⁸ Ibidem. p. 24.

¹¹⁹ Ibidem. p. 46.

de uma maneira coletiva específica de gerar vida, de produzir esperança, de inventar mundos”¹²⁰.

Essa reconstrução permitiu, também, enxergarmos um complexo painel de crenças e práticas europeias que se desenvolveram ao longo do Período Moderno e que contribuíram tanto quanto a posição letrada para a diversidade das práticas *mágico-religiosas* bem como para que um relativo consenso local existisse para que a onda de perseguições se mantivesse por tanto tempo. Estas, por conseguinte, se construíram como verdadeiras obsessões, conforme destacou Jean Delumeau, mas, por outro lado, também assumiram ritmos diferenciados, principalmente em Portugal, ancoradas, principalmente, em uma justificação teológica distinta das utilizadas pelas autoridades francesas e alemãs, por exemplo.

1.3 A problemática da “caça as bruxas” no Portugal do século XVI

1.3.1 Literatura “erudita” e imaginário “popular” portugueses em torno das práticas mágico-religiosas

Pouco se sabe a respeito da trajetória de Domingos Barros Pereira, a não ser o fato de que fora um clérigo português nos quinhentos e devoto de Nossa Senhora do Bom Despacho. Tendo em consideração o efervescente contexto de delimitação da demonologia no espaço europeu, não é de se surpreender que a vida desse padre também fosse influenciada, levando-o, inclusive, a redigir um dos poucos tratados religiosos portugueses do período a respeito do delito da *feiticeira*. Falamos de sua obra intitulada *Arte de conhecer e confessar feiticeiras*¹²¹, publicada no tardio século XVIII e que, como o próprio nome sugere, objetivou servir de manual para os religiosos interessados em combater a *feiticeira*, reconhecendo seus praticantes bem como as práticas relacionadas a esse crime.

O alvo principal, como também indica o título de sua obra, acompanhou o movimento que os debates em torno da demonologia, ou seja, corroborando um discurso *misógino* a partir do momento em que reconheceu na figura da mulher a predisposição maior à entrega aos

¹²⁰ MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 8.

¹²¹ PEREIRA, Domingos Barroso. *Arte de conhecer e confessar feiticeiras*. Évora: Biblioteca Pública de Évora. Códice CXXIII/2-8.

diabos. Indivíduos que negavam, no entender dos doutos, completamente a religião católica a fim de se entregar a essas criaturas, ou, nas palavras de Domingos Barroso Pereira, “estes miseráveis pecadores, que dando os braços ao demônio, assim viraram as costas [ao catolicismo] e o negaram totalmente”¹²².

Entretanto, mesmo com o notável detalhamento existente no tratado de Domingos Barros Pereira, além da intrigante problemática envolvendo sua obra, inserida no século XVIII¹²³, é ilusório inserir a tradição erudita portuguesa em um contexto de efervescência literária em torno da Demonologia que se delimitava. Se, para os Setecentos, a *Arte de conhecer e confessar feiticeiras* pode ser entendida como uma obra pertencente ao contexto tímido de produção de manuais e tratados portugueses em torno da temática da *feiticeira*, para o século XVI e XVI, essa conjuntura é ainda mais acanhada. De acordo com José Pedro Paiva, a literatura religiosa que prevaleceu nesses dois séculos se restringiu aos manuais de confessores, catecismos e tratados de teologia moral¹²⁴.

Quanto aos manuais, a característica principal dessas produções residiu na tentativa de alguns religiosos fornecerem as principais bases para que os confessores agissem corretamente diante de alguém que se confessava ter praticado rituais mágicos. Os catecismos, por sua vez, são vistos pelo autor como referências breves, sem tamanho peso entre os religiosos portugueses. A respeito dos tratados, a interpretação sobre as práticas *mágico-religiosas* se alimentava do entendimento de que o primeiro mandamento – “13. Temerás o Senhor, teu Deus, prestar-lhe-ás o teu culto e só jurarás pelo seu nome. 14. Não seguireis outros deuses entre os das nações que vos cercam”¹²⁵ – era negado pelos indivíduos a partir do momento em que era estabelecida a relação com o Diabo¹²⁶.

Para o século XVI, o autor aponta para a inexistência de produções, em especial, tratados, voltados para a questão da *feiticeira*¹²⁷. Nos Seiscentos, o cenário de mudança é

¹²² PEREIRA, Domingos Barroso. *Arte de conhecer e confessar feiticeiras*. Évora: Biblioteca Pública de Évora. Códice CXXIII/2-8.. fl. 2.

¹²³ Vale lembrar que, com o *Regimento de 1774*, todo indivíduo que afirmasse que tinha pactos com o Diabo ou que alguém praticara esses atos não era mais denunciado pelo delito de *feiticeira*, mas por acreditar na realidade dessas práticas, consideradas, a partir de então, como superstições. Cf: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 88.

¹²⁴ *Ibidem*. p. 81-82.

¹²⁵ Disponível em: <<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/deuteronomio/6/#ixzz2sApz114d>>. Acesso em: 02 fev. 2014.

¹²⁶ PAIVA, op.cit., nota 123. p. 20-21.

¹²⁷ Faz, todavia, uma ressalva, sobre a suposta existência de um manuscrito intitulado *Tractatus de superstitionibus*, escrito nos Quinhentos por Frei Bartolomeu dos Mártires, então arcebispo de Braga.

tímido, já que o autor identificou apenas duas obras: “o volumoso *De incantationibus seu ensalmis*, aparecido em Évora, no ano de 1620, pela pena de Manuel Vale de Moura e o *Memorial e antidoto contra os pos venenosos que o Demonio inventou (...)*, escrito por Manuel Lacerda, no ano de 1613”¹²⁸.

Além disso, vale considerar que o âmbito religioso em Portugal não foi o precursor nas preocupações para com o delito da *feiticeira*, já que a jurisdição civil, antes mesmo do estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1536, debatia o problema e vivenciava os mais diversos casos envolvendo acusações de mulheres consideradas *feiticeiras*.

Destaque, portanto, para as Chancelarias¹²⁹ que, durante os séculos XI a XV, assumiram um importante papel de comunicação na monarquia portuguesa, revelando, inclusive, a preocupação desta para com indivíduos que intervinham no sobrenatural em modos nada convencionais também para as autoridades civis. Pedro d’Azevedo nos apresenta, assim, diversas cartas de perdão assinadas por D. Manuel – da dinastia de Aviz – endereçadas aos indivíduos que em suas comunidades foram acusados de *feiticeira*, principalmente mulheres, e que recorriam ao monarca de modo a conseguir absolvição, já que até mesmo prisões eram promovidas por conta desse delito. Em contrapartida, até mesmo cartas de permissão eram concedidas pelo Rei para os que eram reconhecidos como “benzedores”. Essa importância é destacada por Pedro d’Azevedo, no qual uma considerável lista de perdões reais é por ele citada como forma de corroborar com o status alcançado por esta “classe de peritos”¹³⁰.

Franquelim Soares, por exemplo, mencionou as constantes preocupações de D. Manuel para com a *feiticeira* antes até da promulgação das *Ordenações*. Em uma carta endereçada ao Arcebispado de Braga, 1496, o monarca determinou para que as justiças prendessem quaisquer excomungados naquela região por conta do crime de “feiticeira”¹³¹.

¹²⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 19.

¹²⁹ De acordo com o Dicionário de História Religiosa de Portugal, as Chancelarias “tiveram sempre, pois, a primordial função de garantir a vida político-administrativa, em primeiro lugar do condado, e depois da cúria régia, das dioceses, das câmaras, dos tribunais, das casas particulares, nobres ou não”, ou seja, tratava-se de uma função que exigia “além das indispensáveis condições materiais de escrita (V. SCRIPTORIA), uma mão-de-obra especializada”. AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). Chancelaria. In: *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000. p. 331.

¹³⁰ D’AZEVEDO, Pedro A. Benzedores e Feiticeiros do tempo d’El Rei D. Maniel (séculos XV-XVI). *Revista Lusitana*. Porto, volume III, 1894-1895. p. 1.

¹³¹ SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feiticeira nas visitasões da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*, n. 103, p. 67-97; p. 78, 1993.

Forte indício de que havia uma preocupação civil e eclesiástica diante de uma religiosidade cada vez mais diversificada.

Todavia, antes mesmo do reinado de D. Manuel é possível identificar essa relação da monarquia portuguesa com a recorrência da *feitiçaria* entre os súditos. Maria Araújo, por exemplo, encontrou referências ainda no reinado de D. João I relacionadas ao que a autora denominou de “práticas supersticiosas”. Em 1402, a partir de uma carta régia, o então monarca insistia para que os magistrados fossem mais incisivos nas penalidades para com essas “práticas”¹³². Conforme assinalou Humberto Moreno, sob a égide de D. João II, diversos casos de mulheres acusadas por esse crime emergiram, como os de Guiomar Gonçalves e Leonor Pires, ambas suplicando absolvição ao regente, já que as acusações não passavam de enganos e falsos testemunhos¹³³.

Promulgadas em versão definitiva no ano de 1521, ano da morte de D. Manuel, então rei de Portugal, as *Ordenações Manuelinas* se tornariam, enfim, o principal conjunto de legislações civis portuguesas, incluindo os domínios ultramarinos, por cerca de oito décadas, com sua atualização e modificações a partir das *Ordenações Filipinas*, 1603, já durante da União Ibérica¹³⁴ com o governo de Filipe II. Abarcariam, portanto, o próprio contexto de chegada e desenvolvimento da Visitação na América portuguesa.

Sua funcionalidade é abrangente tanto quanto o período em que vigorou. Estruturada em cinco grandes livros, as *Ordenações* se organizaram de modo a se estender sob toda a vida social dos súditos, inclusive sobre os crimes de *feitiçaria* e *bruxaria*.

Levando-se em consideração o papel atual das leis como importantes mecanismos normativos que garantem certa governabilidade aos Estados, é de se notar para a Época Moderna que sua funcionalidade também se aproximou desse papel. As *Ordenações Manuelinas* devem ser entendidas, pois, a partir de um conjunto de iniciativas pretendidas por D. Manuel a fim de reformar o conjunto jurídico português que, até então, tinha nas

¹³² ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 45.

¹³³ MORENO, Humberto Baquero. A feitiçaria em Portugal no Século XV. In: Assembleia Geral Ordinária, 31 de outubro de 1980, p. 21-41. p. 28-29.

¹³⁴ Período em que Portugal e Espanha foram governadas sob uma mesma égide, encabeçada pela dinastia dos Habsburgo por meio da conquista de Lisboa em 1580. Cf: VALADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa: violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583*. Alfragide, 2010.

Ordenações Afonsinas sua principal estrutura. Seriam resultado também das iniciativas de Portugal em construir um monopólio da fé¹³⁵.

Nosso interesse, entretanto, não é o de destrinchar todo o código manuelino presente nesses cinco livros. Ressaltamos, logicamente, sua importância como importante ferramenta jurídica utilizada pela coroa portuguesa com o intuito de dar conta de toda a vida social de seus súditos, mas reiterando o nosso interesse a respeito de como essas *Ordenações* se debruçaram sobre a temática da *feiticeira*. Com a análise documental, identificamos no Livro V as respostas para o objetivo mencionado, no qual a preocupação com os delitos englobou também o crime citado. Ainda assim, é necessário um novo recorte, já que falamos em “delitos” que compõem o referido livro. Iremos nos ater, portanto, ao Título XXXIII, *Dos feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas*.

Uma leitura geral a respeito do título correspondente aos “feiticeiros” é capaz de revelar a multiplicidade das crenças existentes no Portugal quinhentista, prevalecendo a força considerável de seu imaginário a respeito das tentativas promovidas pelos indivíduos em intervir nos destinos. Por outro lado, uma observação atenta do conteúdo em questão nos permite identificar uma comunicação intensa com os saberes populares até como forma de delimitar os crimes a serem perseguidos pelas *Ordenações*.

A preocupação com os possíveis poderes do Diabo bem como as formas utilizadas pelos indivíduos que se diziam comunicar com tal criatura é presente ainda no segundo parágrafo do título em questão: “e isso mesmo qualquer pessoa, que em círculo, ou fora dele, ou em encruzilhada, espíritos diabólicos invocar, ou a alguma pessoa der a comer, ou beber qualquer coisa para querer bem, ou mal a outrem, ou a outrem a ele, morra por ele morte natural. Pero nestes dois casos sobreditos não se fará execução”¹³⁶.

Sendo uma das mulheres processadas pelo crime de “feiticeira” durante a visitação em que nos atemos, a cristã-velha Maria Gonçalves foi denunciada por diversas vezes. Como veremos posteriormente, a principal motivação para o estabelecimento de seu processo se deu pelas possíveis comunicações que a acusada praticava para com o Diabo. Acusada por Domyngas Jorge durante a visitação em Pernambuco, a cristã-velha Felícia Tourinho, que também será mais bem analisada em capítulo posterior, teria, por sua vez, praticado algumas adivinhações com a ajuda dos diabos durante o período em que esteve presa em Olinda,

¹³⁵ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; SANTOS, João Henrique dos; RAMOS, Frank Santos dos. A figura do Herege no Livro V das Ordenações Manuelinas e nas Ordenações Filipinas. *Revista Justiça e História*, v.1 4, n. 7, 15p, jan./2005. p. 8.

¹³⁶ *Ordenações do Senhor Rey D. Manoel*. tomo III. livro V. título XXXIII. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. p. 92.

levando-a a ser também processada. É importante destacar, assim, que as *Ordenações Manuelinas* estiveram diretamente relacionadas ao próprio desenvolvimento da religiosidade lusitana e, por que não, dos diversos domínios ultramarinos portugueses.

Não se trata, assim, de um conjunto normativo construído por uma “cultura erudita” capaz de teorizar isoladamente sobre todas as formas de heterodoxias religiosas existentes. Essa teorização é muito resultado da complexa e multifacetada religiosidade que a própria “cultura popular” insistia em difundir mesmo com as tentativas de Igreja e Estado em consolidar o monopólio da fé pautado no catolicismo.

A “formação cultural de compromisso”, defendida por Carlo Ginzburg, é importante, contudo, para lembrarmos da maior e mais bem delimitada intenção das literaturas religiosas e civis portuguesas em mapear quaisquer delitos *mágico-religiosos* a partir de uma noção conceitual pautada da presença do pacto diabólico. Em linhas gerais, o “complô” foi mais um produto “erudito” do que necessariamente “popular”, embora este tenha se apropriado desse entendimento e por vezes colaborado para que a perseguição se intensificasse.

Desse modo, embora a ausência das perseguições desenfreadas tenha prevalecido em Portugal, os exemplos e discussões que trouxemos acima inviabilizam qualquer afirmativa que considere a conjuntura portuguesa isolada do fenômeno de desenvolvimento da *feitiçaria* e *bruxaria* bem como da demonologia no espaço europeu. Conforme destacou José Pedro Paiva, é equivocado partir do entendimento de que inexistiram discussões em torno da emergência da *feitiçaria* e *bruxaria* em Portugal.

Se, é possível identificar alguns resquícios do “complô”, mencionado por Carlo Ginzburg, entre a erudição portuguesa para a delimitação da *feitiçaria*, esse reside no caráter de foro misto que o delito em questão assumiu, em que, como vimos, tanto instâncias civis como eclesiásticas participaram decisivamente desse processo, incluindo divergências quanto ao que consistia no crime da *feitiçaria* além das melhores formas de repressão a esse delito¹³⁷. Essas divergências – vale ressaltar – não circunscreveram apenas ao contexto português, já que, conforme afirmou Adriano Prospero, a própria história envolvendo a “caça às bruxas”

¹³⁷ Exemplo dessa divergência foi demonstrada em trabalho recente, de Juliana Pereira, em que as atividades de Frei Bartolomeu dos Mártires – então arcebispo de Braga – destoaram do contexto inquisitorial lusitano por se preocuparem com maior interesse para com a *feitiçaria*. Cf: PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565*. (Dissertação). Rio de Janeiro: UFRJ, 2012. p. 121.

demonstra uma ampla conjuntura de conflitos de jurisdição, principalmente entre a justiça eclesiástica e a inquisitorial¹³⁸.

Por outro lado, pairava em Portugal o entendimento entre os tratadistas de que caberia essencialmente à Inquisição, quando estabelecida a *heresia* nos rituais *mágico-religiosos*, o julgamento destes¹³⁹.

Importante mencionar, também, que diversos teólogos portugueses tinham acesso às discussões envolvendo a demonologia presente no período: textos jurídicos, tratados, catecismos, embora sem tamanha intensidade presente nas demais regiões europeias. O que não significa, contudo, apontar para a ausência de preocupações religiosas a respeito desse crime, já que diversos manuais de párocos, catecismo e sermões portugueses se debruçavam sobre a preocupação de conter o avanço desmesurado da população comum ao sobrenatural. Outro dado importante diz respeito ao levantamento promovido por Francisco Bethencourt a respeito dos processos promovidos pelo Santo Ofício lusitano quando dos crimes em torno das práticas *mágico-religiosas*, alcançando 94 indivíduos processados durante o século XVI¹⁴⁰.

A presença da literatura religiosa referente a Santo Agostinho e São Tomás de Aquino pode também ser considerada como referência para que as epidemias de perseguição que marcaram França e Alemanha, por exemplo, não tenham encontrado ressonância em território português. Havia o entendimento, por parte das autoridades religiosas, da necessidade de combater as ameaças dos diabos, ou seja, posição análoga às de outras regiões europeias. A mudança consistia no modo como essas ameaças foram interpretadas pelos religiosos portugueses, já que, com base na literatura citada, prevalecia a noção de que os poderes dessas criaturas eram limitados, o que tornava inviável acreditar fidedignamente na existência de alguns elementos clássicos ao “sabá” – voo noturno, metamorfoses – bem como de poderes ilimitados para seus agentes:

segundo a doutrina de Agostinho [...] as acções diabólicas tinham um efeito sobre o espírito e não sobre o corpo. [...] e falando dessa aliança [o pacto diabólico] como algo que não acontecia de facto, isto é, o pacto não seria uma realidade objectiva,

¹³⁸ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 377.

¹³⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 56-57. Posição análoga é encontrada em Maria Araújo. Cf: ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 50.

¹⁴⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 363-369.

física, mais uma espécie de entendimento formal com o Diabo, um sinal. [...] São Tomás [...] reafirmou o carácter puramente espiritual do Diabo e a limitação dos seus poderes à autoridade de Deus [ou seja] tanto um como outro professavam a radical impossibilidade de o Diabo transformar os corpos humanos em figuras animais, limitavam as suas acções ao prévio conhecimento divino, restringiam o seu poder à produção de actos naturais [...] alertavam para o carácter ilusório de muitas das acções que se atribuíam ao Diabo¹⁴¹.

Em outras palavras, os debates iniciados por Agostinho e Aquino séculos antes da própria delimitação da demonologia em território europeu, embasaram de modo notável a teoria em torno do poder “meramente ilusório do demônio”¹⁴², que circulou no âmbito letrado português. Há quem considere, inclusive, o peso maior da filosofia tomista no que tange às influências mencionadas, não somente pela relativa descrença nela embutida, mas pela abrangência conceitual que Tomás de Aquino promoveu a respeito das criaturas diabólicas¹⁴³.

Desse modo, essa relativa descrença entre os setores letrados portugueses – levando-se em consideração diversos escritos da época em que o temor era corrente, como no *Malleus Maleficarum* – refletiu, conforme destacou José Pedro Paiva, nas próprias atitudes dos inquisidores quando relatos envolvendo o delito da *feitiçaria* ou *bruxaria* apareciam nas denúncias recebidas. Isabel de Magalhães, por exemplo, confessou às autoridades que se untava com diversos unguentos a fim de fazer “ajuntamentos onde se adorava o Diabo”, construindo toda uma narrativa detalhada de como funcionavam essas reuniões. Seu relato rapidamente cairia no descrédito dos inquisidores, céticos para com os detalhes que a ré citava¹⁴⁴.

Todavia, mesmo com a tendência pelo ceticismo, uma consonância permaneceu entre as interpretações dos eruditos: a essência dos crimes envolvendo supostas práticas de *feitiçaria* residia na existência do pacto. O próprio corpo civil, por meio de leis, regulamentos e *Ordenações*, já possuía um importante tato para com esses crimes além de opiniões a respeito da definição destes bem como das sentenças a serem proferidas; prevaleciam, no entender das autoridades civis, as relações “diabólicas” por meio de pactos. Complementando esse posicionamento, havia a circulação, embora sem tamanho peso em comparação às demais regiões europeias, de uma literatura interessada em discutir o delito da *feitiçaria*,

¹⁴¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 43-44.

¹⁴² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 177.

¹⁴³ ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 48.

¹⁴⁴ PAIVA, op. cit., nota 141. p. 45.

inclinando-se para a noção de pacto “tácito” e “expresso” em detrimento da crença na realidade dos “sabás”. Enfim, havia todo um aparato erudito português ciente da presença dos diabos no mundo e que contribuía para que circulasse em Portugal, mesmo sem tamanha efervescência, a atmosfera de preocupação para com a *feitiçaria e bruxaria*¹⁴⁵.

É equivocado, por sua vez, negar que um contexto de proliferação de crenças e práticas *mágicas* entre os indivíduos não tenha circulado também nesse espaço bem como no além-mar. Além do mais, consoante à assertiva de Paiva, Daniela Calainho ressaltou a diversidade de informações que a população portuguesa foi bombardeada a respeito dos desvios religiosos voltados para a intervenção no sobrenatural:

os espaços e as circunstâncias eram variados: dentro dos confessionários; na escuta atenta aos sermões dos sacerdotes proferidos do alto dos púlpitos das igrejas; na visão chocante da leitura das sentenças dos condenados nos autos-de-fé inquisitoriais; nas devassas das visitas pastorais; nas salas de audiência dos tribunais do Santo Ofício. [...] Ao mesmo tempo em que ameaçava, o discurso dos letrados alimentava o imaginário popular, configurando-se um ciclo vicioso [...]¹⁴⁶

A respeito do “imaginário popular”, citado pela autora como espaço alimentado pelo discurso erudito, houve uma notória distância da ortodoxia, almejada pelas autoridades, em suas crenças, cabendo à “cultura popular” um peso considerável na difusão de práticas que por vezes desvirtuavam o discurso dominante, apropriando-se do sobrenatural das mais diversas formas e encarando o Diabo com um olhar mais familiar¹⁴⁷.

Em 1565, oito de março, o inquisidor Pedro Álvares Paredes – que atuava em Braga – recebeu perante si a confissão de Inácia Gomes. Remetendo a um episódio no qual a própria teria participado, seu relato diz respeito a uma “devoção” praticada em uma noite, no qual fora até a uma ermida em homenagem a São Miguel, tendo sido ensinada por Ângela Brava, que, por sinal, seria alvo de um processo a fim de investigar esses fatos. Ao avistar a imagem do arcanjo, se direcionou para o diabo representado na escultura, dizendo: “dom Diabo eu te ofereço esta candeia em oferta e se pois eu lhe cristo nosso senhor [...] parte que tu me va buscar a João da Fonseca cônego [...] que tragas a minha casa para folgar com ele acendendo-

¹⁴⁵ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 19-20.

¹⁴⁶ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 206-207.

¹⁴⁷ PAIVA, op. cit., nota 145. p. 13.

lhe a candeia com o lume para baixo estando em joelho bateu nos peitos e se lhe abaixou a cabeça”¹⁴⁸.

Desenvolvia-se, assim, para o século XVI em Portugal, uma proximidade ainda maior com o mundo sobrenatural, já vista em períodos anteriores pelas autoridades, mas com maior fôlego nos Quinhentos diante do próprio contexto em que a figura do Diabo – presente, por exemplo, no episódio relatado acima – alcançou o estágio final da sua delimitação. Essa desvirtuação das supostas ameaças que esse personagem trazia consigo, enriqueceu cada vez mais o imaginário das populações em torno dos seus poderes e das inúmeras formas de comunicação a serem promovidas para a também variada demanda dos indivíduos. Familiaridade que poderia refletir a própria noção de hierarquia tão cara ao Antigo Regime, denominando tais personagens por “Dom”, como o fizera Inácia Gomes na invocação supostamente ensinada por Ângela Brava¹⁴⁹.

Natural da freguesia de Nogueira, Portugal, e viúva de Lourenço da Fonte, a cristã-velha Ana Afonso seria presa nos cárceres da Inquisição de Coimbra em 5 de outubro de 1570, por conta de uma denúncia promovida por Beatriz Martins, que morava com a acusada na freguesia de Lima. O relato diz respeito a um episódio ocorrido durante uma noite, em que a denunciante e seu companheiro – Gaspar Prestes – teriam presenciado Ana Afonso se despir, aplicando cinzas pelos braços, desaparecendo da casa em seguida. A acusada retornaria por volta da meia noite, assustando Beatriz, já que acreditava que Ana era uma “bruxa”: “e ela entrou nua sem camisa e sem touca descabelada com os cabelos soltos lançados para tras e trazia cingido por diante um avental de pano de linho que lhe parece que seria a touca da cabeça e pediu muito pelas chagas de deus a ela denunciante e ao dito gaspar prestes que a não descobrisse que ela se emendaria”¹⁵⁰.

A partir desse relato de Beatriz Martins é possível considerar, portanto, que o imaginário em torno da *feiticeira* em Portugal também foi sustentado pelo “medo”, revelando o caráter ambíguo desses indivíduos e que foi mencionado por Francisco Bethencourt. Temores em torno das que eram reconhecidas por intervir no sobrenatural, mas nem sempre

¹⁴⁸ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Processo n° 01055. Processo de Ângela Brava, 1565-1567. fl 03.

¹⁴⁹ Uma “relação contratual entre os homens e o Demônio, sob a forma de pacto diabólico”, segundo Daniela Calainho, e que, no decorrer de nosso trabalho, também foi recorrente na América portuguesa. Cf: CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 206.

¹⁵⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Processo n° 04316. Processo de Ana Afonso, 1570. fl. 04-03.

por meios, digamos, pacíficos: “a bruxa chupava crianças, ‘ligava’, batia sem que a vítima pudesse defender”¹⁵¹, enfim, a atmosfera de preocupação – e até mesmo pânico – que corroborou boa parte das perseguições às acusações de *feiticeira* e *bruxaria*, também encontrou ecos em algumas regiões lusitanas. Ressaltando que, embora o vocábulo “sabat” não tenha sido utilizado entre a cultura letrada portuguesa ou mesmo emergido ao longo dos processos inquisitoriais, as noções de “assembleias”, “ajuntamentos”, “conventículos” e “reuniões” foram rotineiras, sendo alvo de uma descrença maior apenas no século XVIII a partir do Regimento de 1774:

os quadros sociais do pensamento mítico, caracterizados por relações de autoridade, clientelismo e patronato no seio de uma sociedade rigidamente estratificada, explicam a projeção para o macrocosmos da dinâmica de solidariedade e conflito gerada nas comunidades locais, nos grupos, camadas e ordens sociais, bem como dos jogos de influência e poder em que se assenta todo o edifício social. Daí a concepção de um universo povoado por espíritos com qualidades humanas, materializados nos astros e de cujas influências dependem o equilíbrio da natureza, o destino individual e o dever coletivo¹⁵².

A síntese do imaginário em torno das práticas *mágico-religiosas* no Portugal quinhentista pode ser entendida, assim, como a síntese da própria sociedade lusitana desse período, em que, se esse fenômeno não pode ser encarado como exclusividade a respeito do papel de conferir coerência ao desconhecido, assumiu importante peso nessa função diante da considerável recorrência dos indivíduos em contar com reconhecidos intermediadores com o sobrenatural, alimentando um importante mercado simbólico que concorria diretamente com a Igreja Católica nesse período.

1.3.2 A Inquisição portuguesa e a perseguição à feiticeira

O ingresso da *feiticeira* enquanto delito a ser perseguido pelos Tribunais do Santo Ofício vigentes em Portugal acompanhou o processo de delimitação da noção de *heresia* e do próprio crime em questão. Em outras palavras, o uso de rituais *mágico-religiosos* e a condenação destes deixou de ser uma tradição essencialmente jurídica – quanto ao âmbito

¹⁵¹ PAIVA, José Pedro. O medo das bruxas em Portugal. Séculos XVI-XVIII). In: Conferência da Biblioteca Municipal de Lousã, 2 de junho de 2001, p. 97-108. p. 99.

¹⁵² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 290.

civil português – para integrar o entendimento de que, conforme a natureza das práticas, poderiam ser interpretadas a partir de um conteúdo *herético*, sendo necessário, portanto, a intervenção inquisitorial nessa problemática.

Não significa considerar, por outro lado, que a Inquisição portuguesa tenha atuado de forma autônoma ao poder civil. Conforme salientou Bethencourt, por diversos momentos é possível entender o Santo Ofício em Portugal enquanto um tribunal régio, já que comungara de modelos de organização análogos aos presentes na administração política bem como de interpretações referentes, por exemplo, ao delito da *feitiçaria*¹⁵³. O que fez dessa instância o espaço privilegiado para o julgamento desse delito diz respeito ao próprio processo de imposição promovido pelas autoridades inquisitoriais, em que reafirmavam a maior competência do Santo Ofício em avaliar os relatos envolvendo rituais *mágico-religiosos*.

Para José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci, o pano de fundo por trás dessa imposição reside no interesse da Inquisição portuguesa em construir um horizonte de controle da religiosidade para além da perseguição aos cristãos-novos¹⁵⁴. Partindo de um panorama mais amplo, e que não merece ser negligenciado, Adriano Prosperi enxerga o avanço da Inquisição para o terreno da *magia ilícita* como parte integrante de um contexto voltado para o próprio debate em torno da realidade ou não da *feitiçaria* e da *bruxaria* e dos posicionamentos a serem seguidos pelas autoridades frente a esses delitos; apostasia ou uma simples superstição?¹⁵⁵.

Nesse sentido, duas proposições, quando da natureza essencial das práticas *mágico-religiosas* envolvendo a invocação dos diabos, foram, no entender de Paiva, universais entre a literatura portuguesa e compartilhadas por diversos Inquisidores: nem toda prática *mágico-religiosa* consistia na *heresia* e que esta sempre se fazia presente com a invocação dos diabos e a atuação destes em ações não permitidas pela sua natureza (revelar futuros contingentes ou promover milagres), o que iria contra a lógica da crença “ortodoxa da Igreja Romana”¹⁵⁶. Com a interpretação – nem sempre natural, como já ressaltado – de que determinado ritual de

¹⁵³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 279.

¹⁵⁴ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. p. 77.

¹⁵⁵ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 395-396.

¹⁵⁶ MARCOCCI, op.cit., nota 154. p. 57.

invocação demoníaca consistia num ato claro de *heresia*, o processo inquisitorial era estabelecido.

Contudo, para que esse processo interpretativo se iniciasse entre as autoridades do Santo Ofício, era necessário o mecanismo da delação, alimentado, pela iniciativa de muitos indivíduos em externar à Inquisição o perfil de bons fiéis e eliminar, assim, quaisquer desconfianças para com eles. Conforme menciona Paiva, o conhecimento de alguém suspeito por *feitiçaria* ou *bruxaria* poderia ser feito das mais variadas formas: “a denúncia feita por pessoas comuns, a denúncia feita por agentes do Santo Ofício (comissários e familiares), a chegada ao Santo Ofício de um processo iniciado num tribunal eclesiástico ou secular, uma auto-acusação [...] e finalmente uma qualquer delação feita durante uma visita da Inquisição”¹⁵⁷.

Era comum, também, o relativo metodismo do Inquisidor, ou seja, não bastava apenas um depoimento para que o interesse em investigar um suposto *herege* emergisse. Geralmente a “fama pública” – termo recorrente nos processos envolvendo a *feitiçaria* – era o ponto central que instigava as autoridades a irem afundo nos relatos, inquirindo testemunhas e acusados. Seguiu-se o período em que um mandado de captura era expedido pelo Inquisidor a fim de efetivar a prisão do indivíduo acusado e, assim, iniciar a fase de arguições. Esse período, por sua vez, variava conforme a atuação das autoridades e dos réus, ou seja, se confirmavam a possível participação em um pacto logo nos primeiros questionamentos ou se essa confissão emergia aos poucos diante da própria relação desigual entre Inquisidor e acusado.

Por parte dos inquisidores, José Pedro Paiva chama a atenção para duas questões recorrentes entre as atitudes dessas autoridades durante as arguições. Primeiramente, a ausência de quaisquer interesses por parte dos juízes em diagnosticar alguma marca nos acusados que corroborasse o pacto diabólico; característica que foi recorrente entre as autoridades de outras regiões europeias. Além disso, o pouco interesse entre os Inquisidores de se conhecer possíveis cúmplices dos réus foi recorrente nas análises levantadas pelo autor¹⁵⁸.

Francisco Bethencourt, por exemplo, menciona a quase ausência dos tormentos, citando apenas um único caso para o século XVI, em que essa estratégia foi utilizada no processo de Inês Dias. Afirmou, também, que nem sempre era posto em prática todo o aparato

¹⁵⁷ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história. 1992. p. 58.

¹⁵⁸ *Ibidem*. p. 65.

em torno dos códigos que deveriam ser seguidos pelo inquisidor ao longo de um determinado processo. Para a “magia ilícita”, esse atropelo ritualístico é ainda mais evidente seja pela confissão prematura do réu ou mesmo pela displicência das autoridades em seguir o *Regimento de 1552* e as diretrizes pré-definidas¹⁵⁹.

Quanto aos que caíam nas malhas inquisitoriais por meio de práticas *mágico-religiosas*, ilícitas aos olhos das autoridades, as atitudes não foram muito distantes do contexto reconstruído por Carlo Ginzburg na região italiana do Friul. Conforme adiantado acima, havia uma relação desigual, em que a posição do inquisidor frente ao que era relatado prevalecia nas sentenças. Para Francisco Bethencourt, essa iniciativa de se caracterizar os que interviam no sobrenatural como “intermediários do demônio”, enquadrando-os na noção de *feitiçaria*, era resultado do próprio esforço católico em controlar a vida espiritual da população bem como o acesso desta ao mundo sobrenatural¹⁶⁰.

Prevalecia, assim, um forte condicionamento diante dos episódios mencionados pelos réus, embora seja possível para o historiador ir além dessa regulação e encontrar indícios de uma “cultura popular” ainda autônoma frente ao sobrenatural. Para os sentenciados, as saídas eram mais complicadas, já que geralmente prevalecia o processo de ajustamento dos episódios relatados aos estereótipos inquisitoriais do pacto diabólico.

Entretanto, mesmo com esse processo de ajustamento, vale ressaltar que a Inquisição portuguesa assumiu atitudes diversificadas quanto às formas de se debruçar frente aos relatos envolvendo supostas *feitiçarias*. Não é de se espantar essa dúvida, já que, conforme citado, havia poucos pontos de concordância entre as autoridades civis e eclesiásticas a respeito das práticas *mágico-religiosas*. Sendo assim, os questionamentos eram recorrentes entre os inquisidores quanto à suposta presença dos diabos e de pactos promovidos com essas criaturas, o que também contribuiu – para além da literatura que circulava – para que o ceticismo não fosse uma posição homogênea entre essas autoridades. Dúvidas e hesitações pairavam nos processos, o que por vezes contribuía para que o próprio réu se beneficiasse com a soltura, segundo Bethencourt¹⁶¹.

Processada em 1655, a portuguesa Luísa de Azevedo se livrou de maiores sentenças por conta da divergência de opiniões entre o Inquisidor que a processou e os juízes do Conselho Geral do Santo Ofício, já que, segundo o autor, nenhum objeto sagrado foi por ela

¹⁵⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 273.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 291.

¹⁶¹ *Ibidem*. p. 296.

utilizado tampouco nenhum efeito sobrenatural com participação dos diabos teria sido provado em seu processo. Sem adiantar nossas análises, Maria Gonçalves e Felícia Tourinho não teriam a mesma sorte, já que Heitor Furtado de Mendonça – então visitador na América portuguesa – se interessou pelas denúncias que as relacionavam à participação e, inclusive, pacto com os diabos – no caso de Maria Gonçalves –, sendo sentenciadas em 1593 e 1595, respectivamente. A caracterização do alcance da *heresia*, da veracidade dos relatos e, por fim, a determinação da existência do pacto diabólico para, então, estabelecer um processo inquisitorial, não foram elementos pacíficos tampouco integraram um processo homogêneo para o Santo Ofício português.

A respeito de uma visão global da repressão inquisitorial portuguesa no século XVI, os dados construídos por Francisco Bethencourt são essenciais para mapearmos o alcance das preocupações do Santo Ofício português para com o delito em questão bem como do campo religioso constituído pelos “mágicos” no Portugal quinhentista.

Preocupado com a atuação dos três Tribunais – Évora, Coimbra e Lisboa –, o autor se debruçou em cada caso a fim de esclarecer detalhadamente os ritmos referentes à repressão inquisitorial nesse período, destacando o número de processos de cada instância bem como das principais sentenças utilizadas pelo Santo Ofício diante dos rituais *mágico-religiosos*:

Tabela 1 – Processos de rituais *mágico-religiosos* dos Tribunais do Santo Ofício português no século XVI

	Inq. E.	Inq. C.	Inq. L	Total
1540-49	5	-	2	7
1550-59	45	-	4	49
1560-69	4	2	2	8
1570-79	4	3	1	8
1780-89	2	4	7	13
1590-99	1	-	8	9
Total	61	9	24	94

Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 285.

Com um olhar mais reduzido, as informações levantadas por Daniela Calainho também merecem destaque por apontarem para a relação entre o Santo Ofício português e a

presença de mulatos e africanos inseridos nesse contexto de proliferação e repressão às práticas *mágicas*:

Tabela 2 – Motivações das práticas *mágico-religiosas* realizadas por negros e mulatos processados pela Inquisição portuguesa - Século XVI

	Relacionamentos pessoais		Curandeirismo		Proteção		Total
	#	%	#	%	#	%	
1540-60	6		5		0		
1561-99	0		0		0		
Total para o século XVI	6	54,5	5	45,5	0	0,0	11

Fonte: CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. Anexos.

OBS: Ressaltamos que a tabela trazida para a discussão é parte da construída pela autora, que abarca, também, os séculos XVII e XVIII.

Os dados aqui citados e construídos pelos autores revelam, assim, o que Francisco Bethencourt chamou de “um fenômeno residual na atividade do tribunal” diante dos rituais *mágico-religiosos* que emergiam por meio de denúncias ou até mesmo confissões. Mesmo sem a segurança total dos números verificados, o autor afirmou que, dentro do número global de processos estabelecidos pelos três tribunais atuantes em Portugal, o delito da *feiticeira* não ultrapassou a casa dos 2%. Relativa “brandura” que foi corroborada pela tabela construída pelo autor a respeito das sentenças:

Tabela 3 – Sentenças dos processos de rituais *mágico-religiosos* pela Inquisição portuguesa – Século XVI

	Inq. E	Inq. C	Inq. L	Total	%
PENAS					
Degredo	24	-	3	27	28,7
Cárcere	18	1	1	20	21,3
Outras/Solto	11	8	19	38	40,4
Não Consta	8	-	1	9	9,6
PUBLICIDADE					
Auto da fé	19	2	3	24	40,7
Exposição pública	23	-	2	25	42,4
Na mesa	2	3	5	10	16,9
RECONCILIAÇÃO					
Abjuração de leve	13	3	5	21	52,5
Abj. de veemente	15	1	3	19	47,5

Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 286.

Com exceção da década de 1550, em que os números em torno do delito da *feitiçaria* são expressivos na Inquisição de Évora – por conta, segundo Bethencourt, de uma devassa promovida na região a fim de encontrar indícios da existência desse crime –, podemos concluir que Portugal esteve distante do auge da perseguição, delimitada cronologicamente por Delumeau. A convicção religiosa europeia de que a ameaça do Diabo e seus agentes era iminente, tornando-se urgente uma intervenção mais organizada, não foi seguida fielmente pelos seus pares portugueses, mesmo tendo na presença africana um importante peso na diversificação do acesso ao sobrenatural. A violenta repressão nessas regiões mencionadas foi paralela a uma ação “residual” dos tribunais inquisitoriais lusitanos. As próprias sentenças evidenciam essa disparidade, já que nenhum caso envolvendo esse crime foi relaxado ao braço secular, ou seja, condenado à morte.

Incertezas frente ao delito da *feitiçaria*, debates diversos a respeito da essência desse crime ou mesmo a ausência de grandes ondas persecutórias frente a indivíduos identificados como responsáveis por pactuarem com os diabos foram capazes de revelar, por sua vez, o

avanço de uma “visão mágica do mundo”, nas palavras de Francisco Bethencourt¹⁶². Revelaram, também, que mesmo com esse quadro de dúvidas, as iniciativas inquisitoriais em ampliar seus domínios no campo espiritual português não cessaram. O caso do Tribunal de Lisboa é forte exemplo dessa assertiva, já que, mesmo com a fraca atuação dos Inquisidores para com a *feitiçaria*, optou por alargar sua jurisdição para os domínios ultramarinos lusitanos, como o Novo Mundo, por exemplo. Ampliou, por conseguinte, o objetivo em reafirmar a posição da Igreja como única via de acesso lícito ao sobrenatural e o olhar para aqueles que contrariavam essa proposição por meio das práticas *mágico-religiosas*, principalmente as que contavam com possíveis invocações diabólicas. No além-mar, as Visitações se tornariam importantes mecanismos de tentativa de controle das vivências espirituais dos fieis, fazendo emergir, em consequência, uma religiosidade heterodoxa em que as práticas *mágico-religiosas* e a recorrência destas entre as mulheres possuiu um importante peso no século XVI.

¹⁶² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 296.

2 O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO PORTUGUÊS E O CONTROLE DAS CONSCIÊNCIAS RELIGIOSAS NO NOVO MUNDO

As motivações para que, em 1536, tenha se estabelecido em Portugal o Tribunal do Santo Ofício – que, posteriormente, se delimitaria em Lisboa, Évora e Coimbra, além de Goa (Índia) – encontram ressonância na figura do cristão-novo, do judeu convertido à força ao catolicismo durante o reinado de D. Manuel; os historiadores são unânimes ao relacionar a Inquisição portuguesa à presença dos cristãos-novos¹⁶³. A assertiva de Francisco Bethencourt é indiscutível ao perceber que as autoridades inquisitoriais enxergavam em tais indivíduos alvos potenciais para os desvios de fé que o Santo Ofício se dispunha a combater¹⁶⁴.

Mas o olhar do inquisidor não se fixou apenas nos judaizantes, pois vários indivíduos atuaram também de acordo com suas percepções a respeito dos desvios morais e religiosos, incorrendo em blasfêmias, bigamia, sodomia, bestialismo, luteranismo, islamismo, desvios do próprio corpo clerical além de todo e qualquer erro de doutrina. Destaque, também, para as pessoas que faziam “certas invocações dos diabos, andando como bruxas de noite em companhia dos demônios, como os maléficos, os feiticeiros, maléficas, feiticeiras, costumam fazer”¹⁶⁵. Relato retirado do *Monitório do Inquisidor Geral*, de 1536, e que procurava, assim, dar conta de um extenso rol de crimes nos quais a Inquisição portuguesa deveria se atentar.

O objetivo deste capítulo será pensar o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal inserido em uma conjuntura religiosa e política voltada para o combate aos desvios religiosos e, assim, reafirmar o catolicismo como religião oficial do Reino e de seus domínios

¹⁶³ É importante mencionar o clássico de Alexandre Herculano. Cf: Herculano, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand, 1975, 3 vols. Citamos, também, as importantes contribuições de António José Saraiva a respeito da problemática cristã-nova e a atuação da Inquisição portuguesa, em *Inquisição e Cristãos-Novos*. 6ª ed. Lisboa: Estampa, 1994. Além disso, podemos citar dois exemplos clássicos dessa historiografia. Com estudos mais recentes, merecem menção as obras de Francisco Bethencourt e de José Pedro Paiva. Cf: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. Destaque, também, para a historiadora brasileira Anita Novinsky, com *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

¹⁶⁴ Ibidem. p. 341.

¹⁶⁵ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3. v. p. 43.

ultramarinos. Sem nos atermos à ambição de traçar o histórico dessa instituição, já que perdurou até o século XIX, recortamos nosso foco na tentativa de buscar inserir a Primeira Visitação inquisitorial à América portuguesa – promovida entre os anos de 1591 a 1595 – como um dos mecanismos integrantes dessa conjuntura, utilizando-nos tanto de uma discussão historiográfica como contextual para desenvolver o objetivo em questão.

Interessa-nos também elaborar um debate não apenas em torno do funcionamento da Inquisição portuguesa bem como da atuação de Heitor Furtado de Mendonça, que fora nomeado visitador para a América. O impacto na sociedade colonial causado pela chegada inédita de uma Visitação inquisitorial merece ser lembrado tanto quanto as ações empreendidas pelas autoridades. Baseando-se em Michel Foucault, Laura de Mello e Souza percebeu na atividade do Santo Ofício no Novo Mundo o resultado de uma complexa “microfísica do poder inquisitorial” que sustentava a ampla rede institucional que aos poucos se estabeleceu além-mar¹⁶⁶. No século XVI, consequência maior se deu pela poderosa devassa que se estabeleceu durante os anos de 1591 a 1595, revelando uma sociedade instável em suas relações, dissolvendo até mesmo laços familiares.

Uma das obras de Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, além da importante contribuição em torno da presença da Inquisição na América portuguesa, revela uma das expressões que melhor sintetiza o século XVI: “tempo de Reforma”¹⁶⁷. Período que, conforme também afirmou Jean Delumeau, deve ser pensado a partir de uma longa duração, tendo no catolicismo o cerne da problemática envolvendo a efervescência religiosa nos Quinhentos¹⁶⁸. Falamos em “cerne” por se tratar do ponto inicial envolvendo a necessidade encontrada por diversos indivíduos em repensar as estruturas de uma religião avaliada por falida ou minimamente que demandava alterações estruturais. Nesse sentido, duas vias principais emergiram nesse contexto: o viés protestantista, interessado na Reforma, na ruptura com o modelo então vigente de religião e, um movimento interno à Igreja, que buscou manter o catolicismo como religião oficial, oferecendo, contudo, novas possibilidades de se pensar os caminhos a serem tomados por clérigos e fieis.

Todavia, pensar esses movimentos como resultado de uma insatisfação resultante da devassidão ou do desregramento moral daqueles que se julgavam autoridades do catolicismo é

¹⁶⁶ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 302-303.

¹⁶⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 29.

¹⁶⁸ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

insuficiente, conforme avalia Delumeau. Em síntese, tratou-se de uma ampla resposta a uma conjuntura angustiante vivenciada pelas sociedades europeias. As desonras do clérigo católico pertencem a um quadro diversificado de tensões religiosas vivenciadas na Europa quinhentista: “a guerra dos Cem Anos, a Peste negra, numerosas crises, a loucura de Carlos VI, o Grande Cisma que se prolongou durante trinta e nove anos ante a estupefação indignada do mundo cristão [...] tantos acontecimentos que abalaram e desorientaram os espíritos”¹⁶⁹.

O ato da dúvida estava posto sob uma Igreja que se mostrava incapaz de responder todos os questionamentos vindos dos seus fieis. Mesmo com a capacidade notória de fornecer aos indivíduos a possibilidade da salvação por meio dos mais variados mecanismos – como a venda de indulgências –, o catolicismo entra nos Quinhentos em seu limite, já que o próprio caráter da salvação e da intervenção divina em um mundo caótico foi colocado em xeque.

Emergiu, assim, a doutrina da justificação pela fé, defendida pelo frei Martinho Lutero e que se tornaria, segundo Jean Delumeau, o “fecho da abóbada do Protestantismo oficial”, ou seja, a salvação, tão defendida pela Igreja por meio de obras tanto materiais quanto espirituais, seria entendida por Lutero como forma a ser alcançada apenas pela fé. Em 1519, a ruptura se consolidaria, no entender do autor, com um sermão infamado que tinha por alvo principal o pontificado¹⁷⁰. Já na década de 1520, teríamos a rápida difusão dos preceitos definidos pelo frei, avançando para além da então Alemanha, percorrendo as regiões da Suécia, Dinamarca e Noruega e, claro, chegando aos ouvidos das autoridades católicas em Roma. As tentativas de censura e sufocamento vindos por parte destas foram rápidas, mas não contavam com o novo fôlego alcançado pela Reforma com a participação de João Calvino.

Convocado pelo papa Paulo III em 1545 e retomado em 1562, o Concílio de Trento pode ser encarado como importante esforço católico em organizar uma ofensiva à Reforma, mas não só isso, já que atuou em outra frente, endógena, visando reformar os ritos, os textos e as imagens da Igreja. Houve, assim, a investida contra a falta de moralidade de boa parte do clero que compunha a instituição, mas, também, para os rituais utilizados pela Igreja, visando atualizá-los e torná-los mecanismos de convencimento para a população de que os protestantes eram uma farsa. Hinos, sermões, catecismos também foram alvo da iniciativa

¹⁶⁹ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 59-60.

¹⁷⁰ *Ibidem*. p. 89-90;91.

pós-tridentina bem como as devoções que se difundiram consideravelmente nos Quinhentos¹⁷¹.

Com a emergência da Companhia de Jesus, encabeçada por Inácio de Loyola, teríamos o fecho central da proposta reformadora católica, ou seja, não bastava apenas reformar, era necessário expandir a religião como forma de contra-atacar o avanço dos ideais protestantes. Fora criada, portanto, a fim de estabelecer o “progresso das almas na vida e na doutrina de Cristo e para a propagação da fé”¹⁷², sendo fundada oficialmente no dia 27 de setembro de 1540, pela bula *Regimini militantis ecclesiae*, do Papa Paulo III e apoiada pelo monarca português D. João III, interessado na religião também como forma de conquista no ultramar¹⁷³.

Mas, Peter Burke também nos chama a atenção para ausência de oposição entre católicos e protestantes – baseadas por vezes nas mesmas justificativas – quando das iniciativas em suprimir as mais diversas manifestações culturais vindo das populações mais simples, ou, em outras palavras, da “cultura popular tradicional”. Houve, assim, por parte de ambos os movimentos, inúmeras tentativas de silenciar principalmente práticas cotidianas que evidenciavam uma religiosidade distante da pretendida pelos religiosos. Para o autor, essas iniciativas se resumiram em uma verdadeira “reforma da cultura popular”, expressão por ele utilizada a fim de perceber a intensidade das reformas religiosas, católicas e protestantes, ao nível dos que estavam distantes do ambiente letrado: nesse caso, predominou o intuito de melhor controlar os fenômenos visionários e aqueles interessados na intervenção dos destinos via sobrenatural, por vezes entendidos através do delito da *feitiçaria*:

as bruxas foram caçadas em países protestantes e católicos não tanto por fazerem mal, mas por serem hereges, adeptas de uma falsa religião, adoradoras de deusas pagãs como Diana ou Holde. [...] Tais rituais eram denunciados como irreverentes, blasfemos, sacrílegos, escandalosos, ofensivos a olhos e ouvidos piedosos, profanadores dos mistérios sagrados e escarnecedores da religião.¹⁷⁴

¹⁷¹ BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 308-310.

¹⁷² O’MALLEY, John. *Os primeiros Jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos; Bauru: EDUSC, 2004. p. 43-46.

¹⁷³ MAGALHÃES, Joaquim Romero. No alvorecer da modernidade. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. 3. v. Lisboa: Editorial Estampa. p. 455.

¹⁷⁴ BURKE, op. cit., nota 171. p. 283-284.

Sem adentrar no âmbito da perseguição à *feitiçaria* protestante, interessa-nos aqui perceber que o quadro que se construiu nos Quinhentos antes mesmo da Reforma católica se delimitou em torno de uma tentativa progressiva de silenciar os estratos populares no que tangia, por exemplo, à religiosidade por vezes exacerbada e fora do controle das autoridades. Nesse sentido, não apenas a Reforma em questão merece relevo, já que o resgate do Tribunal do Santo Ofício a partir de 1478, antes mesmo da iniciativa de Paulo III, integra o esforço de Estado e Igreja – relação que veremos ao longo deste item – de criar um aparato capaz de perseguir e frear o avanço das *heresias*.

No pontificado de Sisto IV, a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, em 1478 – que oficializou uma nova Inquisição conforme os interesses dos Reis Católicos espanhóis, ou seja, algo inédito – concedeu ao poder régio a função de tutor, de responsável pela nomeação e substituição de inquisidores, estabelecendo um elo entre a jurisdição eclesiástica com o âmbito civil e, assim, uma ruptura com uma tradição medieval que sustentara a Inquisição há duzentos anos¹⁷⁵. Podemos complementar os aspectos em torno dessa ruptura levantada por Francisco Bethencourt ao concordarmos com Teófilo Ruiz que a estrutura medieval no qual a Inquisição se embasou não ofereceu os alicerces necessários para que uma mais bem organizada rede de perseguição aos desvios religiosos fosse promovida¹⁷⁶.

Estabelecida em 1536 através da bula *Cum ad nihil magis*, a Inquisição portuguesa também pode ser considerada como importante exemplo da ruptura mencionada a partir da aproximação entre o âmbito religioso e civil e, principalmente, do imponente aparato por ela desenvolvido a fim de ampliar sua atuação frente às *heresias* tanto no reino bem como nos seus domínios recém-conquistados.

Já sob o governo de Paulo III, o Santo Ofício em Portugal é entendido por José Pedro Paiva e Giuseppe Marcocci como fruto do “coração do Renascimento português”, de um longo desejo lusitano em contar com o aparato inquisitorial¹⁷⁷. Assim como sua congênere espanhola, a Inquisição portuguesa ancorou-se na justificativa da presença judaica como forma de se estabelecer bem como de alcançar apoio da sociedade em que estava inserida, já que diversos setores da própria eram simpatizantes da perseguição aos seguidores das leis de Moisés. A partir da década de 1560, a problemática se intensifica, abrindo a possibilidade

¹⁷⁵ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17-18.

¹⁷⁶ RUIZ, Teófilo R. *La Inquisición medieval y la moderna: paralelos y contrastes*. In: ALCALÁ, Ángel (et al). *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984. p. 45.

¹⁷⁷ MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. p. 23.

para o confisco de bens dos cristãos-novos¹⁷⁸ – judeus convertidos à força ainda no reinado de D. Manuel – bem como da consolidação da noção de pureza de sangue, em que a distinção social entre cristãos-velhos e cristãos-novos marcaria uma tradição estamental portuguesa que se estenderia além-mar e que, somente em 1773 seria abolida a partir das iniciativas de Marques de Pombal¹⁷⁹.

Paralelamente ao corpo jurídico que sustentava a Inquisição portuguesa – citando os tribunais em Portugal que se delimitariam em Évora, Lisboa e Coimbra a partir de 1560 –, viu-se pouco a pouco no século XVI o estabelecimento de mecanismos interessados na ampliação da presença inquisitorial tanto no espaço português como nos seus domínios ocidentais e orientais. Nesse sentido, embora sua organização tenha sido gradual e distante de uma agilidade, conforme aponta Daniela Calainho¹⁸⁰, alguns avanços nos Quinhentos são perceptíveis quanto ao objetivo destacado. Citamos, por exemplo, a fundação do único tribunal do Santo Ofício português presente em uma região ultramarina, que se assentaria em Goa – Índia – também em 1560 e responsável jurisdicionalmente pelas possessões lusitanas na Ásia bem como na costa oriental africana¹⁸¹.

Para a América portuguesa, destaque na atuação do então bispo D. António Barreiros que, a partir de 1579, seria investido de forma oficial para funções inquisitoriais, desde a abertura de devassas até o envio de presos para Lisboa a fim de serem julgados pelo Tribunal, já que cabia à Inquisição lisboeta a responsabilidade de atuar no Novo Mundo¹⁸². Mas, foi em outro mecanismo encabeçado pela Inquisição lusitana que sua atuação na América quinhentista se consolidou: as Visitações.

Não se tratou de uma atitude inovadora do Santo Ofício quando da nomeação de determinados indivíduos para a função de percorrer as regiões sob sua jurisdição de modo a identificar possíveis rastros de desvios heréticos. Em trabalho clássico, José Pedro Paiva já apontara para a importância das visitas pastorais na modernidade como forma de controle social, ancorando-se por vezes à estrutura da Inquisição portuguesa a fim de complementar

¹⁷⁸ MAGALHÃES, Joaquim Romero (Coord.). No alvorecer da modernidade. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. 3. v. Lisboa: Editorial Estampa. p. 406-407.

¹⁷⁹ CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 56-57.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p. 70-71.

¹⁸¹ Importante destacar, nesse caso, os estudos de Célia Cristina da Silva Tavares. Cf: TAVARES, Célia da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

¹⁸² CALAINHO, *op.cit.*, nota 179. p. 71.

suas ações bem como da própria instituição. O que ficava evidente, segundo o autor, era o interesse de reforçar, assim, a atuação da Igreja Católica no intuito de ampliar sua atuação tanto nas investigações em torno dos cristãos-novos acusados de práticas judaizantes como nos cristãos-velhos que por vezes eram denunciados às autoridades e que estavam distantes do catolicismo pretendido pelo clero¹⁸³.

O objetivo em se apropriar do mecanismo da Visitação como forma de se fazer presente a existência da Inquisição no Novo Mundo pode ser entendida, assim, como a melhor alternativa encontrada pelas autoridades diante da necessidade de contar com uma estrutura já familiar à instituição e que não necessitaria tamanho esforço para nomear indivíduos na América; espaço ainda sem muita experiência com o trato inquisitorial. Embora o então bispo D. António Barreiros tenha sido nomeado para funções que cabiam ao Santo Ofício, parece que a necessidade de contar com uma organização mais confiável para se devassar a religiosidade colonial falou mais alto, sendo enviados, assim, o visitador Heitor Furtado de Mendonça além do notário Manoel Francisco e o meirinho Francisco Gouveia.

Também Deputado do Santo Ofício, o Visitador traria consigo a responsabilidade de promover pela primeira vez um amplo painel a respeito de como a religião católica se adensara na América; responsabilidade que deveria ser encabeçada por alguém que já conhecia os trâmites da Inquisição e que fosse de confiança para o Tribunal.

Mas, uma questão ainda maior deve ser destacada como forma de pensarmos a Visitação de 1591 a partir da sua inserção em uma conjuntura na qual a Inquisição portuguesa construía. Conforme salientou Ronaldo Vainfas, o interesse inquisitorial pelo Novo Mundo foi paralelo ao interesse também pelo Oriente, ou seja, o que estava em cena dizia respeito ao objetivo de se expandir a presença da Inquisição portuguesa logicamente no Reino, mas, também, nos diversos domínios além-mar lusitanos¹⁸⁴. Complementando essa afirmação, Bruno Feitler ressaltou que a própria monarquia integrou esse projeto de expandir seus territórios juntamente com a expansão do catolicismo, encontrando na Inquisição um dos importantes aliados para que a religião se mantivesse oficial, para que os súditos se mantivessem fieis ao Rei. Houve em alguns momentos, portanto, uma confluência de

¹⁸³ PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?. Revista de História das Idéias, Coimbra - Instituto de História e Teoria das Idéias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989. p. 89. Sônia Siqueira, por sua vez, nos lembra que a menção ao interesse em percorrer regiões para se conhecer a religiosidade local foi mais bem delimitada com o Concílio de Trento, no qual aparece a expressão *Visitador Diocesano*. Cf: SIQUEIRA, Sônia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013. p. 368.

¹⁸⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 166.

interesses civis e religiosos capaz de garantir “aos olhos desses reis de um catolicismo militante e providencialista, a paz política de seus reinos”¹⁸⁵.

2.1 A Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595): contextos e devassa na religiosidade colonial

Até o “momento inaugural da ação inquisitorial no Brasil”¹⁸⁶, apenas dois relatos envolvendo a relação entre Santo Ofício e América portuguesa são conhecidos. O primeiro diz respeito à prisão de Pero do Campo Tourinho, então donatário de Porto Seguro e preso pelos clérigos e seculares em 1546, sendo remetido a Portugal no mesmo ano diante de diversas acusações envolvendo o delito da blasfêmia. Passados alguns anos, o francês João de Cointas, que “viera com os huguenotes de Bois le Comte para o Rio de Janeiro, bandeando-se depois para o lado português”¹⁸⁷, seria preso por blasfêmias e heterodoxias religiosas.

A chegada de Heitor Furtado de Mendonça à Capitania da Bahia, em especial, Salvador, oficializou-se em 28 de julho de 1591, com sua apresentação às autoridades locais – incluindo aí os clérigos regulares e seculares, membros das confrarias, de cargos civis e, claro, a população comum – por meio de uma cerimônia realizada na Igreja da Ajuda, além de percorrer as principais ruelas da cidade. Conforme destacara Vainfas, até a nomeação de visitador, Heitor Furtado de Mendonça passou por dezesseis investigações a respeito da sua limpeza de sangue, sendo confirmada, também, sua competência para o cargo a partir do parecer do cardeal Alberto, então Inquisidor Geral.

Sua atuação foi prevista também para Capitania de Pernambuco e regiões – Itamaracá, por exemplo –, bem como a de São Vicente, Rio de Janeiro e as ilhas de Cabo Verde e São Tome. O que se previu, todavia, esteve longe da práxis do Visitador, já que esse se apropriou do “vício das autoridades coloniais” e, a seu bel prazer, atuou na América de forma

¹⁸⁵ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007. p. 70. Essa expansão da atuação inquisitorial na América portuguesa também foi analisada por Aldair Rodrigues, voltados para o perfil sociológico dos que se dispuseram a se tornar agentes do Santo Ofício nesse espaço. Cf: RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.

¹⁸⁶ VAINFAS, Ronaldo (Org.). Introdução. In: *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 2.

¹⁸⁷ Ibidem. p. 2.

independente, abandonando as ordens do Conselho Geral, chegando inclusive a promover processos e procissões de autos-de-fé. Talvez sua volta repentina a Portugal, após sua presença em Pernambuco, tenha sido motivada por tais incidentes¹⁸⁸.

Já investido dessa função, teria diante de si toda a suntuosidade preparada pelas autoridades locais bem como o cerimonial que oficializaria a Visitação na América portuguesa:

Heitor Furtado veio debaixo de um pátio de tela de ouro e, adentrando a Sé, ouviu renovados votos de louvor à sua pessoa e ao Santo Ofício. Dirigiu-se então à capela maior, após a leitura da constituição de Pio V em favor da Inquisição, onde estava posto um altar ricamente adornado com uma cruz de prata arvorada, e quatro castiçais grandes, também de prata, com velas acesas, além de dois missais abertos em cima de almofadas de damasco, nos quais missais jaziam duas cruzes de prata. Em meio a todo este luxo, o visitador rumou para o topo do altar, sentou-se numa cadeira de veludo trazida *incontinenti* pelo capelão, e recebeu o juramento do governador, juízes, vereadores e mais funcionários, todos ajoelhados perante o Santo Ofício.¹⁸⁹

Fundada em 1549, a cidade de Salvador – que seria palco de tamanha suntuosidade em prol da chegada do Visitador – em seus primeiros traços urbanísticos, apresentava uma praça quadrada em que estavam instaladas a Casa dos Governadores e a Casa da Vereança. Tendo a praça como referência, algumas ruas longitudinais se desenvolviam, segundo Luís Tavares:

[rua] Direita do Palácio ou dos Mercadores (atual rua Chile) e rua da Ajuda e as ruas transversais do Tira Chapéus e das Vassouras. Havia dois caminhos que levavam para a praia: um ao sul, a ladeira da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, e outro ao norte, a ladeira da Fonte do Pereira. Da porta sul abria-se o caminho por terra para a Vila Velha do Pereira e a Graça. O da porta norte atingia o terreiro do Colégio dos Padres Jesuítas e a ladeira do Monte Calvário ou dos Frades Carmelitas.¹⁹⁰

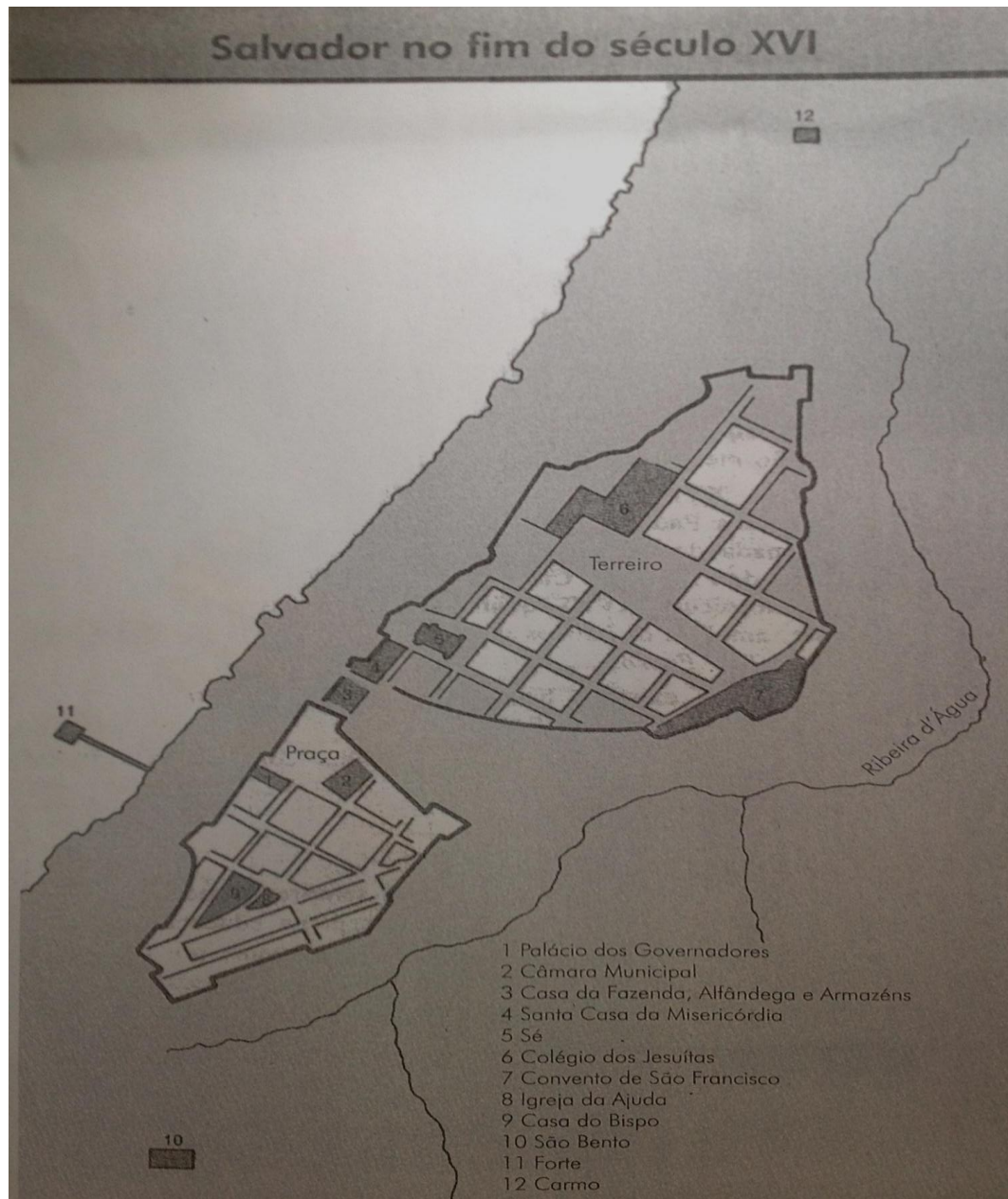
O autor ainda traz em seu trabalho duas importantes representações da cidade de Salvador em finais do século XVI no qual Heitor Furtado de Mendonça ali residiria até 1593:

¹⁸⁸ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 282-283.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 7.

¹⁹⁰ TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 10ª ed. São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001. p. 119.

Mapa 2 - Representação de Salvador no final do século XVI



Fonte: TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 10ª ed. São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001. p. 120.

Ainda nos Quinhentos, Luís Tavares aponta para a tendência que a cidade passou a assumir quanto à sua expansão para o norte, muito por conta da construção do Colégio dos jesuítas, do Terreiro de Jesus e da área que atualmente é conhecida pelo trajeto entre o Pelourinho e o Carmo. Na Cidade Baixa, o mesmo avanço também se configurou, abarcando as regiões da Preguiça e Conceição da Praia até o Pilar¹⁹¹. Acompanhando essa expansão territorial, temos ainda a construção de duas das mais antigas igrejas brasileiras: a Igreja de

¹⁹¹ TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 10. ed. São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001. p. 123.

Nossa Senhora da Conceição e a Igreja de Nossa Senhora da Graça, estas, datada das últimas décadas do século XVI¹⁹². Retirado da obra *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*¹⁹³, a representação abaixo revela um pouco da urbanização de Salvador já no início do século XVII:

Mapa 3 – Representação de Salvador em 1624



Fonte: REIS, Nestor Goulart. *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da USP, 2001. p. 19.

Todavia, mesmo com essa promissora expansão, Luiz Mott também nos chamou a atenção para as condições nada agradáveis que a “juvenil Salvador” apresentava para os recém-chegados, diante das ruas enlameadas “devido às chuvas hibernais, [respingando] de lama as batinas, paramentos e casacas da elite soteropolitana”¹⁹⁴.

Quanto aos retratos desanimadores, embora não devam ser descartados, vale destacar, contudo, a Bahia que foi descrita pelo português Gabriel Soares de Souza, em 1587, revelando uma região que se apresentava próspera aos olhos do estrangeiro:

¹⁹² TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 10. ed. São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001. p. 125.

¹⁹³ REIS, Nestor Goulart. *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da USP, 2001. p. 19.

¹⁹⁴ MOTT, Luiz. *Bahia. Inquisição e Sociedade*. Salvador: EdUFBA, 2010. p. 21.

está no meio desta cidade uma honesta praça, em que se correm touros quando convém, na qual estão da banda do sul umas nobres casas, em que se agasalham os governadores, e da banda do norte tem as casas do negócio da Fazenda, alfândega e armazéns; e da parte de leste tem a casa da Câmara, cadeia e outras casas de moradores, com que fica esta praça em quadro e o pelourinho no meio dela, a qual, da banda do poente, está desabafada com grande vista sôbre o mar [...] ¹⁹⁵

A vida em sociedade, por sua vez, principalmente entre os mais abastados, resumia-se, segundo Capistrano de Abreu, na necessidade de externar toda e qualquer suntuosidade que a economia açucareira poderia proporcionar: “podia exhibir-se o luxo, que não se limitava como hoje a um sexo unico; as mulheres autenticavam sua opulencia com collares, arrecadas, trajes de seda, vasquinhas e gibões de setim e damasco, os homens repimpavam-se em ginetes ajaezados de metaes preciosos”¹⁹⁶. Os abundantes banquetes, em contrapartida, confundiam-se com os jogos de interesses políticos e religiosos de uma sociedade logicamente interessada em riqueza e *status*.

A vida econômica também é lembrada pelo viajante, destacando a imponente estrutura de engenhos que a Capitania possuía naquele período, 36 ao todo, dividindo-se entre os que moíam a partir da água ou por tração animal¹⁹⁷. Embora sua obra seja tardia, datada do século XVIII, ainda assim o olhar de Antonil para com a economia colonial, incluindo a açucareira, é válido também para os Quinhentos por demonstrar a importância de se tornar um senhor de engenho, já que essa posição trazia consigo a condição de “ser servido, obedecido e respeitado de muitos”¹⁹⁸. Nomeada por Gandavo de “terceira Capitania” – após citar Itamaracá e Pernambuco –, a Bahia é apresentada como região em que o maior contingente de portugueses era encontrado e como espaço em que a economia açucareira se destacava¹⁹⁹.

A considerável presença de embarcações, em que “não [havia] pessoa que não [tivesse] seu barco, canoa pelo menos, e [...] engenho que não [tivesse] de quatro embarcações

¹⁹⁵ SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 133-134.

¹⁹⁶ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v. p. 12.

¹⁹⁷ As informações de Frei Vicente do Salvador são um pouco mais inflacionadas, talvez pela data de sua obra, 1627, indicando a presença de cinquenta engenhos na Capitania da Bahia responsáveis pela sustentação do comercio açucareiro na região. Cf: SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982. p. 28.

¹⁹⁸ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982. p. 37.

¹⁹⁹ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Historia da prouincia sa[n]cta Cruz a que vulgarme[n]te chamamos Brasil / feita por Pero Magalhães de Gandauo, dirigida ao muito Illsre s[e]nor Dom Lionis P[ereir]a gouernador que foy de Malaca & das mais partes do Sul na India*. Lisboa: Officina de Antonio Gonsaluez: vendense em casa de Ioão lopez liureiro na rua noua, 1576. p. 10.

para cima”²⁰⁰, também é aspecto que chama atenção no tratado de Gabriel Soares, indicando a sua ênfase em mostrar uma região que possuía as condições essenciais para uma longa prosperidade, principalmente pelo considerável número de rios que cortavam a região. Interessante observar a veemência utilizada por Frei Vicente do Salvador ao descrever a importância dos rios para a Capitania da Bahia, conferindo um peso maior ao Rio São Francisco “donde há tão grandes pescarias, que em quatro dias carregam de peixe quantos caravelões lá vão”²⁰¹. Vale complementar a importância desse rio, juntamente com o Rio Real, que, segundo Gandavo, eram responsáveis por manter a intensa comunicação com a Capitania de Pernambuco, além, claro, da própria navegação marítima.

Já em 21 de setembro de 1593, após dezenove dias em alto mar, já que o transporte terrestre era praticamente inviável, o Visitador juntamente com seu séquito aportaria em Olinda para continuar suas atividades²⁰².

Tendo a Capitania de Pernambuco a data de 1534 como criação – Duarte Coelho foi o donatário –, a fundação de Olinda não tardou a acontecer, oficializando-se em 1537, tendo também na atividade açucareira a base fundamental para seu desenvolvimento inicial. Nas palavras de Costa Porto, a vila se resumia à condição de “semi-marítima”, em que residia no então Porto de Recife a principal via de correspondência já em finais dos Quinhentos²⁰³. Juntamente com a vila de Igarapé, compunha um importante painel econômico para a Capitania de Pernambuco na altura da década de 1570, apresentando, segundo Gandavo, uma das mais ricas terras do Novo Mundo para se produzir e um notável potencial marítimo diante da intensa relação com o Reino²⁰⁴.

Contudo, as dificuldades de uma vila ainda juvenil eram evidentes, principalmente para o deslocamento dos seus habitantes, diante de uma topografia bastante acidentada,

²⁰⁰ SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. p. 163.

²⁰¹ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982. p. 29.

²⁰² Costa Porto indica, por exemplo, a ausência de estradas que pudesse estabelecer uma comunicação terrestre entre Bahia e Pernambuco e um Regimento de Tomé de Souza que impedia a utilização dessa via como forma de contato entre as Capitanias na América. Cf: COSTA PORTO, José Antônio da. *Nos tempos do visitador: subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968. p. 16-17.

²⁰³ *Ibidem*. p. 19.

²⁰⁴ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Historia da prouincia sa[n]cta Cruz a que vulgarme[n]te chamamos Brasil / feita por Pero Magalhães de Gandauo, dirigida ao muito Illsre s[e]nor Dom Lionis P[ereir]a governador que foy de Malaca & das mais partes do Sul na India*. Lisboa: Officina de Antonio Gonsaluez: vendense em casa de Ioão lopez liureiro na rua noua, 1576. p. 10-11.

irregular, já que estava situada em uma região rodeada de morros e colinas. Essa falta de uma estrutura mais bem organizada se justifica, no entender de Emanuel Araújo, pela própria ausência de preocupação entre as autoridades portuguesas quanto às concepções urbanísticas vigentes no período, caras às influências renascentistas de Vitruvius.

O que prevaleceu, assim, foi uma tradição da “acrópole fortificada dominando a paisagem”²⁰⁵, explicando, por exemplo, a existência de cidades construídas em torno de elevações, como no caso de Olinda. Nas palavras do autor, prevalecia um “desapego ao lugar”, evidente desde o século XVI quando o governador Tomé de Souza já suplicava à Coroa portuguesa o retorno ao Reino²⁰⁶. Quando a urbanização chegava, ainda permanecia o sentimento de improvisação e desleixo, embora nas capitais a situação não fosse tão gritante como nas demais vilas:

em 1585, Ilhéus, Vitória e Rio de Janeiro contavam apenas com 150 vizinhos cada (umas oitocentas pessoas, sem considerar a escravaria). Na vila de São Paulo moravam cerca de seiscentos brancos em 120 casas; tinha sua Câmara devidamente instalada, mas o isolamento era grande, pois nesse anos de 1585 o seu escrivão queixava-se que não podia ler os regimentos dos vereadores e do procurador do Conselho [...] Era difícil exercer a vereança nessas condições.²⁰⁷

Nas discussões de Sérgio Buarque de Holanda, as características da colonização portuguesa na América também servem de base para explicar o próprio caráter urbanístico implementado nesse espaço a partir da ocupação lusitana. “Lugar de passagem”, expressão recorrente entre os habitantes e que encontraria eco, segundo o autor, ainda no século XIX, a colonização do Brasil foi por um longo período sinônimo de uma presença portuguesa predominantemente litorânea²⁰⁸.

O avanço luso pelos territórios recém-descobertos não foi resultado, assim, de um “projeto mental”, nas palavras do autor, pensado estrategicamente como na experiência castelhana. O que não significou uma ocupação assentada no desleixo ou desinteresse, mas por um “realismo fundamental”, uma natureza prática nas ações, apresentando o desinteresse na construção *a priori* de “imaginações delirantes ou códigos de postura e regras formais”²⁰⁹.

²⁰⁵ ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 31.

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ Ibidem. p. 37.

²⁰⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995. p. 99;101.

²⁰⁹ Ibidem. p. 110.

Nesse sentido, Costa Porto reafirma que a sociedade ali presente era animadora quanto ao seu desenvolvimento. Citando o *Diálogo das grandezas do Brasil*²¹⁰, nos mostra uma “gente honrada”, com rendimentos voluptuosos e interessada em externar sua posição social de destaque; não muito distante da sociedade baiana, já mencionada²¹¹. O missionário Fernão Cardim, durante sua estadia em Olinda, destacara, assim, o abastamento que alguns senhores viviam e os excessos de suas senhoras nem sempre acompanhados por uma vida regrada no catolicismo:

ha homens muito grossos de 40, 50, e 80 mil cruzados de seu: alguns devem muito pelas grandes perdas que teem com escravaria de Guiné, que lhe morrem muitos, e pelas demasias e gastos grandes que teem em seu tratamento. Vestem-se e as mulheres e filhos de toda a sorte de veludos, damascos e outras sedas; e nisto teem grandes excessos: as mulheres são muito senhoras, e não muito devotas. [...] Emfim em Pernambuco se acha mais vaidade que em Lisboa.²¹²

²¹⁰ BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3ª. ed. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 1997.

²¹¹ COSTA PORTO, José Antônio da. *Nos tempos do visitador: subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968. p. 121.

²¹² CARDIM, Fernão. *Narrativa Epistolar de uma Viagem e Missão Jesuítica*. Lisboa. Imprensa Nacional, 1847. p. 45-46.

Mapa 4 - Representação de Olinda em 1616



Fonte: REIS, Nestor Goulart. *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da USP, 2001. p. 19.

Por fim, Itamaracá e Paraíba foram as regiões que estiveram na rota final da visitação entre setembro de 1593 e fevereiro de 1595. A respeito da primeira, Letícia Detoni destacou que, já em 1516, uma feitoria teria sido criada na porção sul da ilha, sendo povoada principalmente por portugueses degredados, responsáveis por aprofundar as relações com os ameríndios²¹³. Caberia à Pero Lopes de Souza, irmão de Martim Afonso de Souza – que fundaria a Capitania de São Vicente – a conquista da ilha que, segundo Gandavo, estava nas mãos dos franceses, apontando para a prosperidade que a população local alcançara desde a chegada dos portugueses²¹⁴. Frei Vicente do Salvador descreve uma verdadeira epopeia da tomada da ilha pelo português, já que até mesmo uma fortaleza os franceses teriam construído

²¹³ DETONI, Letícia. “O que as palavras soam”: vivências religiosas nas Capitâneas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em fins do século XVI. 2007. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. p. 48.

²¹⁴ GANDAVO, Pero de Magalhães. *Historia da prouincia sa[n]cta Cruz a que vulgarme[n]te chamamos Brasil / feita por Pero Magalhães de Gandauo, dirigida ao muito Illsre s[e]nor Dom Lionis P[ereir]a governador que foy de Malaca & das mais partes do Sul na India*. Lisboa: Officina de Antonio Gonsaluez: vendense em casa de Ioão lopez liureiro na rua noua, 1576. p. 6.

ao longo da sua presença, sendo necessário o envio de uma armada de Portugal para a derradeira conquista²¹⁵. Embora seja uma representação do século XVII, o mapa abaixo ainda nos é útil por se tratar de uma tentativa de retratar a ilha de Itamaracá sem a preocupação em detalhar sua urbanização:

Mapa 5 - Representação da Ilha de Itamaracá em 1640



Fonte: REIS, Nestor Goulart. *Imagens de vilas e cidades do Brasil Colonial*. São Paulo: Editora da USP, 2001. p. 19.

A última região que recebeu Heitor Furtado de Mendonça foi a Paraíba, então governada por Feliciano Coelho de Carvalho que, de acordo com Rodolpho Garcia, era responsável pela administração do cargo bem como das justiças²¹⁶. Sua conquista se deu pela liderança de Fernão da Silva. Possuía apenas uma freguesia, Nossa Senhora das Neves, criada em 1574 como mais uma dos instrumentos utilizados pro Portugal a fim de ampliar seu domínio territorial. Contudo, a primeira Sesmaria só ocorreria e em 1586, cabendo a João Affonso a responsabilidade de cuidar de aproximadamente uma légua das terras e margens

²¹⁵ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil: 1500-1627*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1982. p. 35.

²¹⁶ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. p. 389.

dessa região²¹⁷. Confeccionado por Nicolaes Visscher em 1635, o mapa abaixo segue os moldes da representação a respeito de Itamaracá, sendo importante ferramenta para visualizarmos a região que recebeu o Visitador:

Mapa 6 – Representação da Paraíba em 1635



Fonte: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart170302/cart170302.jpg>
Acesso em: 10 abr. 2014.

Riquezas e potenciais econômicos à parte, essas prósperas regiões de colonização portuguesa no século XVI se viram diante de um pânico e temores generalizados quando da notícia de que ali desembarcaria pela primeira vez uma Visitação do Santo Ofício. Embora seja difícil mensurar o início da circulação das informações, o mesmo não se pode dizer a respeito do impacto para ambas as sociedades que a chegada da comitiva inquisitorial resultou. Com a afixação do Monitório bem como do Édito da Graça – concedendo 30 dias de perdão aos que se dispusessem a confessar e/ou denunciar às autoridades – ficava nitidamente delimitada a atuação do Santo Ofício, interessado em revigorar o catolicismo na América

²¹⁷ TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1982. p. 30.

portuguesa por meio dos relatos individuais de cada fiel e, ao mesmo tempo, listando os principais desvios que eram por ela seriam perseguidos.

Trazemos, assim, à discussão, um reforço a nosso ver considerável para pensar a maior organização funcional da Inquisição lusitana, incluindo suas ações além-mar. Reforço, também, para uma expansão portuguesa que visava delimitar fronteiras não apenas políticas, mas, também, de cunho religioso como melhor forma de vigilância para com os que eram ou se tornassem súditos do então rei D. João III, “O Piedoso”.

Falamos de dois importantes conjuntos documentais do período, de caráter jurídico e religioso, ou seja, o já mencionado *Monitório do Inquisidor Geral*²¹⁸, publicado por D. Diogo Silva no ano de 1536, e o *Regimento da Santa Inquisição*²¹⁹, datado de 1552, tornando-se as principais bases legais à disposição do Visitador na América e que poderiam servir de base para dar seguimento às suas atividades. Consideramos, portanto, o peso que a estrutura normativa no Portugal moderno possuiu quando a temática religiosa estava em voga. A necessidade de citarmos também esses conjuntos jurídicos de cunho inquisitorial se dá por sua importância na tentativa de aperfeiçoar os mecanismos portugueses de monopólio da fé.

Não cabe aqui retomar toda a discussão referente à organização geral que a Inquisição portuguesa assumiu no século XVI. Vale resgatar, todavia, o aspecto centralizador destacado por Francisco Bethencourt a respeito dessa estrutura gigantesca, diferenciando-se, inclusive, da forma que o Santo Ofício espanhol se sedimentou. É nesse sentido que devem ser pensados tanto o *Monitório* como *Regimento*, a partir do momento em que são resultados dos esforços contínuos de uma monarquia católica em se inteirar dos assuntos religiosos.

Não interessava apenas à Igreja Católica o controle das consciências religiosas, seja no Reino ou no Novo Mundo. O Estado, tomando por base o exemplo português, também se fazia presente no cotidiano de seus súditos. Não apenas o jogo político estava em voga ou simplesmente o trato econômico. Houve uma conjugação desses interesses, em que a vida religiosa era também fator essencial para reforçar a presença do Rei, principalmente nos domínios ultramarinos. Vale lembrar, por exemplo, que o próprio Filipe II já se demonstrava inclinado a estabelecer um Tribunal do Santo Ofício na América²²⁰.

²¹⁸ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3. v.

²¹⁹ INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Regimento da Santa Inquisição – 1552.* Revista IHGB, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul./set. 1996. p. 573-614.

²²⁰ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil.* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 279-280.

Por outro lado, esse esforço era relativamente integrado. A respeito desse episódio, a reconstrução promovida por Bruno Feitler referente ao histórico envolvendo os debates entre monarquia – já sob a conjuntura da União Ibérica – e religiosos, incluindo o Conselho Geral do Santo Ofício, é exemplo de que a integração entre ambos os poderes era, como afirmamos, relativa.

Já na governança de Filipe IV, o assunto em torno do possível estabelecimento de um tribunal inquisitorial no Novo Mundo voltaria à tona com maior força. Em carta de 1621, o monarca reafirmou seu papel defensor do catolicismo ainda que fosse necessário aplicar castigos aos desviantes, o que justificava, assim, a urgência de se instaurar um braço concreto da Inquisição portuguesa na América. Com o parecer favorável do Conselho Geral, a querela entre o rei e as autoridades religiosas teria início diante da divergência na escolha dos componentes desse futuro tribunal: enquanto o rei defendia que os poderes inquisitoriais fossem delegados ao bispo da Bahia, a Inquisição sustentava a ideia de um tribunal completo, o que, no entender de Feitler, era encarado como uma opção dispendiosa para a monarquia²²¹. Em 1629, novamente Felipe IV recorreria ao Conselho Geral solicitando que delegassem ao bispo da Bahia poderes inquisitoriais, o que novamente foi negado pelas autoridades.

Antes mesmo dessa querela identificada por Bruno Feitler, alguns episódios envolvendo autoridades do Conselho Geral com representantes da monarquia ibérica já eram recorrentes. Em 1602, por exemplo, Filipe III ordenou a formação de uma junta responsável por promover estudos capazes de orientar as possíveis reformas a serem promovidas no âmbito inquisitorial. O objetivo era claro, de acordo com Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, ou seja, limitar o poder que a Inquisição possuía a partir de um novo modelo de funcionamento próximo ao vivenciado nos tribunais de Castela e Aragão. A reação do Conselho foi de resistência assim como do então inquisidor geral D. Alexandre de Bragança²²².

²²¹ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda, Phoebus, 2007. p. 72. Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva afirmam que desde 1593 uma preocupação de cunho econômico pairava na atmosfera monárquica e que refletiam diretamente no Santo Ofício, tornando-se um elemento crônico até o início do século XVII. Cf: MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A esfera dos livros, 2013. p. 135.

²²² *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3. v. p. 141.

A evocação da Igreja de Roma bem como el'Rei no parágrafo que inicia o *Monitório* é, em contrapartida, exemplo de que, em determinados momentos, houve a interação entre poder religioso e poder civil quando o assunto era a presença portuguesa na Colônia²²³.

Em linhas gerais, tratava o *Monitório* das atitudes de diversos indivíduos inseridos no seio católico que transitavam entre a *heresia* – o desvio de doutrina, dos dogmas católicos – e a *apostasia* – quando havia a negação completa do catolicismo como religião oficial –, delimitando o período de 30 dias – nos quais a cada dez dias uma admoestação pública deveria ser promovida – para que os indivíduos se dispusessem a relatar quaisquer episódios que se enquadrassem no rol de delitos apontados pela Inquisição. Nas palavras de Elias Lipiner, o *Monitorio* não passava de uma “lista desenvolvida dos fatos considerados delituosos pela Inquisição e dos indícios de judaísmo, destinada a esclarecer as culpas próprias a serem confessadas ou as alheias a serem denunciadas”²²⁴.

Como vimos, o espaço de atuação do Santo Ofício delegado pelo *Monitório* não se restringia aos acusados de judaizar, pelo contrário, o interesse se estendeu para outras formas de desvios religiosos que, no entender das autoridades, integravam o entendimento do que seria uma *heresia*, como, por exemplo, a bigamia, as blasfêmias e também o delito da *feiticeira*. Segundo Sônia Siqueira, partia-se do princípio de combater à *heresia* e a apostasia – quando se renegava completamente a fé católica – a fim de traçar todo um mapa que abrangesse os aspectos mais íntimos da sociedade; uma devassa²²⁵.

Ressalta-se, contudo, os limites que o *Monitório* possui para com as influências a respeito da Primeira Visitação, já que, conforme afirmara Ronaldo Vainfas, alguns delitos que emergiram durante esse episódio não compunham o rol elencado por esse corpo jurídico. Dessa forma, é mais viável pensar em uma influência maior vinda do *Regimento da Santa Inquisição* de 1552, em que o delito da sodomia já integrava a perseguição inquisitorial, ou mesmo no *Edital da fé de 1571*, ambos elaborados pelo Cardeal D. Henrique, que era Inquisidor-Mor do Santo Ofício português²²⁶.

²²³ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v. p. 39.

²²⁴ LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1997. p. 101.

²²⁵ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e sociedade colonial*. São Paulo, Ática, 1978. p. 220-221.

²²⁶ VAINFAS, Ronaldo (Org.). Introdução. In: *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 8.

Retomando as *Ordenações Manuelinas*, analisadas no capítulo anterior, não é difícil de perceber que o delito da *feiticeira* pode ser considerado como indício importante da integração entre Estado e Igreja frente aos assuntos religiosos. Não foi coincidência, portanto, que ainda no preâmbulo do *Regimento*, estivesse presente a afirmação do então cardeal D. Henrique, Inquisidor Geral, de que o rei esteve diretamente envolvido na construção das instruções contidas no documento²²⁷. Nosso intuito reside, assim, em mapear as atitudes definidas *a priori* nesse conjunto normativo que deveriam ser promovidas diante dos possíveis acusados de desvios religiosos.

Além dos trâmites ritualísticos indicados para as autoridades de uma Visitação quando da chegada a uma nova região ou cidade (apresentação às justiças locais, por exemplo), houve também a preocupação com as atitudes do Visitador perante a população comum. Chama a atenção, por exemplo, o *Capítulo 6*, em que as instruções são bem claras a respeito do sermão a ser proferido pela autoridade, destacando sua importância como forma de incitar os fiéis a cumprirem suas obrigações de bons cristãos, confessando ou denunciando quaisquer desvios previstos nos monitórios afixados:

e o sermão será principalmente em favor da fé e louvor e aumento do santo ofício e para animar os culpados de crime de heresia, e apostasia a se arrependem de seus heréticos erros e pedirem perdão deles para serem Recebidos ao grêmio e união da santa igreja, e para declarar o zelo e caridade com que as pessoas hão de denunciar verdadeiramente o que souberem contra os culpados do dito crime. [...] E declara também em o dito sermão a tenção dos Inquisidores que é mais procurar às almas Remédio da salvação que querer castigar com Rigor de justiça [...]²²⁸

Não se trata, logicamente, de reproduzir o discurso normativo presente no trecho acima e, assim, interpretar as ações do Santo Ofício português a partir de uma ótica que negligencie as inúmeras perseguições promovidas que, por vezes, eram distantes da “caridade” pretendida pelo *Regimento*. Todavia, é notável o interesse dos autores desse regimento ao reafirmar a necessidade do Inquisidor em se aproximar do culpado por qualquer *heresia* de modo que não apenas o retorno à fé católica fosse efetivado, mas que uma provável rede de heterodoxias também se revelasse a partir das denúncias ou confissões e, assim, fossem possível extirpá-las com os mecanismos previstos nas normas. “Graça” e a vigilância

²²⁷ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 45.

²²⁸ INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento da Santa Inquisição – 1552. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul/set. 1996. p. 575-576.

das heterodoxias eram dois elementos que sustentavam a ação inquisitorial durante a visitação.

A assertiva levantada acima pôde ser corroborada com o *Capítulo 10* e também no *Capítulo 23*, ambos revelando o interesse inquisitorial em perceber que a possível *heresia* detectada não se restringia apenas ao acusado, ou seja, na maioria das vezes, a própria família compartilhava das mesmas heterodoxias presentes nas acusações:

he grande sinal de penitente fazer boa e verdadeira confissão, descobrir outros culpados dos mesmos erros, especialmente sedo pessoas chegadas e conjuntas e sangue e a que tenham particular afeição ale das outras cousas que se Requer para se ter a confissão por boa e verdadeira.²²⁹

quando se perguntarem as testemunhas das denunciaçãoes declarem sempre sua idade e se são casados ou solteiros e que ofícios tem e onde vivem e são naturais e se são criados de algumas pessoas e se tem Raça de judeu ou se são de casta dos mouros ou se foram recolhidos ou penitenciados pelo santo officio ou se são filhos e netos de condenados pelo crime da heresia [...]²³⁰

Inseridos em uma forte tradição jurisdicional portuguesa presente na época moderna, os dois conjuntos documentais trazidos ao debate neste item deve ser entendidos, portanto, como importantes fontes capazes de revelar senão o todo, pelo menos parte do imaginário social do período, como já chamara a atenção António Manuel Hespanha²³¹. Tratamos, portanto, de um dos maiores exemplos, juntamente com as *Ordenações*, no Portugal quinhentista a respeito da produção jurídica em âmbito civil e religioso e de um esforço institucional da Inquisição lusitana em organizar por meio de ambos os conjuntos normativos as suas principais diretrizes²³².

Concluindo, interessou-nos pensar para o caso específico da religiosidade, o controle das consciências diante da necessidade de se manter o catolicismo como religião oficial de Portugal e, claro, de seus domínios ultramarinos. Juntamente com as *Ordenações*, *Monitório* e *Regimento* foram conjuntos normativos vigentes na Inquisição portuguesa do século XVI capazes de revelar todo o aparato pensado por suas autoridades a fim de lidar com os hereges

²²⁹ INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Regimento da Santa Inquisição – 1552. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul./set. 1996. p. 578.

²³⁰ *Ibidem*. p. 581.

²³¹ HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-brasileiro no Antigo Regime*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. p. 110.

²³² Vale lembrar, claro, que, além do *Regimento da Santa Inquisição – 1552*, o Santo Ofício português dispôs das Instruções de 1541 e de um regimento para o Conselho Geral datado de 1570. Cf: BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 46.

e, o mais importante, mapear a rede de desvios religiosos praticados em quaisquer regiões. Distante ainda de uma rede local de agentes que pudessem atuar em seu nome, a Inquisição portuguesa se valeu do uso da Visitação enquanto mecanismo que pudesse dar conta da delimitação de um cenário capaz de revelar a quantas andavam a religiosidade dos indivíduos no Novo Mundo.

Suspeitava-se da ameaça judaizante, o que foi corroborado tendo em vista o amplo número de indivíduos que se dispuseram denunciar o delito em questão²³³. Contudo, o olhar do Visitador se direcionou para outros desvios religiosos, levando-o até mesmo a promover processos diante da gravidade das acusações. A marca na sociedade colonial foi notória com a presença oficial da Inquisição. Oficial e até então inédita, corroborando com a assertiva de Bartolomé Benassar que percebera uma mentalidade inquisitorial voltada para a “pedagogia do medo”. Enfim, uma estrutura que se utilizou de palavras, condutas e ideias capazes de promover uma verdadeira “coesão ideológica” em torno da noção do medo das populações para com o Santo Ofício.

Dessa forma, o ato de denunciar outrem ou até mesmo confessar determinado delito que possivelmente tenha sido cometido, era envolto de toda uma significação resultante da própria atmosfera de ameaça delimitada pelo discurso inquisitorial. Valorizava-se a vida cristã desde que fosse externada toda e qualquer atitude em prol da manutenção dos ideais católicos, dentre eles, a obediência ao Santo Ofício quando necessário. Delatavam-se, assim, indivíduos pertencentes à mesma família, até mesmo pai e mãe, a fim de que quaisquer desconfianças não recaíssem no denunciante ou confidente. Em outras palavras, aliás, nas palavras de Sônia Siqueira, com a necessidade presente entre os indivíduos da autoflagelação, não necessariamente no caráter físico, a Inquisição se tornou “uma espécie sui-generis de cilício, em que os instrumentos usados eram a auto-humilhação e o cumprimento eventual de penas ou penitências públicas”²³⁴. No contexto do Novo Mundo, o cilício inquisitorial se apresentava desde os Quinhentos.

²³³ Luiz Mott afirma que, das mais de trezentas pessoas denunciadas na Bahia durante a Visitação, a maioria esmagadora era de cristãos-novos acusados de judaizarem. Cf: MOTT, Luiz. *Bahia. Inquisição e Sociedade*. Salvador: EdUFBA, 2010. p. 23-24.

²³⁴ SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978. p. 220-221.

2.2 Religiosidade desviante no Nordeste colonial: algumas notas historiográficas

A produção historiográfica voltada para o exemplo da América portuguesa como também importante espaço de circulação de crenças e práticas religiosas só adquiriu fôlego a partir da década de 1980 com a publicação de *O Diabo e a terra de Santa Cruz*²³⁵, da historiadora Laura de Mello e Souza. Uma afirmação que encontra eco entre os próprios pesquisadores dessa temática, como Ronaldo Vainfas, que identificou nessa obra o marco mais relevante de uma História Cultural no Brasil voltada para novos problemas, objetos e métodos de pesquisa²³⁶. Todavia, o mesmo autor afirma que tanto Sérgio Buarque de Hollanda como Gilberto Freire, antes mesmo dessa efervescência de novos objetos de pesquisa entre os historiadores brasileiros, já levantaram questões referentes à necessidade de ampliação do campo da História. A religiosidade, assim, também foi importante em suas obras.

Nesse sentido, sem a preocupação de nos atermos a uma cronologia da produção historiográfica brasileira a respeito da temática envolvendo a religiosidade na época colonial, nosso objetivo reside em mapear algumas produções tanto clássicas ao tema como interessadas em renovar os estudos nesse campo, chamando ao debate, sempre que necessário, obras que, embora distantes no tempo, dialogam entre si.

Sem desconsiderarmos o forte teor nacionalista que a obra de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*²³⁷, publicada originalmente em 1933, se insere, e voltada para pensar o sentido da própria formação social brasileira, merece destaque, contudo, a construção promovida pelo autor a respeito da cultura no Brasil e sua atenção para a com a religiosidade presente durante a época colonial²³⁸. Esta, por sua vez, foi entendida a partir do quadro de

²³⁵ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

²³⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 238.

²³⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

²³⁸ Vale mencionar a importante discussão promovida por Elide Rugai Bastos a respeito da obra freyriana, destacando a questão racial, o determinismo geográfico e o patriarcalismo com temas preponderantes para

reciprocidade cultural identificado pelo autor ao considerar a formação social em questão levando-se em consideração a presença do europeu, do indígena e também do negro africano²³⁹.

Distante da preocupação conceitual, no qual “magia”, “feitiçaria” e “bruxaria” foram sinônimos utilizados para reunir todas as formas de manipulações com o sobrenatural na Colônia, Gilberto Freyre identificou no campo amoroso o espaço propício para que a intervenção nos destinos por meio de rituais nada ortodoxos aos olhos do catolicismo fosse promovida pelos indivíduos. Em Portugal, por exemplo, a considerável escassez de população é considerada pelo autor como motivação primordial para a recorrência dos rituais em questão. Com a presença africana, a motivação amorosa continuaria, adicionando, também, o interesse geracional e na fecundidade. Portugal e Brasil estariam, portanto, impregnados por uma religiosidade em que a presença do negro africano é entendida como essencial para a maior complexidade das crenças e práticas de caráter sexual, conferindo, inclusive, “prestígio a escravos macumbeiros junto a senhores brancos já velhos e gastos”²⁴⁰.

Distante, também, de termos atualmente comuns na historiografia que se debruça sobre a religiosidade, como “hibridismo cultural” ou “sincretismo”, é perceptível a sensibilidade do autor em identificar a intensa troca de referenciais religiosos que o português, o indígena e o africano possuíram ao longo do período colonial. Denominando essas referências de “correntes místicas”²⁴¹, o autor se ancorou em diversos exemplos do cotidiano dos indivíduos na sociedade colonial, incluindo as canções de ninar do período bem como dos conjuros feitos à noite, a fim de demonstrar o rico imaginário em que o Brasil desenvolvera no seu passado e que ainda persistia na contemporaneidade do autor²⁴².

Pouco mais de duas décadas após a primeira edição de *Casa-Grande & Senzala*, a publicação de *Visão do Paraíso*²⁴³ em 1958, obra de Sérgio Buarque de Holanda, é outra importante referência de uma historiografia brasileira ainda pouco interessada, naquele

pensar a formação social brasileira. Cf: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC, 1999. p. 217.

²³⁹ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. p. 160.

²⁴⁰ Ibidem. p. 408.

²⁴¹ Ibidem. p. 409.

²⁴² Ibidem. p. 410-413.

²⁴³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

período, em se debruçar na temática da religiosidade. Interessado em articular a construção a respeito do entendimento do Paraíso na época Renascentista com o período dos grandes descobrimentos na modernidade²⁴⁴, o autor avançou consideravelmente nos estudos voltados para o imaginário e religiosidade do período.

Todavia, a contribuição do português com a associação entre o descortinar de novas regiões a serem descobertas e o imaginário por trás desse desconhecido é encarada pelo autor como uma iniciativa tímida tendo em vista os demais povos europeus. Sem devaneios ou imaginações sobre o que lhes esperava, Sérgio Buarque de Holanda afirmou que seria na experiência imediata, no contato de fato com um mundo desconhecido e inóspito, a construção de uma imagem do Paraíso terrestre pelos lusitanos²⁴⁵. Contudo, chama a atenção para o único, a seu ver, mito luso-brasileiro preponderante durante a época colonial: a lenda de São Tomé, no qual, embora fosse recorrente o entendimento de que o apóstolo de Cristo teria passado nas Índias Orientais, houve relatos que na América portuguesa o mesmo também marcara presença²⁴⁶.

No avanço de novos objetos de estudo e problemáticas a serem levantadas, contexto já abordado no capítulo anterior para o caso europeu, a historiografia brasileira, que já demonstrava sinais desse avanço com as obras acima citadas, enxergou na presença judaica durante a época colonial um importante foco para se pensar as relações sociais como um todo naquele período. Duas obras, nesse caso, nos chamam a atenção por se tratarem de trabalhos com relativo espaço de tempo quanto à publicação e por se complementarem a respeito das inúmeras contribuições na religiosidade colonial resultantes da presença dos cristãos-novos no espaço mencionado.

Em 1972, Anita Novinsky consolidaria uma das principais referências a respeito da participação neoconversa no processo de colonização portuguesa na América a partir da obra *Cristãos-novos na Bahia*²⁴⁷. A autora percebeu como os cristãos-novos se inseriram e, mais, se integraram consideravelmente na sociedade colonial, assumindo importantes papéis de destaque nesse meio, fixando até mesmo raízes na América, sem o interesse de regresso para

²⁴⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000. p. X.

²⁴⁵ Ibidem. p. 7-8.

²⁴⁶ Sérgio Buarque de Holanda cita o caso do frei Jaboatão, dos Frades Menores, no qual reafirmara que teria visto a pegada do pé esquerdo de São Tomé em uma freguesia de Pernambuco. Cf: HOLANDA, Sérgio Buarque de. op.cit., nota 244. p. 137.

²⁴⁷ NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 40;43.

o Reino. Prevaleceu, contudo, o sentimento de inferioridade para com esses indivíduos, já que falamos de uma sociedade tradicionalmente estamental, baseada, vale lembrar, nos critérios de pureza de sangue vigentes naquele período. Além disso, mesmo quando esses critérios não eram postos em práticas no espaço colonial, ainda assim o sentimento de inferioridade permanecia.

Todavia, a própria autora buscou relativizar essa afirmação a partir do momento em que muitos desses indivíduos de fato se adaptaram à realidade colonial, em que foi nula a obrigação de se manterem isolados socialmente, já que havia uma relativa frouxidão no próprio catolicismo praticado na América portuguesa desde o século XVI: “integrados nas famílias, na língua, nos costumes, na economia local, grande parte dos que viviam na Bahia nessa primeira metade do século eram homens aí radicados de longa data”²⁴⁸. Esse movimento de integração ainda é mais nítido, segundo a autora, entre àqueles de condição econômica mais frágil, que demonstravam o forte interesse na miscigenação de modo que sua origem judaica ficasse em segundo plano²⁴⁹. Nesse sentido, as relações entre cristãos-velhos e cristãos-novos já nesse época foram fundamentais para esse processo de assimilação:

o ambiente estranho, a solidão do vasto continente, a distancia da pátria e dos círculos familiares, e principalmente o imperativo da necessidade de cooperação para a própria sobrevivência, tanto material como social, aproximou cristãos velhos e cristãos novos e amorteceu as barreiras discriminatórias. As consequências imediatas foram naturalmente o aumento extraordinário dos casamentos mistos e, por conseguinte, o aumento do número de cristãos-novos no Brasil.²⁵⁰

Chamou a atenção, assim, para o perigo de analisarmos essa comunidade como um estrato coeso, supranacional ou até mesmo enquanto grupo internacional nesse período, já que muitos dos processados pelo Santo Ofício português apresentaram uma importante diversidade de comportamentos resultante até mesmo dessa integração que fazia do judaísmo uma religião também marcada por outras crenças na sociedade colonial. Houve, assim, uma verdadeira incorporação de crenças católicas à religiosidade judaica entre os cristãos-novos, mesmo considerando o catolicismo uma “idolatria”, segundo Novinsky²⁵¹.

²⁴⁸ NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 120.

²⁴⁹ *Ibidem*. p. 60.

²⁵⁰ *Ibidem*. p. 65.

²⁵¹ *Ibidem*. p. 159.

Com exatos quarenta anos após a primeira edição da obra citada, Ângelo Assis publicaria, como resultado de sua tese de doutoramento, *Macabeias da Colônia*²⁵², voltada para o resgate da notável trajetória de uma importante família, ou, nas palavras do autor, de um “clã de prestígio na Bahia Quinhentista”²⁵³ amplamente denunciado e devassado pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça por culpas de judaísmo. Vale destacar, claro, que anos antes o autor publicou um trabalho referente à trajetória do cristão-novo e mercador João Nunes, que também teve sua vida devassada a partir de um processo inquisitorial promovido pelo mesmo Visitador²⁵⁴. Contudo, seu segundo trabalho merece relevo diante do modo como a presença feminina se tornou decisiva para a manutenção, mesmo que relativa, de uma religiosidade judaica que ao mesmo tempo se combinou com outras crenças e práticas que circulavam nesse contexto; elemento que, como vimos, foi ressaltado por Anita Novinsky.

Sem adentrarmos no processo que envolveu as diversas acusações que o clã Antunes sofreu – tendo em Ana Rodrigues o maior alvo, com 23 denúncias contra a matriarca – interessa-nos perceber como o autor resgatou todo o percurso desse clã com base também na religiosidade que sustentou por décadas sua permanência na sociedade colonial. Nesse sentido, a participação feminina se tornou decisiva na medida em que o judaísmo continuou como prática familiar, embora em segredo, já que oficialmente eram pertencentes a um grupo social convertido à força ao catolicismo desde 1497. Delimitou-se, assim, até mesmo uma “Israel possível”, segundo o autor, a partir do momento em que a possibilidade de afrouxamento do controle católico para com a religiosidade colonial permitiu que os costumes judaicos perdurassem sem a preocupação com a teia do Santo Ofício.

A presença judaica na América portuguesa dos Quinhentos pode ser entendida, assim, como um fenômeno que se desenvolveu paralelamente ao próprio modo como o catolicismo se difundiu em uma sociedade distante de uma ortodoxia religiosa. Ambas as religiões se aproveitaram da relativa frouxidão existente no controle das consciências religiosas por parte das autoridades e, cada uma a seu modo, contribuiu para que a religiosidade nesse espaço adquirisse a complexidade que os autores já mencionados destacaram. Ressalta-se, contudo, que o peso maior das investigações e punições, quando esse controle se delimitava, recaiu nos cristãos-novos acusados de práticas judaizantes. A Inquisição portuguesa não poupou, assim,

²⁵² ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: criptojudaísmo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

²⁵³ Ibidem. p. 15.

²⁵⁴ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *João Nunes: um rabi escatológico na nova lusitânia. Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

esforços para que diversas investigações a respeito das crenças desses indivíduos fossem promovidas, desencadeando em processos que por vezes percorriam toda uma linhagem familiar.

Interessada em Minas Gerais colonial, nas regiões mineradoras e, principalmente, no “desclassificado social”, distante de alcançar algum *status* frente a uma sociedade de tradição hierárquica, Laura de Mello e Souza pode ser considerada como uma das primeiras historiadoras no Brasil que buscou problematizar outro importante elemento da religiosidade na América portuguesa: a presença da *feitiçaria*. Em *Desclassificados do Ouro*²⁵⁵, resultado de sua dissertação de Mestrado, a autora, situada nas Minas setecentistas, visou a compreensão do processo de inserção desses “desclassificados” – termo por ela utilizado para definir o homem livre e pobre inserido no recorte espacial –, incluindo, assim, a trajetória de diversos indivíduos que se envolveram com o delito da *feitiçaria*.

Importante destacar seu esforço em entender esse delito a partir do próprio contexto social em que os acusados ou mesmo quem procurava tais indivíduos estavam inseridos. Logo, ao perceber a maior incidência de homens no rol de práticas *mágico-religiosas*, a autora enxergou na condição social desses – “homens pobres que eram, negros forros e, algumas vezes, escravos”²⁵⁶ bem como nas tradições ancestrais africanas e indígenas em que o homem desempenhava nessas culturas o papel principal de mediador com o sobrenatural – as justificativas para essa relação.

Quatro anos após a publicação de sua obra, teríamos o amadurecimento de seu interesse para com as práticas *mágico-religiosas*, revelando, também, a maior complexidade em torno do delito da *feitiçaria*, trazendo discussões conceituais e ancorando-as ao interesse já existente em *Desclassificados do Ouro* de pensar o contexto social para o estudo da religiosidade na América portuguesa. Falamos de *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*²⁵⁷, publicado em 1986 e que aponta para a maturação não apenas das pesquisas da autora, mas de uma historiografia brasileira interessada em ampliar seus temas de discussão a partir de novas fontes e debates já existentes em outros países.

Chamando a atenção para ausência significativa de estudos no Brasil de então a respeito da religiosidade na América portuguesa e, em especial, das “práticas mágicas e a feitiçaria”

²⁵⁵ MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

²⁵⁶ Ibidem. p. 260.

²⁵⁷ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

durante a época colonial, a autora justificou sua obra como um caminho que seria percorrido em um terreno ainda pouco explorado pelos historiadores brasileiros²⁵⁸. Ao se deparar, assim, com a documentação que utilizada – fontes inquisitoriais, eclesiásticas, tratados demonológicos, relatos de cronistas, etc. – a autora percebeu uma América que se desenvolveu em torno das relações entre Céu e Inferno, entre Deus e Diabo, no qual por vezes se combinavam na religiosidade local juntamente com rituais africanos e indígenas.

Anos depois, a partir da organização de diversos trabalhos, a publicação de *Inferno Atlântico*²⁵⁹, também de Laura de Mello e Souza, emerge como forma de aprofundar as análises comparativas em torno da religiosidade em Portugal e América: “onde termina a Europa, onde começa o Brasil?”; trata-se de sua questão principal presente na introdução e que buscava dar conta de uma complexidade envolvendo as crenças e práticas envoltas no crime de *feitiçaria*.

Outra importante contribuição de seu trabalho diz respeito à tentativa de inserir a América portuguesa no próprio movimento em que o pensamento demonológico se desenvolvia no período. Nessa “demonologia americana” o representante maior seria o Diabo, como retrato da própria visão do Outro que o colonizador possuía: “é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabildade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força”²⁶⁰. A autora ainda faz uma interessante provocação a respeito da possibilidade de pensarmos que esse personagem adquiriu importância maior que o próprio fenômeno da “caça às bruxas” no espaço colonial já que novas e duradouras roupagens revestiram o Diabo no Novo Mundo²⁶¹.

Durante o período em que esteve em Portugal, como parte das pesquisas em torno do seu doutorado, em que resultariam nas publicações anteriores, a autora se deparou com um processo da Inquisição de Lisboa referente a uma escrava que residiu na região de Sabará, Minas Gerais, no século XVIII. Luzia Pinta, a tal escrava, foi processada pelo Santo Ofício em finais da década de 1730 por possíveis práticas de “calundu”. Num primeiro momento, seu entendimento pairou na conclusão de que esse “calundu” integrava todo um rol de “práticas

²⁵⁸ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 15.

²⁵⁹ MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

²⁶⁰ *Ibidem*. p. 29.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 46.

mágico-religiosas”, sem configurar, contudo, um rito organizado: “lá estavam descrições detalhadíssimas de um rito complexo, sem dúvida aparentado às religiões afro-brasileiras de hoje - o que, a meu ver, fazia dessa negra angolana uma antepassada de Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora ou Mãe Stela do Opô Afonjá, e de sua ‘casa’ nas imediações de Sabará uma espécie de “axé” primordial. Pensei que punha as mãos num ‘protocandomblé’ ”²⁶².

A autora apresenta uma riqueza de detalhes impressionante a partir do processo de Luzia Pinta. A combinação de crenças e rituais não resultaria, por sua vez, no “protocandomblé” apontado inicialmente pela autora. Como a própria afirma, essa constatação foi resultado de uma análise em que percebeu o processo da escrava Luzia como resultado de um verdadeiro campo de ambigüidades. Em outras palavras, a leitura de seu processo fez emergir uma explicação para o “calundu” que o interpretava tanto como uma combinação final de rituais e “práticas mágicas” diversas, mas, também, como um dom divino recebido por Luzia para curar os que se apresentavam a ela como indivíduos “enfeitiçados”.

Seu olhar para o “calundu” partiu, assim, para a certeza de que nem sempre o que era relatado pelos indivíduos dizia respeito necessariamente aos elementos que caracterizam essa prática. Por outro lado, não seguiu um modelo homogêneo ou hegemônico no universo da religiosidade africana. Não foi o “protocandomblé” inicialmente afirmado pela autora, mas não consistiu somente em um “bailado”, segundo a própria, integrando um imaginário em que algumas práticas que ora se aproximavam de um modelo geral ora assumindo outras especificidades²⁶³.

Paralelo às publicações de Laura de Mello e Souza, teríamos o desenvolvimento dos estudos de Ronaldo Vainfas em seu doutorado também na década de 1980 que culminaria na publicação de *Trópicos dos Pecados*²⁶⁴, em 1989. De certo modo sua obra muito se assemelha à publicação *Desclassificados do Ouro* diante do interesse em investigar trajetórias de indivíduos que na América portuguesa estiveram longe de se tornar expoentes da colonização: “criminosos grandes e pequenos aqui enviados pelo degredo, aventureiros inescrupulosos, dados à cobiça, à preguiça e à luxúria, como caracterizou Paulo Prado [...]”²⁶⁵.

²⁶² MELLO E SOUZA, Laura de. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Orgs.). *Ensaio sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas Publicações, 2002.

²⁶³ Ibidem. p. 20.

²⁶⁴ A edição que utilizaremos diz respeito à última lançada no Brasil em 2010, pela Civilização Brasileira: Cf: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

²⁶⁵ O prefácio escrito por Laura de Mello e Souza no trabalho de Ronaldo Vainfas é outro indício dessa relação mencionada. Ibidem. p. 13.

No entanto, seu olhar foi mais ampliado, voltando-se para todo o período de presença portuguesa na América enquanto colonizadores, interessando-se pelas “mentalidades” e fronteiras entre indivíduos e sociedade como um todo a fim de identificar as relações entre moralidade e desregramento moral existentes nesse espaço. Surgem, assim, as ações missionárias que buscavam evangelizar os ameríndios, os discursos patriarcais e misóginos voltados para a defesa do casamento e, principalmente, da honra feminina e, não menos importante, as malhas do Santo Ofício português que se ampliariam consideravelmente na América. Este intrincado jogo de poderes vivenciado no Novo Mundo aparece em sua obra como um importante cenário de um catolicismo distante do desejado pelas autoridades, mas possível diante dos desvirtuamentos religiosos, em que o autor confere também à população comum o papel de protagonistas nessas relações.

Essa afirmação ainda é mais nítida se tomarmos outra obra sua como referência nos estudos sobre a religiosidade na América portuguesa. Em *A Heresia dos Índios*²⁶⁶, o autor se debruçou no fenômeno religioso que emergiu entre os tupis e que rapidamente se alastrou pelo sul do Recôncavo Baiano por volta de 1580, chegando ao conhecimento da visitação ainda no seu primeiro ano de atuação.

Citada pela historiografia como “Santidade de Jaguaripe”, a mesma fora alvo de seu estudo, em que não esteve interessado apenas em reconstruir o percurso que a levaria ao processo inquisitorial, mas de perceber, baseando-se também em Carlo Ginzburg, sua inserção em um processo de “hibridismo cultural” resultado das interações entre “cultura erudita” e “cultura popular”²⁶⁷. Afinal, o que foi essa “Santidade”?

A problemática a respeito desse fenômeno se inicia com a própria diversidade etimológica apresentada pelos denunciadores a respeito do que de fato acontecia entre os indígenas e os que simpatizavam com esse fenômeno, incluindo Fernão Cabral e seus familiares. Diante da falta de tato do Visitador para com o que era relatado, esse vocabulário citado pelos depoentes se torna ainda mais rico, já que a intervenção das autoridades não se mostrou tão direta como em outros processos do período. A saída encontrada pela “cultura erudita” foi se basear na noção de “idolatria” – nesse caso, o autor ancorou-se em Serge

²⁶⁶ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁶⁷ *Ibidem*. p. 159.

Gruzinski²⁶⁸ – a fim de tornar o que lhes era estranho mais próximo da familiaridade de *heresias* com as quais estavam preparados para lidar.

Em síntese, a “santidade”, segundo o autor, se resumiu em uma cerimônia particular com fortes traços de persistência de um tradicional profetismo tupi no período, concretizando-se em bailes, danças, transe e cânticos em que os indígenas buscavam vivenciar uma “Terra sem Mal”. Resultante de um jogo de simbologias que se combinavam entre espaço e tempo sagrado, esse espaço seria alcançado a partir da “santidade”, em que todos haveriam de subir aos céus, no qual haveria uma infinidade de alimentos, bebidas, acompanhados de uma intensa festividade entre os ameríndios²⁶⁹.

Em contrapartida, não seria apenas mito, ou uma projeção de uma felicidade eterna a ser alcançada pelos indígenas. Conforme destacara o autor, a “Santidade de Jaguaripe” também chama a atenção por atrelar aos rituais um forte conteúdo “anticolonialista, antiescravista e anticristão”²⁷⁰. Partindo para a documentação inquisitorial que essa expressão ganha forma, já que diversos ameríndios acreditavam que a “Santidade” traria consigo um período em que a dominação por eles sofrida se inverteria, no qual Igreja e, principalmente, jesuítas, eram encarados com desdém e até mesmo escarnecidos²⁷¹.

Trata-se, portanto, de um notório exemplo no contexto em questão de metamorfose dos ritos tupis a partir do conteúdo mencionado acima, de um sentido anticolonialista que impregnou os rituais elencados pelo autor, emergindo um novo entendimento a respeito da própria “Terra sem Mal” almejada pelos índios, já que era de proximidade a relação com o modelo de paraíso celeste definido pelo catolicismo. Vainfas desconsidera, assim, a possibilidade de que essa relação, ou seja, que a clara proximidade de determinados ritos indígenas com elementos católicos, tenha sido resultado apenas dos estereótipos inquisitoriais. Chama o foco para o “processo aculturador” existente na América portuguesa desde o século XVI, como a catequese, responsável direta pela familiaridade desses indivíduos com o catolicismo, embora resultasse no seu próprio desvirtuamento a partir da “Santidade”²⁷²:

²⁶⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 33.

²⁶⁹ *Ibidem*. p. 105-106.

²⁷⁰ *Ibidem*. p. 107.

²⁷¹ Nota-se, nesse caso, a influência de Mikhail Bakhtin nas afirmações de Ronaldo Vainfas, a fim de integrar esse fenômeno religioso dentro de um contexto em que o próprio catolicismo sofria com a folclorização e escárnio por parte dos estratos populares. Cf: VAINFAS, Ronaldo. *op.cit.*, nota 268. p. 107.

²⁷² VAINFAS, *op. cit.*, nota 268. p. 109.

refiro-me, portanto, a um processo aculturador de mão dupla, e não à simples assimilação dos valores ocidentais pelos nativos [...] No contexto de catequese, não resta dúvida de que os nativos assimilaram mensagens e símbolos religiosos cristãos [...] mas é também certo que os jesuítas foram forçados a moldar sua doutrina e sacramentos conforme as tradições tupis. [...] Foi, portanto, o plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá de que a santidade ameríndia era portadora.²⁷³

Antônio, indígena e “grande profeta da santidade”, nascera em Ilhéus, na aldeia de Tinharé, de onde fugira para o interior. O início de suas atividades enquanto pregador é obscuro, conforme destaca Vainfas, tampouco se sabe a data de sua fuga. Entretanto, sabe-se quem Antônio passou a ser a partir do momento em que a “Santidade” se organizou: “dotado de poderes divinos, como os heróis da mitologia tupi, o caraíba-mor da santidade dizia ser capaz de metamorfosear os outros e a si mesmo, de transformar as velhas em moças, de fazer as plantas crescerem sozinhas”; enfim, era ao mesmo tempo uma divindade – aos moldes católicos – e Tamandaré, ancestral dos tupinambás²⁷⁴. O mais intrigante reside no fato de que o próprio caraíba se autoneameava como verdadeiro papa da Igreja, chegando inclusive a nomear uma série de clérigos que compuseram o seu “pontificado”. Todo esse painel construído em torno da “Santidade de Jaguaripe” evidencia, enfim, um hibridismo cultural que, no entender do autor, teve participação direta e decisiva dos aldeamentos jesuíticos.

O resultado se concretizaria na efetivação de alguns processos, como o promovido contra Fernão Cabral e que resultaria na sentença de pagamento de custas, penitências espirituais e o degredo por dois anos para Portugal. Esse, por sua vez, fora acusado de incentivar a “Santidade” por meio de uma expedição chefiada por Domingos Tomacaúna, oferecendo até mesmo abrigo em suas posses para os indivíduos que seguiam Antônio. Duas figuras que se tornaram importantes nesse contexto a partir do momento em que contribuíram para que a “Santidade” adentrasse na Bahia e angariasse “fieis” até mesmo entre os demais estratos sociais.

Despreparado para com os relatos que emergiam a respeito desse fenômeno que abrangia o sertão nordestino, Heitor Furtado de Mendonça optou por uma verdadeira devassa que revelou a diversidade social na participação, mesmo que pequena, nos rituais envolvendo a “Santidade”. Interrogatórios, arguições, denúncias, ou seja, toda uma série de ações por parte das autoridades da Visitação foi promovida. Permaneceu, contudo, sua incompreensão

²⁷³ VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 110.

²⁷⁴ *Ibidem*. p. 113.

para o que de fato era a “Santidade” bem como um verdadeiro amálgama de crenças e práticas que se combinaram no espaço colonial.

Um dos principais resultados dessa combinação e que, a nosso ver, se torna a maior contribuição dos autores até aqui citados reside no fato de terem identificado uma familiaridade dos indivíduos em Portugal e também na América para com as potências sobrenaturais, tanto divinas como diabólicas, para desespero dos clérigos.

Ao se interessar pelo resgate da mentalidade na sociedade colonial, Emanuel Araújo construiu, em 1993, um “teatro dos vícios” em que os mais diversos papéis sociais existentes nesse espaço contribuíram, cada um seu modo, para com as tensões e transgressões presentes na dicotomia público/privado²⁷⁵. Interessa-nos, contudo, uma parte dessas representações teatrais, voltada para os pecados em que os indivíduos nesse espaço não cansaram de cometer aos olhos da Igreja.

Como afirma o autor, mesmo na América portuguesa, os olhares das autoridades eclesiásticas não diferiram dos já existentes no Reino – ainda que os comportamentos e costumes dos colonos fossem distintos dos reinóis –, incluindo aí a “intimidação misógina que pretendia sujeitar o sexo feminino”²⁷⁶. Sua contribuição reside nessa reconstrução da religiosidade colonial muito assentada no entendimento, corrente no período, da quase naturalidade da relação entre a mulher e a existência da “feitiçaria”. O que não acarretou, por exemplo, em um temor desenfreado da população para com essa proximidade, já que não são poucos os casos durante a Época Colonial de indivíduos, das mais variadas classes na sociedade, que recorriam às mulheres reconhecidas por intervir no sobrenatural, principalmente com a intervenção dos diabos²⁷⁷. A familiaridade com sobrenatural também era problemática, por sua vez, com o âmbito da vida privada no espaço colonial, conforme destaca Luiz Mott.

Em um importante trabalho publicado no volume organizado por Laura de Mello e Souza, intitulado de *História da vida privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América portuguesa*²⁷⁸, o autor reconstruiu uma importante e diversificada conjuntura das manifestações religiosas na Colônia inseridas no âmbito privado das populações.

²⁷⁵ ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 24-26.

²⁷⁶ Ibidem. p. 190.

²⁷⁷ Ibidem. p. 208.

²⁷⁸ MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Uma religiosidade que se alimentava de uma ambiguidade: a necessidade de se manter uma vida religiosa entre as famílias e o dever de externar essas devoções a fim de consolidar uma imagem de bom cristão. Orações mentais e exercícios espirituais públicos, como a presença nas cerimônias religiosas, foram práticas comuns entre os indivíduos e integrantes da própria cultura religiosa portuguesa. O pano de fundo desse fator ambíguo, segundo o autor, residia no controle social almejado e às vezes exercido com sucesso pelo corpo clerical²⁷⁹.

Entre os mais abastados financeiramente, algumas elites locais chegavam, inclusive, a patrocinar a construção de capelas e oratórios em suas terras, evitando, no entender de Luiz Mott, tanto as pessoas comuns como as possíveis tentações disponíveis e que consistiam em ameaça para suas filhas²⁸⁰. Além disso, o “lançamento da pedra fundamental da construção contava sempre com a presença de um sacerdote”, evidenciando a intrínseca relação entre os poderes religiosos e locais na América portuguesa. Era recorrente, também, a existência do “quarto dos santos”, incluindo o uso de oratórios, o que tornava a relação com o divino ainda mais familiar entre a população²⁸¹.

Mesmo entre os indivíduos que não compartilhavam desse enriquecimento na Colônia, a vida religiosa privada também era presente, muito influenciada pelo costume português de sacralizar o espaço doméstico:

na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama. [...] Cada devoto montava ‘sua’ corte privativa: seu anjo da guarda, seus santos protetores prediletos, Nosso Senhor e Virgem Maria com suas varias invocações.²⁸²

Dessas descrições a respeito do modo como a religiosidade se construía nas vivências da sociedade colonial, o autor sintetizou quatro perfis de indivíduos frente à sua relação com as formas de manifestação religiosa existente nesse espaço: “católicos praticantes autênticos”, categoria que já explica sua própria significação, acrescentando apenas que esses indivíduos externavam todo tipo de sentimento religioso sincero à fé católica; “católicos praticantes superficiais”, em que a encenação social era mais evidente do que a convicção do que era

²⁷⁹ MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 159.

²⁸⁰ Ibidem. p. 161.

²⁸¹ Ibidem. p. 167.

²⁸² Ibidem. p. 164;173.

praticado; “católicos displicentes”, voltados para a displicência religiosa, seja na ausência do fervor ou mesmo na liberdade que construíam para com sua religiosidade, por vezes heterodoxa; “pseudocatólicos”, incluindo uma parcela notável de cristãos-novos, ateus, libertinos, que encenavam o papel de cristãos a fim de evitar os olhares inquisitoriais²⁸³.

Essa diversidade de papéis sociais quanto à religiosidade pode ser explicada, de acordo com o autor, pela própria recorrência na invasão dos lares pelas autoridades eclesiásticas e até mesmo inquisitoriais. Mesmo entre os “pseudocatólicos”, prevalecia a necessidade de ao menos encenar a prática do catolicismo a fim de evitar possíveis denúncias ao clero. Espaço privilegiado para a efervescência de práticas religiosas, a casa também era alvo de uma Igreja temerosa de que a religião católica estivesse sendo deturpada²⁸⁴.

A vida privada – no âmbito da religião católica e as formas em que a religiosidade era manifestada – também aparece no cotidiano das “donzelas recolhidas”, mesmo que a existência de conventos e mosteiros tenha sido tardia na América portuguesa. Na vila de Muribeca, Recife, seis irmãs chamaram a atenção de Luiz Mott por sintetizarem perfeitamente o modo como a religiosidade emergia nesses espaços ainda mais privados da sociedade colonial: Ana, Luzia, Beatriz, Margarida, Luiza e Maria, sendo a última, nas palavras das biografias de suas irmãs, a “predileta do Senhor”²⁸⁵.

Outro espaço em que o privado se tornou recorrente foi o da relação entre confessor e pecador, ou, em termos mais concretos, o espaço do confessionário: “o mais privado e o mais público dos espaços sacros, pois destinava-se a manter absolutamente secreto o diálogo do pecador com o sacerdote, embora devesse situar-se em local estratégico para ser visível para todos os circunstantes [...]”²⁸⁶. Residia no ato da confissão o interesse principal em admoestar o fiel em quaisquer desvios religiosos por ele cometidos, por mais simplórios que fossem, mantendo o sigilo dos relatos, embora nem sempre essa recomendação presente nos cânones católicos fosse seguida à risca entre o clero colonial²⁸⁷.

Seu olhar reconstrói, portanto, uma sociedade marcada por credices e superstições que enriqueceram a religiosidade que ali se constituiu desde os Quinhentos. Seja pelo

²⁸³ MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 175.

²⁸⁴ *Ibidem*. p. 191.

²⁸⁵ *Ibidem*. p. 181.

²⁸⁶ *Ibidem*. p. 210.

²⁸⁷ *Ibidem*. p. 213.

desconhecimento da população a respeito de rituais que, no entender das autoridades, eram imorais e até *heresia*, ou mesmo pelo despreparo ou ausência considerável de religiosos, a América portuguesa construiu um notável amálgama de manifestações religiosas entre seus habitantes, independente da classe social na qual pertenciam.

Embora com a presença ainda incipiente de escravos africanos, o século XVI na América pode ser enquadrado no painel aqui traçado em que a religiosidade lusitana e do Novo Mundo se relacionaram mutuamente, distante do viés de dominação, já ressaltado por Vainfas. Importante, mencionar, por exemplo, a presença do escravo André Buçal enquanto denunciado por supostos rituais de adivinhação²⁸⁸.

Partindo para um contexto mais amplo dessa religiosidade africana, o já citado trabalho de Daniela Calinho, *Metrópole das Mandingas*²⁸⁹, aparece em nossas discussões por se tornar uma das referências atuais na forma de se tratar a documentação inquisitorial voltada para o campo da religiosidade, principalmente do crime de *feitiçaria* frente à trajetória de negros e mulatos que caíram nas malhas inquisitoriais portuguesas ao longo da modernidade. A denominada “Guiné portuguesa” seria, no entender da autora, umas das regiões africanas onde a recorrência de rituais *mágico-religiosos* era presente entre os *jambacosse* ou *jabacosse*, termo utilizado para designar, por exemplo, os adivinhos²⁹⁰.

Atendo-se à religiosidade africana e a circulação dela por todo o Império português bem como da sua contribuição nesse processo de sincretismo religioso, sua obra revelou uma intensa troca de crenças e práticas que circularam não apenas na metrópole, mas em seus domínios além-mar, minando, também, quaisquer delimitações temporais. O objeto de estudo principal residiu na presença das “bolsas de mandinga”, amuletos de proteção de origem africana e que assumiram um amplo alcance para além da metrópole, levando a autora a repensar a própria expressão “afro-brasileiro”, sendo mais viável a utilização da expressão “lusó-afro-brasileiro” de modo a “expressar o complexo religioso-cultural vigente no mundo português e ultramarino”²⁹¹.

²⁸⁸ *Primeira Visitação do Santo Offício ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v. p. 295.

²⁸⁹ CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime.* Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

²⁹⁰ *Ibidem.* p. 90.

²⁹¹ *Ibidem.* p. 29-30.

Ao chamar a atenção do leitor para a necessidade de percebermos a complexidade de crenças e práticas que emergem na documentação analisada, a autora se preocupou, também, com os conceitos que foram por ela utilizados ao manusear os relatos presentes nos processos inquisitoriais utilizados. Interessou-se, principalmente, para a delimitação de “artes mágicas”, “feitiçarias” e “bruxarias”, chamando para o diálogo alguns autores clássicos ao tema e que apresentaram abordagens distintas ao conceituarem esses termos. Sem entrarmos nos pormenores dessa discussão bibliográfica, a autora se baseou em Laura de Mello e Souza e Keith Thomas para defender a noção de *bruxaria* e *feitiçaria* como sinônimos, enquanto ambas se diferenciam da prática *mágica* por apresentarem o pacto demoníaco²⁹².

Convém advertir, todavia, que ainda estamos distantes, quando falamos dos Quinhentos na América portuguesa, da maior complexidade ritualística envolvendo a participação também africana nas práticas por vezes interpretadas como *feitiçaria*. Descrições como as do processo de Luzia Pinta, envolvendo não apenas práticas de adivinhação, mas de comunicação com espíritos, curas, enfim, uma diversidade inerente à própria sofisticação e ampliação social na América portuguesa a partir do século XVII. Para o XVI, nos ancoramos nas próprias palavras da autora, no qual percebeu a participação decisiva de diversas crenças ibéricas na religiosidade desse período.

Como exemplo dessa participação, citamos o relato do cristão-velho João Rodrigues Palha que, diante das autoridades, se confessaria em 24 de janeiro de 1592, relatando uma prática que, segundo o próprio, era recorrente entre os pastores na vila de Moura, Portugal. Esta, por sua vez, teria acontecido por volta de 52 (cinquenta e dois) anos, no qual o próprio teria encantado o gado de seu vizinho:

[...] tomava nove pedras do chão e dizia as palavras seguintes, encanto bizandos com o diabo maior e com o menor, e com os outros todos, que aos três dias cairão todos, e estas palavras dizia nove vezes, e cada vez que as acabava de dizer, lançava uma das ditas pedras para encontrar o lugar onde andava o gado e desta culpa disse que pede perdão.²⁹³

Confissão que, a nosso ver, corrobora a afirmação de que a religiosidade agrária europeia também desembarcou no Novo Mundo, bem como da utilização dos números dentro do ritual promovido por João Rodrigues. Francisco Bethencourt identificou a insistência nos

²⁹² CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 27-28.

²⁹³ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 v. p. 158.

encantamentos utilizados pelos mágicos em Portugal, prevalecendo o interesse pelo simbolismo dos números, com o 9 (nove), utilizado por João Rodrigues. Seu uso se justificava, segundo o autor, por representar a totalidade dos três mundos existentes: o céu, a terra e o inferno, no qual cada um simbolizava um triângulo²⁹⁴. Talvez não seja tão difícil imaginar que o mesmo denunciante tenha repetido os mesmos encantamentos quando das suas vivências na América, até pela forte circularidade cultural ibero-americana existente já nos Quinhentos.

Além disso, a apropriação de símbolos notadamente católicos para o cotidiano dos indivíduos na América pode ser considerada tanto outro exemplo das relações ibero-americanas no campo da religiosidade quinhentista como prática que rapidamente se espalhou entre os colonos, chamando a atenção, inclusive, da Visitação em 1591 a partir do processo de Violante Carneira de Magalhães.

Bernardo Pimentel, assim como muitos que desembarcaram na América, era natural de Lisboa e saíra de Portugal com o intuito de melhorar sua vida. Cristão-velho e solteiro, sua trajetória de vida esbarraria na Visitação de Heitor Furtado de Mendonça a partir do momento em que o próprio estava longe da moralidade pretendida pelas autoridades. Denunciando em 1591, 27 de agosto, relatou um episódio ocorrido por volta de quinze anos, período em que esteve amancebado com Violante Carneira:

[...] e estando ambos em conversação desonesta ela chegando a sua boca a dele denunciante lhe disse as ditas palavras, hoc est enim corpus meum, e lhas disse dias vezes em diversos tempos e por ele parecer isso mal lho estranhou e ela festejou muito com riso mostrando que já o tinha preso, com lhe ter dito as ditas palavras, para lhe querer bem.²⁹⁵

O interesse em chamar Violante para se explicar diante da acusação acima não foi de imediato. Apenas no ano seguinte, em janeiro, que a cristã-velha compareceria à visitação, sendo, inclusive, presa nos cárceres. Provavelmente temerosos de que a acusada mencionasse seus nomes em forma de denúncia, Cosmo Garção e Simão de Mello se dispuseram a denunciar Violante no mesmo mês em que se iniciara seu processo. Relatariam episódios similares ao mencionado por Bernardo Pimentel, revelando a familiaridade da acusada com ritos que pertenciam estritamente à ritualística do clero.

²⁹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 136-137.

²⁹⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 12925. Processo de Violante Carneira. 1591-1593. fl. 4.

Inicialmente recusando-se a afirmar quaisquer motivos que a levaram à prisão pelo Santo Ofício, aos poucos Violante Carneira se envolveu na argumentação do Visitador, confessando que conhecia as palavras utilizadas pelo clero no momento da eucaristia – “hoc est corpus meum”²⁹⁶ – e que Maria Gonçalves – que seria processada na mesma visitação pelo delito de *feiticaria* – fora quem a ensinara, tendo as utilizado em uma relação que tivera com Bartolomeu de Vasco Goncellos, cônego, além de Bernardo Pimentel e Álvaro Lobo Pereira. Todavia, seu processo não se desenrolou de modo a investigar se a presença de um clérigo era de fato verídica e se realmente Maria Gonçalves a teria ensinado essas palavras.

Na tentativa de se desvencilhar de quaisquer penitências, como o degredo, a acusada, embora tenha confessado o uso da ritualística católica em atos sexuais com o objetivo de uma possível conquista amorosa, negou, por sua vez, a eficácia do que praticara. O Visitador fez coro à sua afirmação, reiterando que quaisquer usos dos ritos católicos por pessoas comuns correspondia a uma falta grave. Todavia, a estratégia por ela utilizada não surtiu efeito, já que sua sentença destacou os erros cometidos para com a religião além do próprio desregramento moral vivenciado pela acusada – já que vários homens relataram relações amorosas com Violante. Em 22 de maio de 1593, diante da sua condição de mulher doente e miserável, a mesa da Visitação atende a seu rogo e lhe comuta a pena de quatro anos de degredo prevista na sentença. Seria, assim, enviada para a ilha de Itaparica, no qual ficaria por um mês, além das penitências espirituais que deveriam ser cumpridas como de praxe²⁹⁷.

Evocar a trajetória de Violante Carneira se justifica por se tratar de um importante exemplo da religiosidade tortuosa vivenciada pelos indivíduos na América portuguesa e que não era muito distante do que pudemos observar no Portugal quinhentista. Um amálgama de blasfêmias e rituais *mágico-religiosos* presentes no que supostamente praticara e que revela a problemática envolvendo o ambiente de efervescência religiosa no recorte em que nos situamos e que, claro, alcançaria novos contornos com os séculos posteriores.

Mas, o que nos chama mais a atenção, a respeito das comunicações de crenças e práticas luso-brasileiras, é a recorrência dos pactos demoníacos ainda mesmo nos Quinhentos, revelando a familiaridade com que os indivíduos possuíam diante de figuras que *a priori* deveriam ser temidas conforme definia o discurso demonizador católico. Este, por sinal, embora não tenha integrado um processo linear, se tornou importante elemento integrante da religiosidade colonial a partir do momento em que havia uma necessidade de se delimitar o

²⁹⁶ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 12925. Processo de Violante Carneira. 1591-1593. fl.10.

²⁹⁷ *Ibidem*. fl. 23.

que era desconhecido²⁹⁸. O outro elemento, que emerge como uma espécie de paradoxo desse movimento demonizador, encabeçado principalmente pelos jesuítas, residiu na já mencionada familiaridade que muitas pessoas possuíam para com os diabos.

No rol dessa proximidade com essas criaturas, aparecem os rituais de adivinhação que, conforme destacara Laura de Mello e Souza, possuíam um considerável alcance no ocidente cristão e que desembarcariam também no Novo Mundo; exemplo que será mais bem analisado em nosso quarto capítulo, quando tratarmos do processo de Felícia Tourinho, motivado por esses ritos.

Vale destacar, também, as práticas curativas ou mesmo “benzeduras” que são também mencionadas pela autora e que, no decorrer da época colonial, compuseram o diversificado painel da religiosidade na América. Importante ressaltar que ambos os rituais só assumiram um peso maior nesse contexto a partir do século XVII, em que a escravidão se intensificaria e a combinação de crenças vindas com os negros africanos com rituais estritamente indígenas, se tornaria a contribuição final para que esses ritos se difundissem nas sociedades.

Sem negligenciar as demais práticas que integraram a religiosidade nesse espaço ao longo dos séculos de presença portuguesa na América – como, por exemplo, as práticas de “calundu” que se tornaram recorrentes nos setecentos –, é importante lembrar que, quando falamos de religiosidade a partir da intervenção com o sobrenatural, e não apenas enquanto expressão de uma determinada crença ou religião – tal como as práticas judaicas aqui citadas –, o delito da *feitiçaria* emerge no século XVI como principal rito que circulou no ambiente colonial. Em síntese, o que predominou, segundo a autora, nos traços simbólicos da *feitiçaria* na América quinhentista teria sido uma estreita filiação cultural com práticas já enraizadas no espaço europeu. Além disso, aos moldes do que já era possível enxergar no caso ibérico, muito dos rituais envolvendo esse delito eram motivados por tensões sociais ou que desencadeavam conflitos a partir da denúncia a uma autoridade eclesiástica: “construindo-se coletivamente o estereótipo da bruxa, encontrava-se um meio de resolver conflitos internos à vida da comunidade”²⁹⁹.

Para a religiosidade presente na América do século XVI, é de se destacar, portanto, não apenas a diversidade de indivíduos pouco interessados nas linhas ortodoxas definidas pela Igreja, mas a multiplicidade alcançada pelos desvios de religião encabeçados tanto por acusados como, também, pelos interessados em confessar seus erros. Ancorando-se em uma

²⁹⁸ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 49.

²⁹⁹ *Ibidem*. p. 197.

visão europeia a respeito das *heresias* a serem perseguidas, o despreparo do Visitador para a realidade presente nos trópicos ficou evidente ao se deparar com deslizes que mesclavam o catolicismo com ritos africanos – como os relacionados ao escravo André – e, em maior parte, de influência indígena, como a “Santidade de Jaguaripe” aqui mencionada a partir do trabalho de Ronaldo Vainfas. Mas, quando do delito da *feitiçaria*, seu olhar era de uma visão tradicional também no espaço intelectual português, que revelava o conhecimento dessa prática e de que esta seria mais recorrente entre a figura feminina.

3 *MAGIA RELIGIOSA E RECONHECIMENTO SOCIAL: A MULHER NA AMÉRICA PORTUGUESA DO XVI*

Levando-se em consideração a assertiva de Jean Delumeau, a relação entre o campo do sobrenatural, principalmente com contornos diabólicos, e a presença feminina nessa interação, não deve ser considerada como elemento que a modernidade criou. Trata-se de uma acusação de longa data em que o homem moderno se apropriou e institucionalizou por meio de perseguições não apenas religiosas, já que a participação dos Estados-nação também foi decisiva em alguns casos³⁰⁰. No primeiro capítulo, para além da discussão conceitual que trouxemos, traçamos um breve painel desse processo de delimitação da demonologia que acompanhou a emergência do crime de *feitiçaria* associado à suposta participação da mulher.

Durante o período em que permaneceu na Capitania da Bahia, entre 1591 a 1593, recolhendo denúncias e confissões dos habitantes da região, o visitador Heitor Furtado de Mendonça, de acordo com o que destacamos no capítulo anterior, não teria olhos somente para os delitos envolvendo cristãos-novos acusados práticas judaizantes. A Visitação reuniu 31 indivíduos denunciados e que estariam relacionados a rituais *mágico-religiosos*, e deste total, 25 eram mulheres, destacando-se, em especial, as acusações contra Maria Gonçalves – denunciada 9 vezes e processada pelo Visitador. Em números gerais, também mencionamos 19 mulheres e 10 homens no papel de denunciantes:

³⁰⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 31.

Tabela 4 - Número de denunciantes e denunciados na Primeira Visitação à Capitania da Bahia por rituais *mágico-religiosos*

	Denunciantes	Denunciados (as)
Mulheres	19	25
Homens	10	06
Total	29	31

Fonte: Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Offício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929.

Com relação à Capitania de Pernambuco, os relatos que emergiram na sede da Visitação em Olinda, foram mais esparsos. Todavia, merece atenção o processo de Felícia Tourinho, único em Pernambuco voltado para a comprovação da *feitiçaria*, mas que, como veremos, assumiu um forte conteúdo de práticas divinatórias. Além disso, incluindo a denúncia contra ela, identificamos sete acusações, tendo novamente na figura feminina – cinco acusações, ao todo – a maior recorrência em manipulações através da *magia religiosa*. Quanto aos denunciantes, também prevaleceu a participação das mulheres, perfazendo o número de cinco acusadoras enquanto que os homens denunciantes compuseram o número de três indivíduos:

Tabela 5 - Número de denunciantes e denunciados na Primeira Visitação à Capitania da Bahia por rituais *mágico-religiosos*

	Denunciantes	Denunciados (as)
Mulheres	05	05
Homens	03	02
Total	08	07

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Offício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Nota-se, também, a ausência de confissões por parte das mulheres quando estas eram agentes ativas do ritual *mágico-religioso*. O que temos são os relatos de Guiomar D'Oliveira e Paula de Siqueira que afirmaram diante do Visitador terem procurado determinadas mulheres que eram conhecidas por intervir no sobrenatural. Quanto aos homens, identificamos apenas uma confissão, do cristão-velho e português João Rodrigues Palha, durante a Visitação à

Capitania da Bahia. Por que essa ausência de confissões de mulheres reconhecidas por supostamente serem *feiticeiras*?

Como citado, os únicos processos na Visitação em torno do delito da *feiticeira* foram promovidos contra mulheres. Logo, essa ausência não pode se justificar pelo fato de que essas *feiticeiras* não se encontrassem mais nos espaços em que as autoridades inquisitoriais percorreram entre 1591 a 1595. Maria Gonçalves e Felícia Tourinho viviam em Salvador e Olinda respectivamente e foram mantidas presas durante o desenrolar de seus processos.

Talvez a resposta que melhor se aproxime da realidade em que essas mulheres eram reconhecidas por *feiticeiras* na sociedade colonial seja diante do próprio reconhecimento que algumas chegaram a possuir quanto à intervenção no campo do sobrenatural. Desse modo, por mais que a atuação inquisitorial a partir da Visitação instigasse os fieis a denunciar e confessar quaisquer desvios de doutrina, se apresentar publicamente enquanto *feiticeira* provavelmente não era uma alternativa possível, já que o medo de admoestações e processos era presente ainda que o discurso de misericórdia difundido pelas autoridades se fizesse presente. Além do mais, não devemos desconsiderar o possível conhecimento que essas mulheres possuíam a respeito do contexto *misógino* existente e que as relacionava às influências do diabo; elemento que poderia pesar contra as que se dispusessem a confessar que se relacionavam com o sobrenatural.

No que tange à participação maciça de mulheres tanto como denunciantes quanto acusadas, a primeira questão decorrente dessa problemática diz respeito ao interesse de mapearmos por meio da historiografia referente ao tema, como em outras regiões e temporalidades essa relação mulher/Diabo/pacto se estruturou, além de percebermos o nível de relação entre a *magia religiosa* e a trajetória feminina³⁰¹. Tal objetivo esteve presente nos capítulos anteriores, visando, assim, integrar nossos estudos em um movimento maior de desenvolvimento do *discurso misógino* na modernidade e suas inúmeras consequências.

Em segundo lugar, pretendemos retomar a análise de Caroline Bynum, no qual identificou um duplo movimento na construção da *misoginia* nesse período: homens e mulheres variaram em suas atitudes perante tal contexto. Conforme já destacado, a autora percebeu o desenvolvimento do discurso masculino mais articulado e de modo mais

³⁰¹ BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. p. 155.

consciente em relação ao papel que a mulher possuía na sociedade; resultado de uma sociedade amplamente voltada para a “contrariedade”, como já destacado em Stuart Clark³⁰².

Ainda em Bynum, a autora percebeu que, entre as mulheres, as preocupações estariam intimamente ligadas ao interesse na religiosidade, o que poderia explicar, por exemplo, a sua maior presença no rol de acusados por praticar supostos rituais de *feiticeira* na Primeira Visitação. O campo do sobrenatural seria, portanto, de maior interesse entre as mulheres por estarem pouco preocupadas em problematizar seu papel na sociedade frente à figura masculina³⁰³.

Complementando essa assertiva – até porque o próprio autor dialoga com Bynum – temos os pressupostos de Thomas Laqueur que afirma a ideia de que ser homem e mulher até o século XVII implicava necessariamente em manter uma dada posição social e assumir também um papel cultural na sociedade. Partindo, assim, da noção de que o sexo era uma “categoria sociológica, e não ontológica”³⁰⁴, o autor afirma que o próprio contexto social determinava a função de cada indivíduo, em que a mulher era considerada até pela própria medicina de então um ser imperfeito. A submissão se tornaria, assim, o elemento principal na trajetória da mulher ao longo da modernidade diante do papel consciente dos homens em delimitar essa posição³⁰⁵.

Utilizando estes estudos, buscaremos analisar – e esse objetivo se estenderá para o capítulo seguinte – a possibilidade dessas mulheres, no contexto em questão, terem se utilizado da *magia religiosa* seja como alternativa que relativizou a dominação masculina ou como instrumento na busca por reconhecimento social, mesmo que restrito a um microcosmo em que se inseriam. Mulheres que se apropriaram, em partes, do *discurso misógino* presente nesse período de forma distinta da pensada pelos homens, como uma forma de resposta à própria sociedade que as tornava submissas, no qual a religiosidade se tornou palco privilegiado para o desenvolvimento de certa autonomia entre as elas. As fontes que utilizaremos servirão de base para demonstrarmos uma diversidade na busca por esse

³⁰² CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 70;73.

³⁰³ BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. p. 2.

³⁰⁴ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 177.

³⁰⁵ *Ibidem*. p. 19.

reconhecimento, que nem sempre era alcançado, mas que, em alguns casos, as levaria, inclusive, ao processo inquisitorial.

Por fim, a terceira questão que iremos desenvolver decorre do ato da acusação, do que acreditamos ser a construção da marginalidade enquanto concretização da *heresia* frente às autoridades da Visitação. Fragmentava-se, portanto, o possível reconhecimento que tais mulheres, principalmente, buscavam e/ou construíram na Bahia ou em Pernambuco. O empenho inquisitorial em se delimitar a noção de *feitiçaria* atrelada ao pacto diabólico levaria, em nosso entendimento, à diluição do possível reconhecimento que tais mulheres construíram através do entendimento da própria sociedade de que, o que praticavam, era considerado uma *heresia*.

Retomando os números levantados acima, percebemos a recorrência de mulheres não apenas na busca pela intervenção no sobrenatural, mas no interesse de denunciar outras mulheres às autoridades, contribuindo, dessa forma, na construção da *heresia*. Ainda nos chama mais a atenção o fato de que os únicos dois processos promovidos na Primeira Visitação contra supostos praticantes de *feitiçarias* – envolvendo a combinação do pacto diabólico – tiveram mulheres como réis, Maria Gonçalves e Felícia Tourinho, sendo elas denunciadas somente por mulheres.

A hipótese que será trabalhada a respeito desta problemática levantada, diz respeito, portanto, ao esforço contínuo e por vezes efetivo que as autoridades inquisitoriais possuíram em reforçar a relação quase que intrínseca entre a existência de demônios com uma possível predisposição das mulheres em relacionar com tais criaturas. Interessa-nos, assim sendo, pensar a “formação cultural de compromisso” e as relações de poder envolvendo as culturas “erudita” e “popular”, tendo por influência as obras de Carlo Ginzburg³⁰⁶, além de problematizarmos essa própria relação.

Buscaremos discutir se houve uma ação consciente por parte dessas mulheres que se dispuseram a comparecer na mesa da visitação, ou seja, se o *caráter misógino* é capaz de explicar suas atitudes ao denunciar outras mulheres a partir do crime de *feitiçaria*. Trata-se, por outro lado, de discutir os limites dessa hipótese, levando-se em consideração a própria

³⁰⁶ Destacamos duas obras de Carlo Ginzburg que se tornarão essenciais para discutirmos tal conceito: GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Trad. de Jonas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras; 2010; GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

*pedagogia do medo*³⁰⁷ utilizada pela Inquisição como forma de instigar os indivíduos a delatar quaisquer desvios às autoridades.

Por fim, acreditamos que decodificar todo o aparato simbólico que constituiu a religiosidade em torno dessas práticas – a partir do recorte em que nos situamos – é fundamental para corroborar nossa hipótese de que o alcance desse reconhecimento social esteve diretamente relacionado à diversidade ritualística apresentada na trajetória de algumas mulheres. Houve um importante grau de confiança no sobrenatural que permitiu uma intensa circularidade de crenças e práticas aliada a uma forte combinação entre os campos divino e diabólico.

3.1 A mulher e o “ser” feminino: os debates em torno do gênero na Época Moderna

Os debates no campo da historiografia, e também das Ciências Sociais a respeito dos estudos de “gênero” e o interesse pelas discussões envolvendo a *misoginia*, independente do recorte proposto, são amplos e diversificados. Por outro lado, tal diversidade, embora exista, é relativa, já que é possível observar a relação entre outros autores que enxergaram na modernidade um processo amplo e intrincado da construção do discurso *misógino*, tendo no denominado de “fenômeno da caça às bruxas” seu maior exemplo.

O *gênero* na História não é mais uma forma utilizada a fim de reparar a exclusão das mulheres nas análises dos pesquisadores ao longo das décadas. Raquel Soihet pontua que, trata-se de repensar as categorias de análise bem como as formas mais eficientes para que se constitua de modo mais sólido o campo de estudos denominado "História das Mulheres e das Relações de Gênero"³⁰⁸. Questões emergentes das próprias mudanças que a historiografia passou a vivenciar com o fortalecimento dos estudos voltados para a História Cultural e a defesa de uma interdisciplinaridade, levaram as mulheres a cada vez mais se tornarem objeto de estudo dos historiadores.

³⁰⁷ Citamos a obra de Bartolomé Benassar como referencial capaz de nos fornecer as bases para a discussão a respeito da *pedagogia do medo* utilizada pelo Santo Ofício. Cf: BENASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su pedagogia del miedo. In: ALCALÁ, Ángel (org). Inquisición Espanola y mentalidade inquisitorial. Barcelona: Editorial Ariel, 1984. p. 174-184.

³⁰⁸ SOIHET, Raquel. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.27, n.54, p.-281-300, 2007. p. 282.

Negava-se, no decorrer da década de 1990, principalmente, a noção de um “sujeito humano universal”, expressão marcante dos estudos das “mentalidades”, a partir do momento em que a inserção das mulheres na História obrigava aos estudiosos a repensarem as categorias que até então dominavam a historiografia³⁰⁹. É nesse contexto de modificações que um artigo da historiadora norte-americana Joan Scott³¹⁰, segundo Soihet, ao mencionar as principais reflexões a respeito da necessidade de pensarmos o *gênero* como categoria de análise histórica.

Embora os primeiros indícios da preocupação dos pesquisadores para com uma possível “História das Mulheres” tenham surgido de maneira fragmentada e sem maiores problematizações entre as feministas norte-americanas, acreditamos que Joan Scott decidiu começar sua análise a partir desses fragmentos a fim de identificar como o “gênero” aos poucos foi se tornando uma categoria de análise histórica. A sofisticação dos trabalhos voltados para as mulheres acompanhou a emergência de duas questões principais voltadas para a noção de *gênero*: “Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico?”³¹¹. Em outras palavras, como as realidades sociais são construídas a partir dessa noção, em “termos de gênero”?³¹².

Sua proposta, então, ancora-se, como a própria autora aponta em sua obra, nas proposições de Jacques Derrida e sua definição de “desconstrução” a fim de que os historiadores das mulheres se distanciem de uma noção pré-concebida de masculino/feminino, uma oposição binária que marcaria as diversas sociedades, como as durante o período moderno. Trata-se, portanto, de repensar essa hierarquização, ou seja, de retirar o conteúdo natural e fixo dessa oposição, problematizando-a.

A partir disso, Scott destaca quatro elementos principais, e inter-relacionados, que conjugam a noção de “gênero” como uma categoria analítica: de que forma são evocados os símbolos culturais representativos do feminino, como se estruturam os conceitos normativos a respeito do feminino, a importância das relações políticas e de poder nas relações de “gênero” e, por fim, a importância da subjetividade, de como as sociedades sustentam a oposição

³⁰⁹ SOIHET, Raquel. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.27, n.54, p.-281-300, 2007. p. 285-286.

³¹⁰ SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez.1995.

³¹¹ *Ibidem*. p. 74.

³¹² *Ibidem*. p. 82.

binária masculino/feminino³¹³. Insere, assim, essa noção nas mais diversas relações de poder existente nas sociedades, destacando o papel do campo político nessas relações, mas, lembrando a necessidade de incluirmos essa noção nos demais campos que contribuem para a que dada realidade social se construa, como a religião.

As implicações decorrentes desse novo ponto de partida para a História das mulheres foram inúmeras, tanto no campo teórico, complementando ou mesmo propondo novas visões para além do que Joan Scott apresentou, como no campo da pesquisa histórica. Delimitou-se, portanto, um imenso e variado painel a partir de então, sendo que nossa proposta se situará nos estudos voltados para o campo da religiosidade quinhentista e a importância conferida pelos autores à participação feminina nesse processo. Diante da centralidade que a figura do homem assumiu durante os Quinhentos, acreditamos que a principal questão levantada pelos que se interessaram pela temática em questão diz respeito às formas utilizadas pelas mulheres a fim de que sua participação na sociedade não se resumisse apenas ao caráter de submissão.

Embora longínqua seja a obra de Virginia Woolf, a sua lucidez ao pensar a trajetória das mulheres no século XVI merece relevo diante de um contexto por ela levantado em que os espaços de sociabilidades eram restritos para esse grupo, levando-as na maioria das vezes à marginalidade ou mesmo a recorrer à religiosidade como forma de sobrevivência. A mulher tornava-se “semi-bruxa, sem-humana, temida e troçada por todos”³¹⁴. Subverter um poder religioso essencialmente misógino era tentador pelas mais diversas formas de submissão que eram utilizadas para com as mulheres.

Avançando o tempo, merece menção a já citada obra de Caroline Bynum, interessada na presença feminina, principalmente relacionada ao campo da religiosidade medieval e início da Época Moderna. Para tal, adentrou nas discussões envolvendo a categoria de “gênero” a fim de pensar o modo como se deu o processo de construção da misoginia nesses períodos, revelando a importância dos mais diversos setores das sociedades em torno dessa delimitação³¹⁵.

Chamou a atenção, assim, para a necessidade de nos atentarmos aos contextos em que os comportamentos e ideias religiosas se desenvolvem para, então, percebermos a melhor forma de aplicar a noção de “gênero” nos casos analisados. Para o seu objeto de estudo, as

³¹³ SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez.1995. p. 86-87.

³¹⁴ WOOLF, Virginia. *Um quarto que seja seu*. Lisboa: Veja, 1978. p. 65.

³¹⁵ BYNUM. Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. p. 151.

mulheres e as manifestações de religiosidade no final do medievo, Caroline Bynum concluiu que a pouca preocupação feminina no interesse em pesar o seu papel na sociedade, na ausência de questões de “gênero”, se justificou pelo próprio entendimento dessas mulheres de que eram a humanidade de Deus, a divindade encarnada no mundo cristão³¹⁶.

Prevaleceu, contudo, a posição hegemônica masculina a respeito das funções que homens e mulheres assumiam na sociedade, respaldada, inclusive, por estudiosos que até o século XVII sustentaram a teoria do sexo único, baseada em categorias sociológicas e não necessariamente na reflexão a respeito do próprio corpo, conforme afirmou Thomas Laqueur. Sua obra, *Inventando o Sexo*³¹⁷, publicada no mesmo ano que o trabalho de Bynum, é referência, por sinal, em nosso trabalho, por também compartilhar da noção de que houve um discurso mais bem organizado entre a figura masculina na Época Moderna por dispor de vários mecanismos que possibilitaram a difusão da ideia de que o homem deveria ser um padrão a ser seguido em todos os setores da sociedade. Seu trabalho é exemplo, assim, de como a medicina que se desenvolvia e que se mostrava preocupada com o corpo humano, apresentou, na verdade, um discurso que corroborava com a manutenção do caráter de submissão feminino.

Ainda no espaço europeu, a obra organizada por Georges Duby e Michelle Perrot, *As mulheres e a História*³¹⁸, se insere no âmbito das pesquisas em torno da mulher e sua maior participação dos fenômenos sociais. Com uma referência importante às mesmas preocupações levantadas por Joan Scott, as discussões pautaram-se na preocupação de se pensar o estudo das mulheres e o processo de diferenciação dos sexos³¹⁹. Sem um recorte temporal específico, buscou abranger estudos medievais e contemporâneos sob a mesma ótica mencionada.

No artigo de Gianna Pomata, por exemplo, é evidente o interesse da autora em apresentar as problemáticas em torno de uma História que abranja também a mulher. Contudo, o que prevalece na historiografia, segundo Pomata, é a separação entre um discurso sobre a figura feminina de uma história social desta. Reside nessa separação a crítica central da autora ao perceber duas histórias: uma “história do gênero” e uma “história das mulheres”;

³¹⁶ BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992. p. 179.

³¹⁷ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

³¹⁸ DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As mulheres e a História*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

³¹⁹ *Ibidem*. p. 9.

a primeira, voltada para estudos que se debruçam sobre a construção social do que é ser homem e mulher e, a segunda, interessada para além desse discurso, ou seja, para os atos sociais das mulheres³²⁰. A autora defende, assim, que ambas as “histórias” devem ser utilizadas pelos pesquisadores como um trabalho conjunto e indissociável, embora dificilmente apareçam nas análises dos historiadores. Há uma complementaridade a ser seguida e que vem sendo negligenciada nos estudos sobre a mulher.

Embora seja breve, a resenha de Pierre Bourdieu, presente na obra de Duby e Perrot, é enriquecedora ao apresentar uma forma distinta de pensarmos essa história das mulheres bem como da problemática maior envolvendo o ofício do pesquisador ao optar por essa ótica. Sua provocação parte de uma história que poderia se relacionar à história de uma relação de dominação. Nesse sentido, até que ponto é possível desenvolver um estudo sobre a participação feminina em um dado acontecimento sem desvencilhar do forte conteúdo de dominação simbólica no qual a mulher é historicamente submetida?³²¹. Não há, portanto, uma história das mulheres que esteja desvinculada totalmente dos próprios discursos promovidos, principalmente por homens, a respeito delas.

Michelle Perrot, na mesma coletânea, apresenta uma “história das relações entre os sexos” como forma de interromper um silêncio a respeito da presença das mulheres nas análises dos pesquisadores bem como de reafirmar a delicada operação analítica da articulação entre discurso e prática social, principalmente para as épocas Medieval e Moderna, em que a visão masculina é predominante. Não se trata do abandono das mulheres, pelo contrário, é um modo de não promover estudos que tracem o caminho inverso, ou seja, em vez de excluí-las, isolá-las em pequenas “histórias”³²².

Para o caso português, o interesse em se resgatar a presença da mulher nos processos históricos também é evidente. A pesquisadora inglesa Elaine Sanceau, já em 1979, lamentava a quase total ausência de estudos que levassem em consideração o importante papel que a mulher portuguesa possuiu nas conquistas ultramarinas, principalmente com a colonização, promovidas por Portugal³²³.

³²⁰ DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As mulheres e a História*. Trad. de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. p. 29.

³²¹ Ibidem. p. 59.

³²² Ibidem. p. 62.

³²³ SANCEAU, Elaine. *Mulheres portuguesas no ultramar*. Trad. de Aureliano Sampaio. Porto: Livraria Civilização, 1979.

Uma importante exceção para esse contexto reside no esforço de Charles Boxer em conferir à mulher o peso de notável contribuição para a expansão ultramarina portuguesa e também espanhola. Notamos, assim, a sensibilidade do autor, antes mesmo das problemáticas levantadas por Joan Scott, em perceber que a história da participação feminina nesse contexto de expansão esteve longe de se resumir a um papel de submissão: “se a Igreja era, como disse, o principal elemento persuasor das mulheres, para as levar a aceitar o duplo critério nas relações sexuais com mais ou menos protestos, há algumas indicações de que as mulheres não eram invariavelmente passivas e acomodáticas a tal estado de coisas”³²⁴.

Algumas décadas depois, sob organização do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Internacionais, temos a obra *Em torno da História das Mulheres*³²⁵, publicada em 2002, no qual acreditamos ser um importante exemplo da iniciativa em promover um amplo painel em torno do resgate da mulher à História. O objetivo foi o de organizar uma coletânea de discussões envolvendo desde estudos de caso no período Moderno até mesmo algumas reflexões contemporâneas a respeito do papel da mulher em determinados eventos. Buscava-se, assim, reafirmar a História das Mulheres como importante campo de pesquisa e, ainda mais, como instrumento capaz de dar luz a acontecimentos ainda “imprecisos”³²⁶.

Importante exemplo presente nessa coletânea encontra-se no texto de Raquel Patriarca, em que a autora se dispôs a inserir a figura feminina dentro do conjunto de textos jurisdicionais portugueses ao longo da modernidade. Falamos das Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas, inseridas por Patriarca em uma discussão que buscou tratar das formas em que as mulheres se integraram nessa tradição jurídica ou como foram apontadas por esses conjuntos normativos. Se não são as melhores fontes pra retratar a vida cotidiana feminina, tais fontes, segundo a autora, são importantes mecanismos para enxergarmos a visão que as sociedades tinham para com as mulheres³²⁷.

Em relação ao âmbito da religiosidade, tanto Francisco Bethencourt como José Pedro Paiva são exemplos já debatidos neste espaço a respeito do esforço considerável que fizeram a fim de nos chamar a atenção para a importância feminina enquanto agentes autônomos, longe

³²⁴ BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 140.

³²⁵ ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.

³²⁶ PATRIARCA, Raquel. A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva. In: ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002. p. 8.

³²⁷ *Ibidem*. p. 125.

de uma submissão total. Na coletânea em questão, essa autonomia também é reafirmada através do trabalho de Maria Beatriz Nizza da Silva quando do seu interesse pela América portuguesa.

Não apenas as práticas *mágico-religiosas* foram seu recorte, mas toda sorte de desvios religiosos, como ritos judaizantes, visionarismo, blasfêmias, tornando-se possível para a autora concluir que um importante grau de solidariedade se fez presente entre as mulheres pertencentes aos estratos populares³²⁸. Essa mesma proximidade destacada seria, a seu ver, a principal justificativa pelo reduzido número de denúncias envolvendo o delito de “feitiçaria” tanto em Portugal como na América, já que o elo entre “feiticeiras” e populações era considerável, prevalecendo o interesse em contar com os rituais dessas mulheres em vez de denunciá-las às autoridades religiosas³²⁹.

Esse mesmo elo é mencionado pelos historiadores que se debruçaram na América portuguesa dos quinhentos. Conforme veremos ao longo deste espaço, uma considerável rede de solidariedades femininas durante a época colonial, desde o séc XVI, se estabeleceu, de acordo com os estudos de Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas – ambos os autores já mencionados – e Mary del Priore³³⁰, principalmente.

Todavia, mesmo com obras de referência para o período colonial, falar da presença feminina na América do século XVI ainda é um importante desafio diante da presença de fontes exclusivamente “masculinas”. Prevalece, assim, uma “história do gênero”, se nos apoiarmos em Gianna Pomata, ou uma “história das relações entre os sexos”, definida por Michelle Perrot e que nos sentimos mais à vontade diante de nossa proposta em ir além do discurso oficial masculino, demonstrando que as mulheres adquiriram relativa autonomia no espaço em questão a partir dos mais variados usos da *magia religiosa*. Como bem afirma a autora, o espaço das religiões a partir da presença feminina sempre foi ambivalente e por vezes paradoxal, em que tanto é uma forma de poder sobre as mulheres, subjugando-as, quanto uma forma de poder das próprias mulheres frente à dominação masculina vigente³³¹.

³²⁸ PATRIARCA, Raquel. A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva. In: ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002. p. 150.

³²⁹ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Brancas, Negras e Índias: curandeirismo e feitiçaria. In: ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002. p. 160-161.

³³⁰ PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³³¹ PERROT, Michelle. *Uma história das mulheres*. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: ASA, 2007. p. 89.

Se o contexto de delimitação do discurso *misógino* bem como da religiosidade que emergiu no espaço europeu foram analisados em nosso primeiro capítulo, a menção e análise a seguir dos rituais *mágico-religiosos* nesse primeiro século de presença portuguesa, revelará como esse poder também fora utilizado pelas mulheres na América quinhentista, conferindo-as um papel para além da submissão.

3.2 Entre normalização dos comportamentos e o desregramento moral

Levando-se em consideração a obra de Gilberto Freyre, *Casa-Grande & Senzala*³³², podemos pontuar como as principais características capazes de sintetizar a formação da sociedade colonial a existência de uma monocultura latifundiária acompanhada de uma sociedade patriarcal, além da ausência significativa de mulheres brancas³³³. Esta escassez, aponta Freyre, se tornou fator determinante para o direcionamento assumido pelas relações “genéticas e sociais”³³⁴ desde o século XVI na América. Índios e africanos tornar-se-iam importantes elementos para que a colonização portuguesa não fracassasse a partir da miscigenação largamente praticada.

Conforme apontou Charles Boxer, apenas na terceira viagem de Cristóvão Colombo à América que uma pequena leva de mulheres vindas do Velho Mundo – trinta, ao todo – desembarcaria, sendo que as espanholas foram as primeiras a atravessar o Atlântico rumo à terra recém-descoberta. Contudo, diferente da ocupação portuguesa, o autor apontou para uma pequena proporção no número de mulheres com relação à presença masculina no espaço de presença espanhola³³⁵. O processo de mestiçagem seguiria, desse modo, contornos diferentes dos identificados por Gilberto Freyre, com a participação maior da mulher branca no caso citado.

Destaque, ainda, para as melhores condições que as mulheres espanholas possuíram na América, segundo Boxer, quando comparadas com as condições de intensa regulação pelas quais a figura feminina portuguesa vivenciou na modernidade. Tratava-se, no entender de

³³² FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

³³³ Ibidem. p. 32;34.

³³⁴ Ibidem. p. 33.

³³⁵ BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 43-44.

Boxer, de uma atitude que revelava a “reclusão ciumenta” que os portugueses praticavam para com a figura feminina, mesmo longe do reino, nas possessões ultramarinas³³⁶.

Havia, também, uma condição intrínseca do cotidiano desses indivíduos para com o caráter exploratório da colonização portuguesa, segundo Mary del Priore: a “empreitada colonial” marcaria decisivamente a vida de cada mulher, seja como dona ou mesmo como escrava³³⁷.

Sem desconsiderar essa afirmação, vale lembrar, ainda, que o próprio aspecto da miscigenação que marcou o processo colonizador citado implicou decisivamente nas relações sociais que as mulheres construíram na América portuguesa. Conforme assinalou Leila Algranti, as mulheres nesse espaço foram separadas em categorias: “brancas e negras, livres ou escravas”³³⁸ que, logicamente, também marcaram o modo como a sociedade se direcionou para com elas.

Identificar suas histórias ou resgatar indícios de suas vivências no período colonial é perceber uma complementaridade entre a presença destas com a colonização portuguesa, seja economicamente ou mesmo no campo religioso em que a “reclusão ciumenta”, identificada por Boxer e que nos é válida, assumiu fortes traços na normatização feminina.

Embora o primeiro convento na América portuguesa tenha se estabelecido tardiamente, no ano de 1678 e na cidade de Salvador, não significa concluir que essa reclusão não tenha sido vivenciada pelas mulheres que estiveram longe do claustro. Relativizando o modelo de família patriarcal apresentando por Gilberto Freyre sem, contudo, considerá-lo equivocado, Ronaldo Vainfas entendeu esse modelo como um eixo fundamental, sem ser exclusivo, para o desenvolvimento das relações familiares na Colônia³³⁹. Tornou-se uma das principais bandeiras dos moralistas portugueses durante a época moderna.

Diante disso, o autor afirmou que a mulher a partir do século XVI, ao menos nos territórios de domínio português, esteve intimamente relacionada a um discurso moralista interessado em reafirmar os valores da família patriarcal, da obediência feminina ao homem, ainda mais se fosse seu cônjuge³⁴⁰. Silenciando a tradição trovadoresca, o canto de amor à

³³⁶ BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977. p. 67.

³³⁷ PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 22.

³³⁸ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: EdUNB, 1993. p. 54.

³³⁹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 152-153.

³⁴⁰ *Ibidem*. p. 155.

mulher, a homenagem à figura feminina, a tradição moralista que se difundiu a partir desse período se tornou um importante elemento normalizador do comportamento feminino.

Interessada no “longo processo de domesticação da mulher”³⁴¹ no decorrer do período colonial, Mary del Priore nos fornece um importante quadro que complementa a tradição moralista apontada por Ronaldo Vainfas. Dois discursos prevaleceriam como alicerces dessa tradição: primeiramente, um discurso importado de Portugal e que buscava regular o comportamento feminino, impregnando consideravelmente as ações dos indivíduos na Colônia; em segundo lugar, um discurso normativo da medicina de época, atrelado a um tom religioso, que reafirmava a condição única de procriação que a mulher deveria assumir³⁴². Retomando Thomas Laqueur, é de se considerar, para esse segundo elemento citado por Mary del Priore, que o próprio modelo do “sexo único”, ou seja, tanto homens quanto mulheres serem originários de um mesmo corpo, consolidou diversos posicionamentos de cunho patriarcal a partir do momento em que o corpo da mulher era encarado como inversão do corpo masculino, sendo, portanto, inferior³⁴³.

Em sua *Imagem da vida cristã*³⁴⁴, frei Heitor Pinto nos fornece novos elementos que corroboram com as assertivas aqui levantadas, em que o papel feminino estava relacionado diretamente à sua participação na vida matrimonial, na condição de “submissão social”, conforme as palavras do clérigo, ao homem. Embora considere que não se tratava de uma condição de escravidão, é perceptível uma visão em que o domínio do homem prevalecia:

verdade é que, ainda que a mulher quanto ao matrimónio seja igual ao marido, contudo, no que toca à disposição e governação da casa e fazenda, o marido é a cabeça da mulher, como o diz S. Paulo na *Primeira aos Coríntios*. [...] A mulher não há-de dominar sobre marido: por isso não foi formada da cabeça de Adão: nem deve ser desprezada dele como escrava: por isso não foi formada dos pés: mas há-de ser companheira do marido: por isso foi formada da costa, que está no meio do corpo [...]³⁴⁵

Não havia uma dominação completa, mas as garantias para que o papel do homem na sociedade, como provedor da família e como àquele em que a mulher devia respeito e

³⁴¹ PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³⁴² Ibidem. p. 23-24

³⁴³ LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 19.

³⁴⁴ PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã (1563-1572)*. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1958.

³⁴⁵ Ibidem. p. 38.

lealdade, existiam e eram corroboradas pelas próprias escrituras bíblicas. Estas, por sinal, dominaram boa parte da tradição patriarcal e *misógina* do período, seja para regular comportamentos ou mesmo para acusar a figura feminina de relações ilícitas com o Diabo – conforme destacado nos inúmeros tratados aqui citados.

Uma explicação coerente para esse movimento pode ser identificada em Leila Algranti, ao apontar para o forte código moral vigente na época moderna e encabeçado por Igreja e Estado portugueses em que a honra feminina era encarada como bem imprescindível ao funcionamento da sociedade³⁴⁶.

Para o século XVIII, por exemplo, é possível identificar um relativo alargamento dos espaços de sociabilidade em que as mulheres circulavam. A educação feminina, como aponta Maria Beatriz Nizza da Silva, já não se restringia mais ao ambiente doméstico presente nos períodos anteriores. Havia a preocupação de que “tanto meninas nobres quanto plebeias” fossem educadas em instituições reconhecidas, principalmente os recolhimentos que se difundiram na América a partir de então³⁴⁷. Todavia, permanecia o interesse que essa educação privilegiasse a manutenção da honra entre as mulheres, e não necessariamente uma instrução destas. A diferença seria a maior introdução dos preceitos cristãos e de uma vivência religiosa mais presente do que nos espaços domésticos. Ser obediente era aspecto fundamental nesses recolhimentos como forma de fortalecer o próprio código moral vigente³⁴⁸. Mas, para os Quinhentos, as assimetrias eram ainda mais visíveis.

Mesmo no âmbito jurídico, a participação feminina até o século XVI não fugia muito aos elementos que integravam a moralidade portuguesa no período. Prevaleceu, assim, uma legislação voltada para os assuntos domésticos, incluindo, claro, o casamento, e englobando assuntos como a viuvez, o adultério, a bigamia além da política de heranças. Nesse sentido, novamente o matrimônio aparece como condição capital para a preservação da honra feminina. A conjugação de Estado e Igreja era notória nesse assunto.

As *Ordenações Afonsinas*, conforme aponta Raquel Patriarca, já apresentavam a preocupação de delimitar melhor o papel da mulher na vida conjugal, cabendo aos pais a

³⁴⁶ “O código moral da honra feminina era tão importante e dependia tanto das impressões causadas nos outros, que a mulher honrada era aquela que não causava impressão alguma, posto que não era vista”. Cf. ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: EdUNB, 1993. p. 113; 117.

³⁴⁷ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 192-193.

³⁴⁸ ALGRANTI, Leila Mezan. op.cit, nota 346. p. 198.

decisão sobre o futuro de suas filhas nos casamentos³⁴⁹. Papel que não iria muito além para os Quinhentos, segundo a autora, ao perceber nas *Ordenações Manuelinas* a ausência do direito feminino em participar diretamente da herança patrimonial, a não ser que houvesse alguma doação especial ou, em último caso, uma mercê conferida pelo rei³⁵⁰. Essas mesmas ordenações revelam o lado desigual das relações masculinas e femininas quando do adultério, já que, quando era a mulher a acusada por este delito, sua morte era encarada como algo de direito a ser praticado por seu cônjuge³⁵¹.

Essa associação entre jurisdição civil e o próprio conteúdo moralista presente na trajetória católica se justifica na tradição portuguesa pelo próprio contexto cultural europeu em que se acreditava que a mulher possuía uma natureza inferior ao homem. O entendimento de Caroline Bynum no qual o discurso *misógino* na Época Moderna influenciou de formas diferentes homens e mulheres faz sentido a partir do momento em que eles se dispuseram a pensar de forma mais consciente o papel social feminino que deveria se resumir à condição de submissão.

Aprofundando o âmbito jurídico para o período, conseguimos perceber melhor a preocupação das autoridades em reafirmar a condição diferenciada entre homens e mulheres, revelando o papel consciente destes em delimitar as funções sociais no Antigo Regime bem como de divulgar a importância de preservar a submissão feminina. Essa preservação se assentava sob a justificativa do risco de se perder a honra da mulher. Sendo assim, o masculino de forma alguma deveria incluir o feminino, já que havia o entendimento de que os gêneros não se complementavam, segundo António Hespanha, quando das discussões entre os juristas portugueses, principalmente em casos mais delicados e com soluções que, se mantida a condição de igualdade, poderia ferir os interesses dos homens:

um destes casos em que a fidelidade bradava por uma especialidade do direito era o da sucessão de bens que importassem dignidade. Pois era tão absurdo que estes viessem a recair numa mulher que, se o pai no testamento falou de "filhos", era claro que não poderia ter querido incluir as filhas na locução. Esta era a regra

³⁴⁹ PATRIARCA, Raquel. A presença das mulheres nas Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Filipinas: uma visão evolutiva. In: VILAS BOAS E ALVIM, Maria Helena; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo. *Em torno da história das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002. p. 127.

³⁵⁰ *Ibidem*. p. 35.

³⁵¹ *Ordenações do Senhor Rey D. Manoel*. livro V. título XVI. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797. p. 60.

hermenêutica adequada a cláusulas testamentárias referidas aos castelos, aos feudos ou s jurisdições [...] ou aos bens que só se transmitam a varões [...]³⁵²

A participação nos cargos oficiais ou mesmo a administração dos bens familiares era outro exemplo do interesse em vedar a participação das mulheres nos trâmites oficiais da sociedade, conforme aponta Hespanha. O estatuto delas por vezes estava ligado diretamente ao próprio estatuto das esposas. Concluiu, assim, que a desvalorização do estatuto da mulher frente à jurisdição portuguesa assumiu um caráter progressivo principalmente a partir do século XVI³⁵³.

Todavia, a própria tradição patriarcal portuguesa não deve ser encarada como universal. Datado da década de 1540, o tratado do advogado português João de Barros pode ser considerado como importante obra capaz de revelar alguns indícios de uma tradição moralista lusitana que nem sempre visava relegar às mulheres o papel de submissão, embora a defesa do casamento estivesse mantida. Este, por sua vez, era definido como uma verdadeira instituição sagrada que deveria ser seguida igualmente por homens e mulheres, a fim de combater o pecado da fornicação além de manter o bom equilíbrio social:

a vida política e perfeita consiste em um de dois estados. Casar ou entrar em religião. E o que não tem uma vida destas é visto viver sem ordem. E portanto Platão se doía muito porque vivera sem se casar: que era vida estéril. [...]Sabido é que toda fornicação, posto que seja simples é pecado mortal e é proibido [...]E para cuidar este pecado introduziu deus o casamento fazendo do vicio Santa virtude [...]³⁵⁴

Uma obra que revela, todavia, uma série de atitudes contraditórias entre os homens para com o papel da mulher na sociedade. Exemplo disso são os pré-requisitos elencados pelo próprio autor para que um casamento fosse considerado digno de sucesso: a virgindade da mulher “porque [ela] sempre se lembra do primeiro amor e o ama mais” e a condição de riqueza da própria “que sem os bens da fortuna não acontece a bem aventurança”³⁵⁵. Contradições não apenas existente no tratado de João de Barros, mas presente em uma longa tradição masculina portuguesa frente à necessidade de se pensar o papel da mulher na

³⁵² HESPANHA, António Manuel. O estatuto jurídico da mulher na época da expansão. In: CONGRESSO INTERNACIONAL. *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995. p. 54-55.

³⁵³ HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-brasileiro no Antigo Régime*. Florianópolis: Fundação Boiuteux, 2005. p. 64-65.

³⁵⁴ A versão que nos utilizados é de 1624, uma reimpressão fiel ao original, segundo os próprios editores. Cf: NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*. 2ª edição conforme a de 1540. Porto: Imprensa Portuguesa, 1624. Fols XXVI e XXVII.

³⁵⁵ Ibidem. Fols LVI e LVII.

sociedade, conforme ressalva Leila Algranti, embora a necessidade de manter a honra estivesse presente³⁵⁶. Honra e virgindade eram condições vitais para que a moralidade da mulher não fosse arranhada.

Ampliando brevemente nossa ótica, não se trata de exclusividade portuguesa ao trato moralista para com a figura feminina. María Arroyo resgatou a trajetória da visionária Lucrécia de León a fim de perceber como a conduta da mulher no Renascimento transitou em pouquíssimos espaços de sociabilidade: “suas emoções, seus temores, suas transformações e aspirações”, enfim, aspectos da vida desses indivíduos que por vezes eram silenciados ou encontravam na religiosidade o ambiente propício para não se tornarem invisíveis³⁵⁷. Nesse sentido, essas mesmas mulheres inseridas em um intrincado quadro de regulação de comportamentos, revelaram durante a modernidade uma diversificação de espaços de relativa autonomia frente a essa normalização vigente.

A mulher que vivia na Lisboa quinhentista esteve longe de ostentar uma conduta próxima à almejada pelos diversos moralistas portugueses. Embora a aparência que deveria transparecer seriedade e a própria manutenção da honra aqui mencionada, por vezes o desregramento moral e religioso era recorrente, segundo Maria Caeiro, seja pela prostituição ou mesmo em atitudes que desvirtuavam o catolicismo vigente³⁵⁸.

Para a América portuguesa, a diferença entre uma moralidade feminina pretendida pelos homens e o cotidiano das mulheres já presentes no espaço quinhentista também foi considerável. Nas palavras de Mary Del Priore, tratava-se de uma verdadeira “hipocrisia deste sistema normativo”³⁵⁹, que construía toda uma imagem de perfeição moral com a qual as mulheres deveriam seguir rigidamente, mas que dificilmente encontrava eco na população comum diante das próprias condições de vida que a figura feminina vivenciava. As dificuldades do cotidiano impunham novas formas de encarar a realidade, tendo no campo do sobrenatural uma possibilidade a mais de minimizar uma conjuntura adversa.

Sendo a mulher mais denunciada durante a Primeira Visitação, a cristã-nova Ana Rodrigues, então mulher de Heitor Antunes – importante figura no recôncavo baiano – pode

³⁵⁶ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: EdUNB, 1993. p. 120.

³⁵⁷ ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História: risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011. p. 190.

³⁵⁸ CAEIRO, Maria Margarida. Estereótipos femininos quinhentistas: o testemunho de António Ribeiro Chiado. In: CONGRESSO INTERNACIONAL. *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995. p. 138.

³⁵⁹ PRIORE, Mary Del. *A mulher na História do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 1994. p. 20.

ser considerada como exemplo notável da fragilidade que o catolicismo possuiu para os judeus recém-convertidos. Fragilidade também na tentativa de regular as consciências da população, em especial, as mulheres. Resgatando a trajetória da cristã-nova bem como do clã Antunes, na qual era matriarca ao longo do século XVI, Ângelo Assis, conforme destacado no capítulo anterior, articulou a presença do Santo Ofício no papel de normatizador com a autonomia e importância alcançada pela figura feminina na manutenção das tradições judaicas na América portuguesa desse período³⁶⁰.

Ao nível da sexualidade, a problemática feminina também foi notória desde os quinhentos. A chegada de Heitor Furtado de Mendonça deflagraria, assim, uma série de relatos que escancaram as vivências afetivas e sexuais que algumas mulheres na Bahia e Pernambuco possuíram e que foram analisadas por Lígia Bellini. Destaque dado pela autora à trajetória de Paula de Siqueira, então mulher do Contador da Fazenda D'El Rei, “ousada e curiosa” a ponto de se relacionar sexualmente com Felipa de Souza além de se valer de determinados rituais *mágico-religiosos* a fim de ter boa vida com seu marido. Desvios sexuais e religiosos se combinaram como forma de relativizar uma vida conjugal turbulenta vivenciada pela acusada³⁶¹.

Para o campo da *magia religiosa*, a presença dessa autonomia também foi notória. Mesmo com a vigilância ferrenha de uma Igreja pós-tridentina, com a ação de diversos moralistas porta-vozes da família patriarcal, Mary del Priore percebeu para o período colonial um complexo painel que combinou vários ritos católicos com um número variado de simbologias religiosas entre as vivências das mulheres³⁶². Painel que começaria a se concretizar no século XVI, tendo na documentação resultante da Primeira Visitação um espaço privilegiado para identificarmos a importante participação feminina na religiosidade colonial.

³⁶⁰ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *Macabeias da Colônia: criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.

³⁶¹ BELLINI, Lígia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. p. 22-23.

³⁶² PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 95.

3.2.1 As mulheres e a magia religiosa na Primeira Visitação do Santo Ofício

Como já fora constatado, enquanto a Visitação permaneceu na Bahia, dezenove mulheres se dispuseram a comparecer diante de Heitor Furtado de Mendonça a fim de denunciar rituais mágico-religiosos delimitados no crime de *feitiçaria*. Os homens, por sua vez, compareceram em menor número, nove ao todo. Em relação à visitação em Pernambuco, também afirmamos que o número de acusações chegou a oito, sendo cinco promovidas por mulheres e três por homens. Com os dados em mãos, se fez necessário a construção de algumas tabelas com o intuito de traçar um breve perfil social dessas mulheres de modo a complementar a discussão iniciada nesse item:

As informações em torno da faixa etária dessas mulheres denunciantes foram passíveis de identificação:

Tabela 6 - Idade das mulheres denunciantes do delito de *feitiçaria* na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595)

Faixa etária das mulheres denunciantes	
20-30 anos	6
31-40 anos	9
41-50 anos	7
51-60 anos	1
Sem Informação	1
Total	24

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

O estado civil dessas denunciantes também foi outra importante informação que conseguimos coletar por meio dos relatos:

Tabela 7 - Estado civil das mulheres denunciantes do delito de *feitiçaria* na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595)

Estado civil das denunciantes	
Casadas	19
Solteiras	2
Viúvas	3
Total	24

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Com uma média de idade próxima aos 38 anos, as mulheres que se apresentaram à visitação não são revelam certa maturidade – exceto em Catarina Quaresma e Maria da Costa, ambas com 24 anos – como uma vida um tanto sólida a partir da informa o de que a maioria, dezenove ao todo, encontrava-se casadas. Essa rela o pode se justificar diante da maioria dessas mulheres serem naturais de Portugal, e que possivelmente estavam impregnadas por uma forte tradi o moral em que o matrim nio era uma das bases de sustenta o:

Tabela 8 - Naturalidade das mulheres denunciantes do delito de *feitiçaria* na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595)

Naturalidade das mulheres denunciantes	
Portugal	16
América portuguesa	3
Outros domínios ultramarinos portugueses	2
Demais regiões	2
Sem informa�o	1
Total	24

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Cole o Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Aliando os dados acima ao contexto normativo que pautou as vivências femininas na modernidade portuguesa, em especial, o século XVI em que nos situamos, é de se lembrar que toda uma legislação civil e canônica fora delimitada em Portugal e, claro, para os seus domínios ultramarinos, tendo em vista uma posição estritamente masculina que, por sua vez, concedeu às mulheres uma notável condição de submissão. E, segundo Leila Algranti, não apenas esse discurso moralista pesava contra a figura feminina nesses espaços, já que no próprio interior familiar, as mínimas condições jurídicas que a mulher possuía por vezes eram inexistentes³⁶³.

Acreditamos, assim, que essas mulheres vindas do Reino, desembarcaram na América minimamente influenciadas por uma moralidade portuguesa – e católica –, e que também se difundiria na América a partir do momento em que esse *status* de “casadas” também é presente e, por que não, almejado, entre as nativas, demonstrando um relativo sucesso desse código não apenas entre as portuguesas. Difícil, todavia, precisar se esses matrimônios foram contraídos ainda em Portugal ou mesmo no espaço colonial de modo a consolidar a política de miscigenação encabeçada pelos poderes régio e religioso. De qualquer forma, prevalece um notório peso que o discurso civil e católico em prol do casamento assumiu nesse período como forma de justificar a manutenção da honra entre as mulheres e de inserção social destas.

Para as mulheres alvo de nosso estudo, a busca por formas de intervir no sobrenatural aponta, portanto, para uma nítida problemática em que estavam envolvidas; uma condição ambígua: o casamento conferia segurança de modo que não se tornassem desonradas, mas, era o elemento principal para a manutenção de um código moral delimitado pelos homens.

Outro aspecto que também nos chamou a atenção diante do interesse em dar continuidade à sociologia das denunciadas diz respeito à categoria de “casta” – categoria também utilizada por Francisco Bethencourt³⁶⁴ para concretizar o mesmo objetivo que aqui pretendemos – ou seja, se eram cristãs-velhas ou cristãs-novas³⁶⁵. O objetivo dessa construção remete à possibilidade de pensar até que ponto a condição de “cristãs-velhas” – de uma

³⁶³ ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: EdUNB, 1993. p. 54-55.

³⁶⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 364-369.

³⁶⁵ Optamos por não promover o mesmo objetivo para com as mulheres denunciadas diante da imprecisão das informações, já que, como assinalado, não houve qualquer confissão direta do delito de *feitiçaria*, tornou-se inviável, em alguns casos, saber até mesmo a origem das acusadas. Todavia, em alguns relatos isso foi possível, como o de Antónia Fernandes e Maria Gonçalves. Desse modo, acreditamos que citar a “casta” dessas mulheres no próprio texto é mais interessante, já que podemos incluir ao mesmo tempo a discussão a respeito dessa categoria.

possível vivência maior com o catolicismo e de influências da tradição portuguesa de interferência no sobrenatural – seria decisiva para o interesse feminino em contar com indivíduos que intervinham no sobrenatural mediante o uso de práticas *mágico-religiosas*. Através desses rituais, o ato de burlar o discurso moralista da época, sem, contudo, minar com o matrimônio, ou mesmo buscar reconhecimento entre pares, foi condição inédita na América quinhentista?

Tabela 9 - “Casta” das mulheres denunciadas do delito da *feiticeira* na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595)

Casta	
Cristãs-velhas	22
Cristãs-novas	1
Sem Informação	1
Total	24

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1595*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Ressaltamos que, para as mulheres que eram reconhecidas por essa intermediação, as informações a respeito dessa condição também são esparsas. O que não inviabilizará, contudo, nossa análise, já que, como veremos ao longo deste trabalho, os relatos denunciados são outra importante ferramenta para pensarmos como se desenvolveram as relações entre Portugal e América quando do campo da religiosidade.

Voltando aos dados levantados, essa presença maciça de mulheres casadas e cristãs-velhas no campo do sobrenatural permitiu, assim, que algumas alcançassem relativa autonomia em decisões que colocavam em xeque uma dominação total masculina. Essa delimitação de sociabilidades será ainda mais nítida no subitem seguinte, quando da análise a respeito de algumas trajetórias dessas mulheres *feiticeiras*.

Partimos, portanto, do entendimento proposto por Clifford Geertz com relação aos símbolos sagrados, destacando a importância da religião – e das manifestações religiosas – no

ajuste coerente das ações humanas a uma determinada ordem cósmica, visão de mundo então existente, e vice-versa³⁶⁶.

A *magia religiosa* na América portuguesa quinhentista, ao se combinar com a simbologia utilizada pelo catolicismo, é, por sua vez, aqui entendida como instrumento capaz de relacionar as ações humanas com a existência de um sistema simbólico compartilhado coletivamente. Dessa forma, não se trata apenas de questionar os motivos das pessoas acreditarem na *magia*, julgando a realidade ou não desses rituais, mas de entendermos que o sentido simbólico estava intimamente vinculado às próprias ações sociais no mundo moderno, no espaço em que nos situamos. Sentido que, por sua vez, oscilou em um campo de contradições a partir da chegada das autoridades inquisitoriais, no qual a necessidade de discutirmos o alcance do medo para com essa chegada e a possível *misoginia* por trás das denúncias dessas mulheres é essencial.

Retomando os dados a respeito da naturalidade dessas mulheres, citado no subitem anterior, e combinando com a “casta” na qual diziam pertencer diante das autoridades, não apenas possíveis persistências para com o código moral lusitano – pautado no casamento como instituição a ser seguida pela figura feminina – podem ser indicadas nesse levantamento. Acreditamos na possibilidade da própria atmosfera religiosa – não necessariamente de cunho católico – que integrou a sociedade portuguesa nos Quinhentos, distante da ortodoxia pretendida pelo clero pós-tridentino, tenha papel decisivo para que a figura feminina também tenha se interessado de modo notável para com a possibilidade de ter acesso ao sobrenatural mediante a intervenção de outrem, e que não residia no espaço das igrejas. Essa afirmação ficará mais nítida ao trazermos à tona os indivíduos que se relacionaram com a Primeira Visitação e, claro, de forma direta ou indireta para com as práticas *mágico-religiosas*.

Retomando os números, 25 mulheres foram citadas nos relatos e acusadas a partir de rituais *mágico-religiosos* ao longo da visitação na Bahia. Os homens, todavia, foram novamente em menor número, seis ao todo. Em Pernambuco, 5 mulheres foram acusadas enquanto apenas 2 homens foram delatados. Ressaltamos que a opção de não confeccionarmos uma tabela referente à idade das mulheres denunciadas diz respeito às informações fragmentadas, o que não se repete, todavia, com o estado religioso delas:

³⁶⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: Editoria LTC, 1989. p. 67.

Tabela 10 - Estado civil das mulheres denunciadas pelo delito de *feitiçaria* na Primeira Visitação do Santo Ofício na América portuguesa (1591-1595)

Estado civil	
Casadas	9
Solteiras	8
Viúvas	2
Sem Informação	10
Total	29
<hr/>	
Falecidas	2

Fonte: *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Reconstruindo parcialmente a Coimbra seiscentista por meio da documentação eclesiástica, José Pedro Paiva percebeu como as estratégias de casamento, seja para sua manutenção ou mesmo para o rompimento desse sacramento, se relacionaram diretamente com os indivíduos reconhecidos por rituais *mágico-religiosos*. A inserção dos “mágicos” foi identificada tanto no mercado nupcial, através da intermediação entre os interessados no matrimônio, como também no âmbito conjugal, diante de uma diversidade de atuações frente às relações por vezes conturbadas dos casais³⁶⁷. O dado mais curioso e que levanta problemática também para os casos aqui destacados refere-se ao perfil de denunciante e acusados levantado pelo autor, quando essa forma de *magia religiosa* era o alvo principal do relato: predominou o estado religioso de “casados”, ou melhor, de “casadas” em ambos os casos³⁶⁸.

Interessado no contexto *mágico-religioso* português ao longo da modernidade, Paiva também mapeou – a partir de fontes inquisitoriais durante os séculos XVII e XVIII – um importante perfil dos indivíduos perseguidos em Portugal pelo crime citado. Diferente da diocese de Coimbra, o que predominou nessa análise alargada foi a existência de “gente de baixa condição sócio-econômica, maioritariamente mulheres, de idade avançada e não

³⁶⁷ PAIVA, José Pedro. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. p. 180-182.

³⁶⁸ Ibidem. p. 168-169.

casados [grifo nosso]”³⁶⁹. Todavia, para o século XVI, essa presença de “não casados” é revista por Francisco Bethencourt, já que há uma percentagem considerável de “casados” inseridos no delito da *feiticeira*, seja acusando ou como acusados.

Dominar os sentimentos e vontades dos indivíduos foi um interesse recorrente no espaço português, existente também na América diante da recorrência de mulheres interessadas em intervir nos destinos de outrem. Nesse sentido, o campo amoroso foi espaço privilegiado para a recorrência de ritos *mágico-religiosos* voltados para o erotismo acentuado, muito influenciado pelo próprio contexto de expansão do individualismo durante o Renascimento, bem como da influência cultural vinda do mediterrâneo³⁷⁰.

Acerca dos dados levantados por meio dos processos inquisitoriais, sua assertiva ainda é mais nítida, revelando uma importante presença de réus do Santo Ofício acusados pelo delito da *feiticeira* ao longo dos Quinhentos, em que a condição de “casados” foi em maior número, chegando à porcentagem de 41,4%. Em contrapartida, essa mesma condição não foi possível ser identificada entre os que denunciaram, já que o autor não se preocupou com esse aspecto, o que não inviabiliza, por outro lado, a afirmação de que os indivíduos relacionados à circulação das práticas *mágico-religiosas* estavam longe de uma possível marginalidade ou isolamento, já que a própria sociedade contribuía para a sustentação da fama destes enquanto mediadores do sobrenatural. Segundo o autor, esse aspecto é importante sinal para questionarmos a noção de que a *feiticeira* implicava diretamente no isolamento social do indivíduo. Esse possível isolamento ocorreria, a seu ver, somente com a denúncia pública³⁷¹.

Não anula, também, a constatação de que o período dos Quinhentos, tanto para a América portuguesa como no caso de Portugal, houve uma forte relação ambígua entre a vida matrimonial – encarada pelas sociedades como uma forma de inserção feminina na vida social – e o uso da *magia religiosa* como mecanismo capaz de relativizar a dominação masculina por detrás desse discurso moralizante.

Partindo para um olhar mais reduzido, a documentação correspondente à Visitação inquisitorial a algumas vilas da Arquidiocese de Braga – incluindo Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde entre janeiro e maio de 1565 – e analisada por Isabel Drumond Braga é capaz de nos indicar que nem sempre prevalecia a condição religiosa de “casadas” entre as

³⁶⁹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem ‘caça às bruxas’*. 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 196.

³⁷⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiras, adivinhos, curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 98-99.

³⁷¹ *Ibidem*. p. 207.

denunciadas pelos delitos de *feitiçaria* e *bruxaria*. Dois oito casos identificados pela autora, nenhum deles enquadrado nessa condição, muito por conta das informações esparsas³⁷². Prevaleceu a condição de “viúva” entre as mulheres acusadas, o que corrobora a assertiva de que muitas das vezes a *magia religiosa* era instrumento de relativização de um dado contexto turbulento, como a viuvez.

3.3 Medo da Inquisição ou *misoginia*? A magia religiosa como instrumento de status social e a *heresia* como construção do isolamento social

Ao se apresentar à Visitação, em 22 de agosto de 1591, o cristão-velho João Ribeiro, em uma de suas denúncias, comentou que uma mulher, conhecida por “Nóbrega”, cristã-velha, lhe dissera que tinha uma filha em Lisboa no qual era acompanhada de um “familiar”. O denunciante imediatamente entendeu que esse “familiar” era um Diabo no qual a tal filha, de nome Joana, carregava consigo. Continuando, relatou que a própria teria lhe mostrado uns pinhões que seriam entregues a um homem de modo que sua esposa lhe quisesse bem³⁷³.

No dia anterior, a também cristã-velha Guiomar D’Oliveira compareceu perante o Visitador para relatar uma extensa confissão resultante de sua amizade com Antónia Fernandes, que tinha por alcunha “Nóbrega”. Guiomar era a mulher que receberia os pinhões recolhidos por Antónia. Além disso, seu relato nos forneceu outras informações a respeito da mulher que já tinha sido acusada por João Ribeiro. Segundo Guiomar, o degredo teria sido o motivo pelo qual Antónia Fernandes viera para a América há quinze anos, por conta de ter alcovitado sua filha, Joana da Nóbrega³⁷⁴.

Quanto ao conteúdo da denúncia, sua primeira afirmação foi a de que a denunciada falava com os diabos e possuía todo o domínio sobre essas potências, até mesmo para mandar matar um homem. Para tal, ofertara seu próprio sangue retirado de um dos seus dedos, sendo que, em troca, Antónia Fernandes aprendia as mais diversas “coisas de feitiçaria”. Disse também à Guiomar que essas criaturas se comunicavam com ela “em forma de homem

³⁷² BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. A visita da inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565. *Revista de la Inquisición*, 3, 1994, Editorial Complutense, p. 29-67. p. 65-67.

³⁷³ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 423.

³⁷⁴ *Ibidem*. p. 76.

acompanhado de muitos cavaleiros”, dizendo, igualmente, que todos os rituais praticados teriam sido ensinados em Santarém por uma mulher de nome Clara d’Oliveira, como uma tradição a ser ensinada³⁷⁵.

A confissão ainda destacou a ideia de hereditariedade, da transmissão de possíveis poderes. Joana da Nóbrega, a filha da dita “feiticeira” teria um “familiar” de nome Baul, guardado em um anel que carregara consigo até mesmo quando “dormia com os estrangeiros”. Sua mãe, segundo Guiomar, também possuía um “familiar” chamado Antonim, no qual era “seu particular servidor e fazia tudo o que ela mandava e que Lúcifer a dera por seu guarda”³⁷⁶.

Aproveitando-se do mau casamento de Guiomar, a acusada ainda teria lhe oferecido “feitiços” capazes de fazer com que “fosse bem casada com seu marido”. Esses consistiam no uso de pinhões – ou avelãs – que deveriam ser retirado seus miolos e, no lugar, colocados as unhas dos pés da denunciante bem como dos seus cabelos para, em seguida, engoli-los³⁷⁷. Após ter “lançados por baixo”, Antónia torrou os pinhões até virarem pós que, posteriormente, foram colocados em uma sopa servida a João de Aguiar para torná-lo mais complacente com as dívidas de alugueis que Guiomar e seu marido, Francisco Fernandes, tinham com ele. Se, inicialmente, a proposta de “Nóbrega” era para tornar melhor o casamento de sua amiga, a própria Guiomar utiliza o ritual para outra finalidade, ressignificando o próprio uso pretendido pela dita “feiticeira”. Mas o quadro simbólico utilizado por Antónia Fernandes foi além desse relato, tornando-se mais amplo do que o pertencente às mulheres citadas até o momento.

Para o objetivo de tornar amigável o esposo, novos rituais foram ensinados à denunciante para que fossem colocados em prática. Em uma de suas conversas com Antónia, foi lhe ensinado que, ao se utilizar de pós torrados (que, segundo a tal “feiticeira”, eram de ossos de pessoas já mortas) e os servindo na bebida de seu marido, ele a trataria bem e seu casamento não enfrentaria mais qualquer crise. Na mesma bebida a ser servida poderia ser

³⁷⁵ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Confissões da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 79.

³⁷⁶ *Ibidem.* p. 80.

³⁷⁷ *Ibidem.* p. 77.

utilizado em vez dos pós, o sêmen do próprio marido, no qual se pretendia “tomar afeição”. Detalhe para que o sêmen fosse retirado após a relação sexual³⁷⁸.

Com finalidade de conquista amorosa, ou até mesmo de tornar determinada pessoa obediente à outra, Antónia Fernandes ensinou também que o uso dos óleos sagrados, principalmente o utilizado no batismo, era ideal, já que as pessoas “com isso ficavam tais que não se podiam nunca mais apartar de sua conversação”³⁷⁹. No entanto, Guiomar dissera ao Visitador que se recusara a praticar tal ato visto que era necessário pegar os ditos óleos da sacristia da Igreja da Sé³⁸⁰

A condição de hereditariedade, levantada nessa extensa confissão, demonstra que as crenças presentes na Colônia quinhentista se conectavam com uma forte circulação de saberes na modernidade. A respeito desse caráter que os ritos *mágico-religiosos* assumem nesse relato, vale lembrar que isso não é novidade para a América portuguesa, o que por outro lado nos leva a perceber como que a modernidade compartilhou diversos símbolos religiosos que minaram noções delimitadas de tempo e espaço. Exemplo que nos é contado por José Pedro Paiva:

era-se bruxa porque se nascia assim, porque a avó e mãe já o haviam sido, no dizer de uma testemunha, uma mulher encontrada de noite em “figura de bruxa” pediu que a não delatasse porque a sua condição era “fado”. Ao acusar uma “bruxa”, certa testemunha afirma: “tudo lhe vem ja por casa porque sua avo e may tiveram ja a mesma fama de bruxas e feiticeiras”.³⁸¹

Percebemos, assim, uma relação intrínseca com o que diversos teólogos, escritores, enfim, demonólogos em grande maioria, insistentemente divulgaram a respeito das ameaças que o campo da *magia religiosa* – entendida por *feiticeira* ou *bruxaria* – poderia constituir diante da capacidade de transmissão hereditária de poderes e ensinamentos, principalmente entre as mulheres. É ainda um exemplo notório de aproximação entre uma região de dominação portuguesa com a própria Metrópole no campo da religiosidade, revelando uma intensa e complexa comunhão de crenças e práticas presentes durante o mais de três séculos de colonização.

³⁷⁸ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 78.

³⁷⁹ *Ibidem*. p. 79.

³⁸⁰ *Idem*.

³⁸¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 13.

Quanto às possíveis comunicações com os diabos, os elementos clássicos da *feiticeira* ou *bruxaria* na modernidade são presentes. A oferta de sangue, a presença de um “familiar” que, segundo Ronaldo Vainfas, era uma espécie de diabrete doméstico enviado pelo “diabo para servir às feiticeiras, segundo larga tradição medieval”³⁸², foram os elementos principais de suas relações. O próprio Lúcifer, considerado o verdadeiro príncipe desse mundo, como visto em Jean Delumeau, teria aparecido para Antónia a fim de entregar-lhe um diabrete, o “Antonim”. Para sua filha, também um diabrete, ou “familiar”, a acompanhava, nomeado de “Baul”. Elementos que também foram sistematizados na obra de José Pedro Paiva em quatro momentos: atividade noturna, cerimônia individual, comunicações verbais e a concretização de uma aliança por meio da oferta corporal (sangue, por exemplo)³⁸³.

Também afirmando que a afeição pelas secreções do corpo esteve intimamente ligada às práticas curativas em Portugal³⁸⁴, é ainda verídico que a atitude Moderna perante o corpo também se manifestou na *magia amorosa*, combinando-se por vezes com os símbolos do catolicismo. Em Antónia Fernandes, a interação é nítida entre o uso do sêmen ou ossos torrados para que se tivesse um bom casamento. Assim, atendo-se à trajetória e obras de François Rabelais, Mikhail Bakhtin nos chamou a atenção para as relações que a “cultura popular” assumiu para com o corpo e sua explicação no mundo, sendo bem diferente da posição naturalista e clássica da época. Pouco importava as descrições e/ou representações corporais que privilegiavam a superfície. Interessava, sobretudo, os excrementos, as secreções, enfim, o que compunha internamente o corpo e que o próprio eliminava através dos orifícios³⁸⁵. Se não houve a comicidade – encontrada por Bakhtin em Rabelais – nos relatos que acusaram Antónia Fernandes, prevaleceu, contudo, essa intrínseca relação entre o corpo entendido a partir do grotesco e de sua importância nos rituais *mágico-religiosos*.

Por fim, mesmo com a diversidade ritualística apresentada pelos denunciadores e a certeza de que as supostas práticas da mulher conhecida por “Nóbrega” poderiam se enquadrar no delito da *feiticeira*, sua trajetória pouco é conhecida para além desses relatos, já que não se encontrava mais na América quando do que fora denunciado. Sua fama, contudo,

³⁸² VAINFAS, Ronaldo (org). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 138.

³⁸³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 153.

³⁸⁴ José Pedro Paiva menciona o caso do curandeiro António Fernandes, no qual se utilizava da própria saliva para curar feridas na diocese de Coimbra. Cf: *Ibidem*. p. 110.

³⁸⁵ BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: EdUnb, 1996. p. 277-278.

era relativamente sólida: “[...] João Ribeiro de Paripe, e Manoel Rodrigues Ribeiro mercador, e Maria Pinheira mulher de Simão Nunes Dultra e Gonçalo Dias cônego e Francisca Pinheira padeira todos moradores nesta cidade com os quais ela tinha amizade e conversação”³⁸⁶. Talvez a diversidade mencionada tenha se tornado o mecanismo mais bem sedimentado para que tenha alcançado a “fama pública” em Salvador.

Conhecida em Olinda e Salvador, uma mulher de alcunha “Borges”, cristã-velha, foi denunciada durante a visitação na Bahia. Embora seja um relato curto, se tornou essencial para irmos além desta denúncia. Justifica-se pelo fato de, juntamente com Anna Jacome, sua trajetória estar em um dado momento relacionada diretamente com a devassa sofrida pelo cristão-novo João Nunes durante seu processo promovido pelo Visitador em 1592.

A partir da trajetória de “Borges”, suas possíveis práticas emergiram ainda em 1591, com a denunciante Catharina Vasquez, cristã-velha vinda de Valladolid. O fato de sua denúncia também ter sido contra João Nunes pode revelar um indício de que havia um possível círculo de conhecidos no qual a dita “feiticeira” pudesse ser referência no uso de magia religiosa. Sua narrativa reafirmaria a fama pública da portuguesa “Borges” em se comunicar com os diabos:

[...] e que haverá um ano pouco mais ou menos que em Pernambuco um carpinteiro que ora é morador em Camaragibe deu a dita Borges dinheiro e outra coisas por o deslegar e que ela o levou a meia noite a ponte da vila de Olinda e o atou de pés e mãos e o picou com uma agulha nas pernas para lhe tirar sangue para dar aos diabos e chamava por eles.³⁸⁷

Ao denunciar “Borges”, durante o processo de João Nunes, o clérigo Simão de Proença elencou uma série de capacidades que essa mulher possuía mediante a participação também dos diabos. A diferença, portanto, para com a denúncia de Catharina, residiu nessa diversificação dos rituais vinculada, contudo, à invocação dessas criaturas:

[...] indo com uma pessoa a qualquer parte perigosa, ela sabia fazer cousas com que não seriam sentidos, nem lhes aconteceria mal nenhum. E que faria adormecer quem quisesse. E que, perante uma pessoa, faria que entrasse outra em sua casa e lhe tivesse com a mulher sendo presente, sem o sentir nem ver. (...) E que faria vir os negros fugidos donde quer que estivessem para seus senhores. E que faria a quem

³⁸⁶ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 81.

³⁸⁷ *Ibidem.* p. 79.

quisesse querer bem e perder-se por amor por quem ela quisesse, ainda que estivessem em ódio.³⁸⁸

Quanto à Anna Jacome sua relação direta com o mercador a partir da *magia religiosa* emergiu a partir da denúncia de António Rodrigues Padreiro, que afirmou a recorrência com que João Nunes procurava a cristã-velha, aliando seus interesses para o bom funcionamento de seus negócios com uma importante mulher que se comunicava com os diabos e que adivinhava com a ajuda deles. O próprio denunciante, que também confessara interesse em algumas “cartas de tocar”, soubera da própria Anna Jácome que outros clientes haviam a procurado diante do interesse em contar o mesmo ritual, assim como fizera João Nunes em Olinda³⁸⁹.

Sendo assim, acreditamos que a construção da crença na capacidade dessas mulheres – Antónia Fernandes, a dita “Borges” e Anna Jacome – em intervir no sobrenatural perpassava, portanto, na eficácia existente nos rituais que se utilizavam da participação dos diabos. Além do mais, outro aspecto merece relevo, ou seja, o fato dessas mulheres, incluindo “Borges” e Antónia, serem portuguesas, fortalecendo a noção de que as relações luso-brasileiras no campo da religiosidade, da *magia religiosa* no século XVI, foram acentuadas e se desenvolveram paralelamente, de acordo com o que Laura de Mello e Souza também percebeu³⁹⁰.

Importa mencionar, também, outra relação – talvez a mais notória – que as une, referente à complexidade existente no que talvez praticassem, em que não apenas uma única especialidade ritualística foi relatada. Conforme citamos, o referencial simbólico a que tais mulheres denunciadas, ou talvez, de quem denunciou, se relacionavam, era extremamente amplo e se resignificava conforme os objetivos a serem alcançados.

Relações que destacaram a participação direta de Anna Jacome e a “Borges” com o uso de rituais “diabólicos”, no qual João Nunes Correia se utilizou antes de sua prisão. Indivíduo que, vale lembrar, se tornaria famoso durante a Primeira Visitação, já que,

³⁸⁸ “Denúnciação do padre Simão de Proença”, em 10/02/1592. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 885. *Apud* ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *João Nunes: um rabi escatológico na nova lusitânia*. Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista. São Paulo: Alameda, 2011. p. 70.

³⁸⁹ “Denúnciação de Afonso Rodrigues Padreiro”, em 07/11/1592. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo 885. ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *João Nunes: um rabi escatológico na nova lusitânia*. Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista. São Paulo: Alameda, 2011. p. 172-173.

³⁹⁰ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 17.

conforme Ângelo Assis, fora denunciado tanto na Visitação à Bahia como em Pernambuco; um caso raro para esse período. A abrangência das denúncias a respeito do cristão-novo revelou, no entender do autor, a importância que João Nunes tivera tanto na manutenção de uma ordem econômica vigente bem como na estrutura política e social do período. É nesse sentido que o próprio autor considerou sua pena relativamente branda quando enviado a Portugal para dar continuidade ao seu processo. Poderia se tratar de um reflexo das preocupações de se sentenciar um indivíduo considerado importante na manutenção das relações luso-brasileiras naquele período³⁹¹.

Encontrar, portanto, uma proximidade nas vivências de duas mulheres acusadas de *feiticeira* com uma figura que possuía considerável peso nas decisões econômicas e políticas no Nordeste açucareiro é, a nosso ver, concordar com a posição de José Pedro Paiva. Primeiramente que, falar em irracionalidade de alguns setores da sociedade é uma posição equivocada, sendo reflexo de posicionamentos contemporâneos para um sistema de crenças completamente distinto no século XVI³⁹². Dessa forma, encarando a *magia* como um “sistema” compartilhado e amplamente ressignificado pelos indivíduos, também é equivocado pensar, no seu entender, que a crença nesse delito era acompanhada de uma segregação social, já que o interesse nos rituais desses indivíduos era presente e, em alguns casos, levou de fato à consolidação de algumas relações sociais, como vimos acima e que é paralelo ao caso português.

A aproximação de homens e, em sua maioria, mulheres, com a religiosidade multifacetada pôde, assim, ser mais bem identificada ainda no exemplo da trajetória que Antónia Fernandes (Nóbrega), Anna Jacome e “Borges” adquiriram ao se utilizarem do campo da religiosidade, em especial, da *magia religiosa* como instrumento de reconhecimento social. Tanto a utilizaram enquanto instrumento como até mesmo foi possível identificar uma ampliação nas suas relações sociais baseada na fama de mediadoras entre os mundos natural e sobrenatural. Mas, a diversificação de rituais *mágico-religiosos* foi o principal alvo das denúncias ao longo da Primeira Visitação?

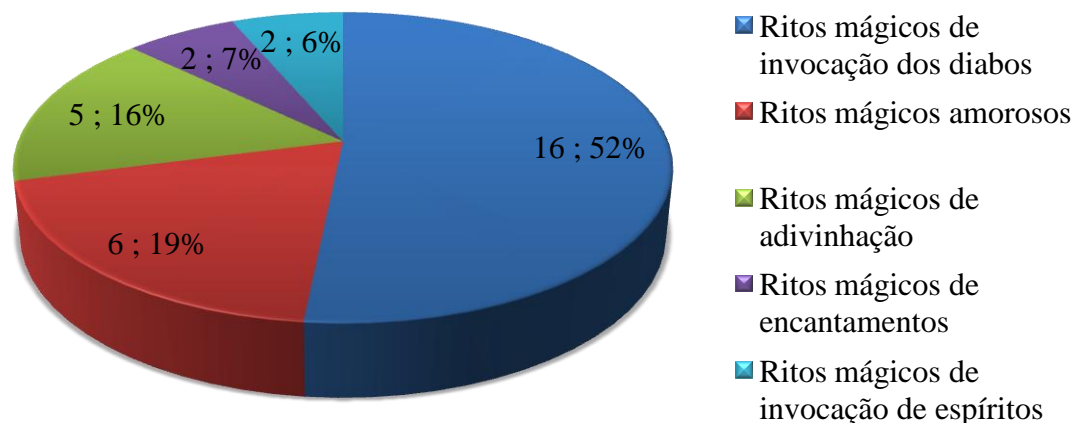
Nosso interesse partiu, assim, para a construção de três gráficos: o primeiro, voltado para o mapeamento desses rituais entre a figura feminina bem como o classificação dessas práticas; o segundo, com o mesmo objetivo, voltados, contudo, para os homens; o terceiro,

³⁹¹ ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. *João Nunes: um rabi escatológico na nova lusitânia*. Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista. São Paulo: Alameda, 2011.

³⁹² PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 136.

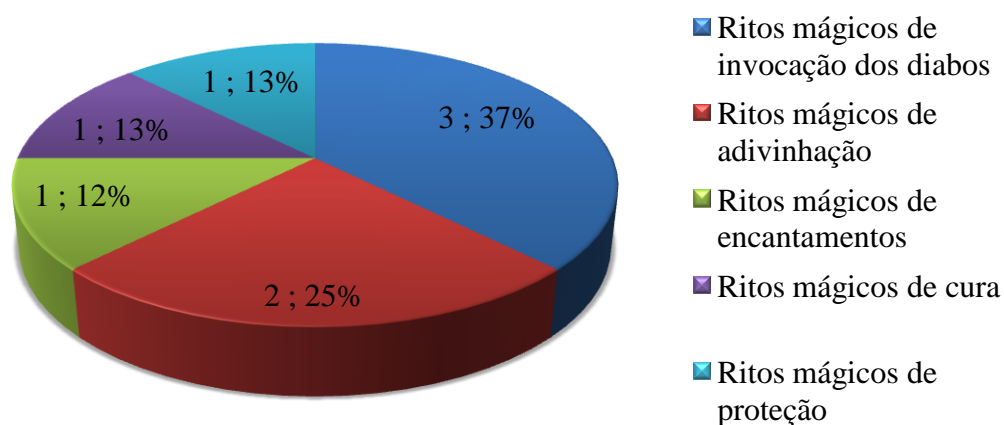
enfim, visou traçar um painel geral da participação masculina e feminina em torno das práticas *mágico-religiosas*:

Gráfico 1 - Porcentagem das práticas *mágico-religiosas* denunciadas à Primeira Visitação do Santo Ofício e praticados por mulheres.



Fonte: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

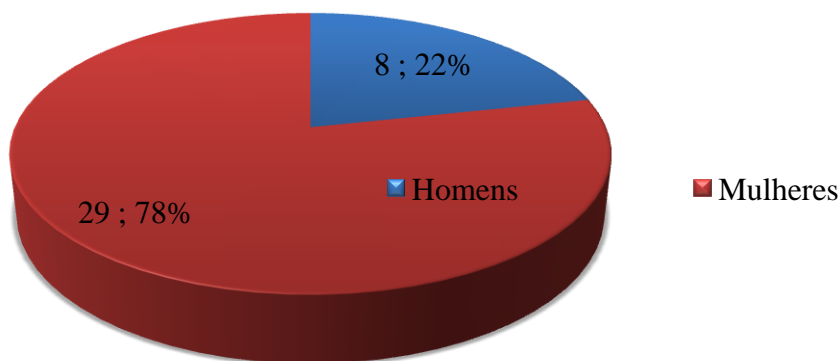
Gráfico 2 - Porcentagem das práticas *mágico-religiosas* denunciadas à Primeira Visitação do Santo Ofício e praticados por homens.



Fonte: *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Ofício. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Confeccionamos, também, um quadro geral de acesso de homens e mulheres às práticas mágico-religiosas por meio da intervenção ativa destes indivíduos:

Gráfico 3 - Porcentagem da participação ativa de homens e mulheres nas práticas *mágico-religiosas* a partir da Primeira Visitação do Santo Ofício.



Fonte: *Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929; *Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Quanto às construções dos gráficos, a primeira ressalva que merece menção diz respeito ao uso do termo “rito mágico”, baseado, conforme discutido em nosso primeiro capítulo, nas definições propostas por Marcel Mauss, ou seja, são “fatos de tradição”, que assumem um caráter de repetição, eficácia e reconhecimento entre determinado grupo ou sociedade. Desse modo, optamos pelo uso do termo em questão por integrar as categorias acima e que, a nosso ver, sintetizam o modo como a religiosidade, por meio da intervenção direta no sobrenatural, se desenvolveu entre as mulheres na América quinhentista denunciadas na Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil.

Dessa forma, quando optamos por utilizar da expressão “*ritos mágicos* de invocação dos diabos”, dirá respeito a práticas denunciadas ao Visitador e que revelaram uma diversidade de ritos supostamente praticados por quem foi acusada, tendo na participação do Diabo o elemento central da intervenção *mágica*. Exemplo que pode ser encontrado na trajetória de Antônia Fernandes – ou “Nóbrega” – citada anteriormente, ou em Anna Jacome e, também, na mulher conhecida por “Borges”.

A menção aos “*ritos mágicos* amorosos”, como o próprio título aponta, se justifica pela recorrência de algumas mulheres interessadas em supostas práticas que envolveram o

objetivo amoroso, seja na manutenção do casamento ou mesmo na conquista de outrem. Na extensa confissão de Paula de Siqueira, também seria mencionada a cristã-velha Maria Villela – que seria admoestada pelo Visitador posteriormente – por ter lhe ensinado algumas práticas a fim de que seu marido lhe quisesse bem. O ritual consistia no uso da pedra d’ara, triturada, e que deveria ser servida ao cônjuge em qualquer bebida que tomasse. Por outro lado, revelando a multiplicidade das crenças em *feitiçaria* nesse espaço bem como a diversidade semântica desse conceito, a própria trajetória de “Nóbrega” frente à *magia religiosa* também integra rituais amorosos, embora com um caráter de invocação demoníaca, o que nos levou a inseri-la – além de outros casos, como Maria Gonçalves – também nessa segunda classificação.

A respeito da categoria “*ritos mágicos de adivinhação*”, o próprio título também adianta nosso objetivo. A denúncia de Maria de Escobar – promovida durante a Visitação em Pernambuco – integra a categoria que construímos a partir do momento em que apontou para Domingas Brandão a responsabilidade de praticar determinado ritual com uma vassoura a fim de concretizar diversas adivinhações:

desejando ela denunciante de casar com um homem por lhe parecer ser seu marido morto na Índia e haver muitos anos que não tem dele novas, fora a casa da dita Domingas Brandão e lhe rogou que lhe fizesse alguma coisa para saber se havia de casar com o dito homem, então a dita Domingas Brandão [...] tomou uma vassoura de mato e a vestiu com uma saia e saindo e lhe pos uma toalha como mulher e assim enfeitada a encostou à parede, e em voz alta, estando no meio da casa em pé começou a falar chamando por Barrabás e nomeando outros nomes e coisas [...]³⁹³

Diferente dos “*ritos mágicos de invocação dos diabos*”, as práticas de adivinhação, mesmo quando havia a participação dos diabos, seguem uma lógica diferente, já que, conforme destaca Francisco Bethencourt, a emergência de potências sobrenaturais se dá mediante conjuros iniciais – com o uso da vassoura – e não como personagens principais do ritual ou mesmo através de pactos³⁹⁴.

Quando citamos “*ritos mágicos de encantamentos*”, foi na tentativa de abarcar alguns relatos envolvendo indivíduos que supostamente praticaram rituais maléficos contra outrem. Joana Ribeiro foi denunciada por Francisca Rodrigues pela acusação de ter assassinado seu filho por ter feito alguns encantamentos com o cordão umbilical do recém-nascido. João

³⁹³ *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. p. 121-122.

³⁹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 59.

Rodrigues Palha, por sua vez, confessou às autoridades ter praticado encantamentos maléficos para com o gado de um vizinho seu, no período em que ainda residia em Portugal³⁹⁵.

Os “*ritos mágicos* de invocação de espíritos”, como também a expressão indica, embora pouco expressivos, mereceram nossa atenção por indicarem indivíduos que se diziam capazes de praticar prodígios em torno da comunicação espiritual. Por exemplo, ao denunciar Anna Fernandes em 12 de agosto de 1591, a cristã-velha Catarina Rodrigues afirmaria que a acusada fazia um rito em que a acusada “fazia vir uma pessoa donde quer que estava se era viva ao terceiro dia e se era morta que lhe aparecia um vulto”³⁹⁶.

Ainda é importante mencionar, embora sejam referentes a episódios esparsos, os “*ritos mágicos* de cura” que também emergiram na sociedade colonial dos Quinhentos bem como os “*ritos mágicos* de proteção” que, por sinal, foram relacionados a dois escravos ainda na Visitação na Bahia³⁹⁷.

Partindo das análises das estatísticas aqui levantadas, resta-nos discutir a relação entre diversidade ritualística e a maior probabilidade de alcançar reconhecimento por meio desse caráter, além de analisar os possíveis motivos da recorrência maciça da figura feminina à intervenção ativa no sobrenatural, principalmente em ritos envolvendo a invocação direta dos diabos, diferentemente das atitudes masculinas, em que a *magia religiosa* se constituiu de modos mais diversos. Podemos adiantar que participação dessas mulheres aqui consideradas “agentes ativas” revelaram causas também, a nosso ver, diversas.

Na tentativa de se manipular atos e desejos, principalmente de terceiros, é que a atividade das “feiticeiras” em Portugal encontrou maior ressonância. Arelada a essa característica, temos também nesse contexto a relação proporcional entre quanto maior a variedade de práticas *mágico-religiosas* relacionadas a determinado indivíduo maior a possibilidade de uma gama de conhecimentos da suposta “feiticeira” também existir³⁹⁸.

³⁹⁵ *Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Offício. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 158-159.

³⁹⁶ *Ibidem*. p. 307.

³⁹⁷ O primeiro escravo, sem menção ao seu nome, foi denunciado por António Botelho. Cf: *Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Offício. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 536. O segundo, também sem nome, foi denunciado por Agostinho de Seixas, em Olinda. Cf: *Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco 1593-1995*. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. p. 20.

³⁹⁸ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 96-97.

Complementando essa assertiva, diante de uma sociedade em que a *magia* era entendida como importante mecanismo capaz de conferir relativa tranquilidade, os “ritos mágicos” analisados por Francisco Bethencourt são encarados pelo autor a partir de uma importante “plasticidade e sincretismo, moldando-se com facilidade às necessidades e aspirações de diferentes camadas sociais”³⁹⁹. O episódio narrado pelo autor envolvendo algumas denúncias promovidas contra a Francisca Bota ilustra bem essa relação entre diversidade e reconhecimento igualmente encontrado nos relatos da Primeira Visitação.

Segundo a denúncia de Brites de Figueiredo, em 1551, a escrava ao procurar Francisca Bota para determinados a prática de determinados rituais, a acusada teria lhe ensinado um encantamento para fazer com que sua senhora a tratasse e quisesse bem. A oração residia no conjuro dos santos Silvestre e André além de trinta e seis anjos e sessenta e seis “sabedores”⁴⁰⁰. Em outro momento, a mesma Francisca Bota também ensinou a outros indivíduos práticas de benquerer e até mesmo para conseguir a alforria por meio de devoções envolvendo as estrelas, “que deveria ser feita durante treze dias a fio ao anoitecer, em cima de uma pedra, ao portal, debaixo do beiral do telhado e olhando para o céu”⁴⁰¹. Feito isto, a acusada também ensinava uma oração que deveria ser acompanhada desse instrumental.

Maria Fernandes, moradora do Vale das Colmeias, pertencente ao termo de Avis, era também conhecida em 1553 por oferecer à sua clientela uma variedade de manipulações simbólicas, fazendo, inclusive, propaganda a respeito de sua capacidade de sair livre dos cárceres inquisitoriais – algo que aconteceu duas vezes – por conta de um buço de lobo que trazia consigo e de “feitiços” no cabelo a fim de encantar os juizes. Ao mesmo tempo, era capaz de ensinar algumas devoções envolvendo o conjuro de santos e a invocação de elementos naturais – como o mar – de modo que as sentenças fossem brandas⁴⁰².

Diante do interesse notável feminino para com o campo da *magia religiosa*, a existência de um contexto turbulento – como a ausência de condições financeiras – bem como o interesse pelo reconhecimento entre pares são os dois principais elementos que, a nosso ver, justificam essa relação mulher/sobrenatural para o contexto em que nos situamos. Portanto, é válida a assertiva de Laura de Mello e Souza no que diz respeito ao desenvolvimento e sofisticação das práticas *mágicas* e do sincretismo na América portuguesa, onde ambos

³⁹⁹ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 95.

⁴⁰⁰ Idem

⁴⁰¹ Ibidem. p. 95-96.

⁴⁰² Ibidem. p. 97-98.

estariam envolvidos com o desenvolvimento do “processo de colonização, a produção de riqueza, em que crescia o número de escravos africanos”⁴⁰³.

Por outro lado, tanto em práticas restritas ao âmbito do “privado” ou mesmo que envolviam uma possível fama pública do(a) praticante, o interesse pela *magia religiosa* na modernidade se justifica também por um contexto turbulento, citado por José Pedro Paiva⁴⁰⁴. A compreensão dos fenômenos tanto físicos como naturais eram incipientes, a insegurança diante do aleatório era presente independente do nível cultural, o que explica, assim, a variedade de simbolismos voltados à magia religiosa destinada à intervenção imediata ou futura nas vivências dos indivíduos.

As constantes inseguranças, o temor diante do aleatório, seriam, então, mais proeminentes entre as mulheres de modo a potencializar seu interesse no campo da magia. Antónia Fernandes, ou “Nóbrega”, por exemplo, era viúva, não sendo difícil de imaginar, portanto, as mais diversas implicações decorrentes de sua condição, já que sua filha encontrava-se em Portugal. Anna Jacome era mulher solteira, provavelmente possuidora de uma renda não tão avantajada. Sem adiantar as análises a respeito da trajetória de Maria Gonçalves, mas no intuito de conferir peso a essa afirmação, a própria viera do Reino degredada, deixando seu marido em Aveiro. Ou seja, situações cotidianas que revelavam a necessidade dessas mulheres em buscar formas de sobrevivência material e de inserção social, revelando, a nosso ver, a consciência dessas ao perceberem o *discurso misógino* vigente – que as associava amplamente ao sobrenatural – e apropriarem deste como forma de minimizar sua condição desfavorável.

Trata-se, a nosso ver, de conferir às mulheres a capacidade de construção de relações baseadas na manipulação da tradição *misógina* na modernidade e não uma simples inserção passiva frente a esse contexto. E tal capacidade pode ser identificada na própria apropriação da religiosidade e do entendimento das próprias de que eram mais propensas a se relacionarem com o sobrenatural. Buscamos, assim, analisar o âmbito da religiosidade no século XVI diante de uma nova forma/foco de se pensar sua estruturação a partir da *magia religiosa* que também permeava as vivências dos indivíduos nos espaços de Portugal e também no Novo Mundo.

Dialogar, portanto, com pesquisadores que atrelaram seus estudos a respeito da religiosidade feminina à necessidade de se pensar a inserção do *gênero* nas análises

⁴⁰³ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 289.

⁴⁰⁴ *Ibidem*. p. 112-113.

promovidas, é, a nosso ver, essencial para perceber como as mulheres se utilizaram de forma consciente do universo *mágico-religioso* em espaços distintos bem como de problematizar a própria noção de que a religiosidade na América portuguesa se atrelou exclusivamente ao processo destacado por Laura de Mello e Souza.

Complementando essa assertiva, acreditamos que profusão de alcunhas entre as acusadas pode demonstrar, para além do estigma social, o próprio interesse entre tais mulheres de se tornar familiar na sua região e, assim, abrangente, sua fama como mediadoras de *práticas mágico-religiosas*. Talvez, assim, pudéssemos inferir a respeito da própria intenção dessas mulheres de que tais alcunhas se difundissem de fato pelas regiões em que estavam inseridos de modo que suas redes de sociabilidade se consolidassem. Trata-se de mais um elemento integrante do interesse feminino a fim de que um possível status diferenciador naquela sociedade fosse construído, mesmo em um grupo restrito.

Todavia, sua condição era ambígua. O mesmo reconhecimento social considerado de suma importância de modo a concretizar uma eficácia do que era praticado e de quem o praticava, poderia se tornar problemático quando a fama pública alimentava rumores de uma mulher “feiticeira” e “diabólica”, resultando, inclusive, em denúncias e processos inquisitoriais. Torna-se problemática, assim, a recorrência considerável de mulheres, as mesmas antes interessadas nas praticantes dos rituais em questão, de comparecer à Visitação a fim de denunciar o delito de *feitiçaria*, relacionando-o à presença da mulher.

A explicação do que era oculto ou a manipulação de forças sobrenaturais que não eram da alçada da Igreja foram terreno fértil para que a *feitiçaria* se tornasse o termo comum aos interessados em explicar tais fenômenos heterodoxos, independente do nível cultural. Os relatos a seguir, indicam, juntamente com os gráficos aqui construídos, uma segunda constatação: a população local por vezes compartilhou de elementos presentes no estereótipo inquisitorial a respeito da *feitiçaria*, revelando o poder que a Visitação possuiu ao consolidar a visão de uma *heresia* presente entre essas mulheres antes reconhecidas por intervir no sobrenatural.

Motivada pela morte de seu filho, Francisca Rodrigues, cigana e casada com Bartolomeu Ribeiro, resolveu comparecer à Visitação para denunciar Joana Ribeiro. Seu filho, que teria nascido “empelicado”, ou seja, com o cordão umbilical envolto no pescoço, estivera aos cuidados de Joana, no qual teria se apropriado do cordão umbilical e o levado para sua casa. No mesmo tempo o filho de Francisca teria adoecido, fazendo-se “negro e alguns trinta dias esteve assim penando, sem tomar o peito nem abrir a boca e mirrando-se

sem poder chorar⁴⁰⁵”. Nesse interim, a denunciante resolvera ir à casa de Joana Ribeiro atrás do cordão umbilical, tendo o encontrado em uma arca, salgado com o “sal que veio da igreja que sobejou do batismo”. No entanto, mesmo indo à casa da acusada, seu filho não resistiu e faleceu em pouco tempo.

A temática do infanticídio viria novamente à tona após dois anos, já com a visitação em Pernambuco. Diante das autoridades, Isabel Antunes, natural de Braga, cristã-velha e casada com André Fernandes, afirmaria que tinha ódio para com Anna Jacome – a mesma procurada por João Nunes – por ter levado à morte sua filha também recém-nascida e que não era batizada, como no caso de Francisca Rodrigues.

Moradora da Rua São Pedro, estando ainda em resguardo por conta do parto recente e na companhia de uma menina e de uma mulher “torta de um olho”, que seria Anna Jacome, conhecida pela fama de “feiticeira”. Esta entrou no quarto da denunciante dizendo que:

se quereis que não vos venham as bruxas a casa, toai uma mesa e ponde-a com os pés virados para cima e com sua vassoura em cima de tudo detrás da porta, e desta maneira não vos virão bruxas e a casa, e dizendo isto se chegou à cama pela banda donde estava a dita menina escrava mulatinha e dize estas palavras, vós afilhada vivestes e a minha filha morreu, e acabando estas palavras cuspiu três vezes com a boca lançando cuspinho fora por cima da dita mulatinha e por cima da cama toda [...] ⁴⁰⁶

Em seguida, o que se sucedeu foi uma série de consequências físicas em Isabel Antunes, na menina e também em sua filha recém-nascida. A denunciante diz ter se sentido mal juntamente com a menina por conta das palavras de Anna Jacome, começando a suar frio e ter febre. Por sua vez, a criança que, segundo Isabel, apresentava boa saúde, também começou a adoecer assim que Anna Jacome saiu do quarto:

e acudindo a criança a acharam embruxada com a boca chupada em ambos os cantos tendo em cada canto da boca uma nódoa negra com sinal de dentada e assim mais nas virilhas em cada uma outra chupadura e nódoa negra, e nunca mais lhe tomou a mama, nem pôde levar pela boca coisa alguma e logo a batizarão em casa, e chorando continuou até que não pode mais abrir a boca e no dia seguinte morreu [...] ⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ *Primeira Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 303.

⁴⁰⁶ *Primeira Visitação do Santo Offício às Partes do Brasil - Denunciações de Pernambuco 1593-1995.* Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV. p. 25.

⁴⁰⁷ *Ibidem.* p. 25-26.

É necessário dividir a denúncia em três momentos: as instruções da denunciada para Isabel Antunes a fim de que bruxas não entrassem em sua casa, o relato da prática que deixaria a filha de Isabel Antunes “embruxada” e a série de enfermidades existentes e interpretadas pela própria como sendo resultado de uma causa maléfica, já que Anna Jacome possuía a fama de ser “feiticeira”.

Virar a mesa com os pés para cima e colocar uma vassoura atrás da porta podem ser considerados ações pertencentes a uma forte tradição simbólica na modernidade a respeito das crenças mágico-religiosas voltadas ao fenômeno da “contrariedade”⁴⁰⁸. Stuart Clark nos chama a atenção para ampliarmos nossa visão a respeito de tal fenômeno, ou seja, de pensarmos que a própria sociedade colonial, por exemplo, era resultado também da construção de visões de mundo pautadas nessa “contrariedade”. A forte tradição protetiva que a vassoura possuía, sendo possível identificá-la desde o norte africano como na Bretanha⁴⁰⁹, pode ser encarada, assim, como elemento pertencente ao código simbólico vigente.

Atrelado a tal noção, temos novamente a importância conferida à linguagem e ao corporal como elementos que, conectados, conferem coerência dentro do ritual denunciado por Isabel Antunes. Vale lembrar que não se trata de especificidade conferida à Anna Jacome, já que as próprias práticas de adivinhação aqui citadas se utilizaram, por exemplo, da conjugação de palavras proferidas com o uso de elementos naturais. São, na verdade, novos elementos que também integram o quadro de circularidade cultural existente. O uso da saliva acompanhado da palavra poderia acarretar em um forte poder *mágico* dotado de um duplo efeito, segundo Chevalier e Gheerbrant: “ela une ou dissolve, cura ou corrompe, aplaca ou ofende”⁴¹⁰. Por fim, a efetivação do infanticídio como consequência direta dos ritos que a denunciante teria vivenciado. Temos, assim, a clássica visão da mulher enquanto *feiticeira* capaz das mais diversas atrocidades, sendo elemento importante no quadro de referências simbólicas do período que buscava justificar a morte repentina dos recém-nascidos. Nesse caso, o relato analisado por Francisco Bethencourt envolvendo Maria Fernandes, acusada em Portugal (século XVI) de matar duas crianças através de malefícios, merece ser lembrado⁴¹¹.

⁴⁰⁸ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Trad. de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 40-43;53.

⁴⁰⁹ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Saliva. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos; Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995. p. 932.

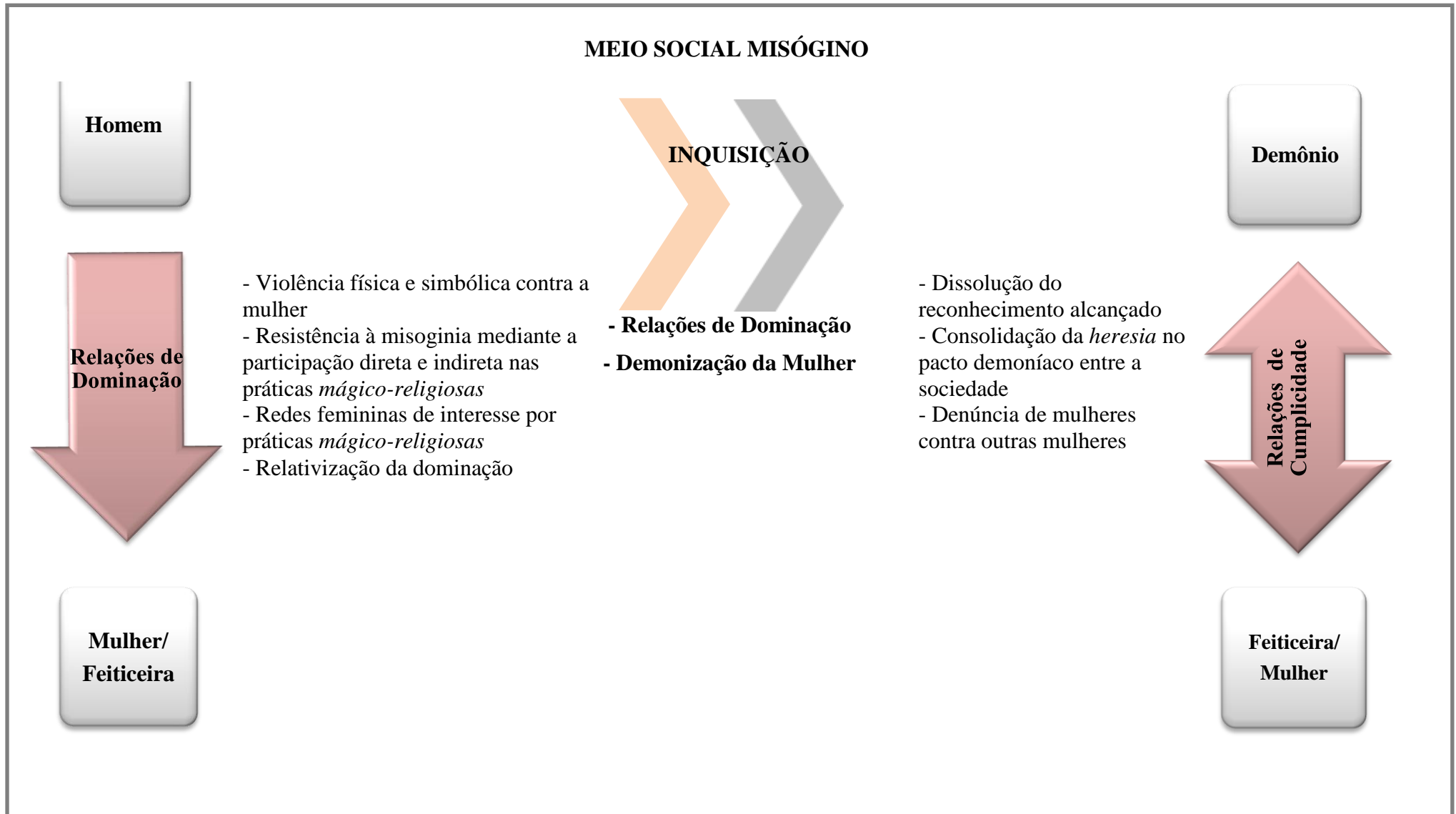
⁴¹⁰ Ibidem. p. 798.

Em ambos os casos, Maria Fernandes e Anna Jacome, temos a existência de uma doença relacionada diretamente a uma causalidade simbólica, o feitiço promovido por uma mulher – interpretado como causa –, a presença do “mito da bruxa”, no qual o autor destaca a existência de nódos no corpo da criança como elementos desse mito, a morte da criança e, como ato final, a denúncia pública do caso bem como o ódio de quem denuncia. Não é de se surpreender, portanto, que, mesmo se a denúncia de Isabel Antunes tenha sido fantasiosa, os elementos essenciais para a construção da fama pública de Anna Jacome como *feiticeira* já estavam reunidos. Esse “mito” emergiria com o próprio discurso “erudito” vigente que abarcou todo um imaginário negativo a respeito da mulher, predisposta às influências do Diabo, e de um aparato inquisitorial interessado nas delações dos indivíduos.

Eventos que demonstram a complexidade envolvendo o imaginário a respeito da *feitiçaria* na América ainda nos Quinhentos. Todos envoltos em acontecimentos *a priori* verídicos e que só possuíam coerência dentro dessa noção, da presença dos diabos a fim de justificar algo que extrapolava o universo racional, tendo na figura feminina o elemento final que comporia esse quadro denunciatório. Não seria coincidência, portanto, a maior recorrência de “rituais mágico-religiosos interpretados por feitiçaria” entre as mulheres seja como interessadas nestes ou denunciando-os. O Diagrama a seguir serve como síntese da problemática levantada.

⁴¹¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 160-161.

Diagrama 1 - Dissolução do reconhecimento social e delimitação da *heresia* em torno do pacto demoníaco entre as mulheres na Primeira Visitação do Santo Ofício à América portuguesa (1591-1595)



Apoderamo-nos, portanto, da *pedagogia do medo* como categoria capaz de justificar, a princípio, essa ambiguidade existente na trajetória dessas mulheres reconhecidas e acusadas majoritariamente por mulheres a partir do delito de *feitiçaria*.

Se houve uma convivência por parte da sociedade em alimentar a engrenagem inquisitorial a partir das denúncias e confissões promovidas diante das autoridades, essa foi entendida por Bartolomé Bennassar a partir da noção de *pedagogia do medo*⁴¹². Partindo do caso espanhol, o autor atrelou as ações do Santo Ofício diretamente ao desenvolvimento de um medo vindo da sociedade para com o Tribunal e utilizado pelo próprio a fim de alcançar maior sucesso em suas ações.

Todavia, essa mesma categoria explicativa não dá conta sozinha da problemática levantada, por não nos permitir explicar totalmente a presença maciça de mulheres interessadas em denunciar outras mulheres a partir da noção de *feitiçaria* ou minimamente da presença de rituais envolvendo a presença dos diabos. Tampouco justifica as motivações das mesmas mulheres que se inseriram na construção coletiva da crença em ritos *mágico-religiosos*, acusarem ao Visitador as mulheres antes por elas procuradas.

A constante incerteza a respeito da condição destas nos relatos é reveladora pela existência de um reconhecimento social por elas almejados e, em alguns casos consolidados, e ao mesmo tempo um estigma capaz de reforçar o caráter demoníaco das mesmas. Conforme ressaltou Jean Delumeau, é imprescindível que os pesquisadores entendam as perseguições à magia religiosa – encarada a partir do delito da *feitiçaria* ou *bruxaria* – como um fenômeno não apenas elitista e proveniente de teólogos e estudiosos. Tratou-se de uma composição resultante do imaginário referente à análise de leigos e clero, no qual essas práticas ganharam o *status* de causa maior para os males da Época Moderna. Nesse sentido, afirmou a necessidade dessas sociedades em construir um “bode expiatório” capaz de justificar tais catástrofes⁴¹³.

Ao reconstruir geográfica e cronologicamente as perseguições em torno das figuras do judeu, dos hereges e das bruxas, Carlo Ginzburg nos fornece um importante indício para aprofundarmos a questão levantada, complementando, assim, a noção de “bode expiatório” apontada por Delumeau. Defende a ideia de um complô que se iniciara no século XIV

⁴¹² BENNASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su “pedagogia del miedo”. In: ALCALÁ, Ángel (et al). *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984. p. 174-185.

⁴¹³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 380-388

européu, de modo circunscrito, até desembocar nas perseguições desenfreadas aos indivíduos considerados *bruxos* ou, principalmente, *bruxas*.

As grandes epidemias da peste foram consideradas, assim, o elemento desencadeador desse complô, no qual a saída em se apontar possíveis responsáveis humanos vinha atrelada ao entendimento de que as catástrofes cessariam com as devidas contenções⁴¹⁴. Justificado por um inimigo externo, considerado pelo clero católico com extremamente ameaçador – os diabos –, a delimitação desse complô em torno da figura da *bruxaria*, segundo Ginzburg, encontraria sua versão final no imaginário dos eruditos – inquisidores, teólogos – e das classes subalternas a partir do mito do *sabá*: orgias sexuais, adoração ao Diabo, voos noturnos, metamorfoses⁴¹⁵.

A construção de “bodes expiatórios”, defendida por Jean Delumeau, a delimitação de “complôs”, como pensara Carlo Ginzburg, enfim, a aceitação das mulheres do *discurso misógino* vigente a fim de tornar público esse código e encarná-lo em outra mulher são, portanto, capazes de complementar a noção de *pedagogia do medo*.

Negar os níveis de consciências dessas mulheres que compareceram diante do Visitador a respeito da capacidade de terem se apropriado desse discurso e, assim, contribuído para a construção de um “complô” ou mesmo de “bodes expiatórios”, seria desconsiderar a relativa capacidade de autonomia das “culturas populares” na Época Moderna. Mulheres que, por terem procurado os mais diversos rituais em outras mulheres, se sentiram intimidadas diante da possibilidade de serem acusadas por *feitiçaria*, sendo necessário, assim, reforçar que o “outro”, a outra, era agente dos diabos. Essa problemática será ainda mais evidente ao analisarmos a trajetória de Maria Gonçalves, maior alvo de denúncias de mulheres em torno do delito em questão.

Magia amorosa, práticas de adivinhação, oferta aos diabos, uso de “cartas de tocar”, enfim, uma profusão de combinações entre crenças e práticas que enriqueceram o imaginário a respeito da *feitiçaria* na América portuguesa do século XVI a partir de denúncias que as relacionaram com a presença feminina nesse campo de atuação simbólica, ora reconhecendo-as ora contribuindo com o discurso que as demonizava.

Retomando as discussões já levantadas, as informações aqui apresentadas por meio de tabelas e gráficos, bem como nos relatos, nos servem, como elemento que corrobora o entendimento de que a *magia religiosa* funcionou como importante campo de tentativa das

⁴¹⁴ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 81.

⁴¹⁵ *Ibidem*. p. 104.

mulheres em burlar tamanho controle moral a elas imposto. Do lado das que procuravam por mulheres reconhecidas pela prática de ritos *mágico-religiosos*, o casamento, como mencionado, aparece como esse instrumento regulador e o campo do sobrenatural como espaço em que é possível relativizar essa dominação. Comparando ao levantamento promovido por Maria Beatriz Nizza da Silva, percebemos que a maioria esmagadora de mulheres que compareceram às autoridades da visitação era casada⁴¹⁶.

Ressaltamos, contudo, que enxergar no matrimônio um instrumento regulador e nos ritos *mágico-religiosos* uma forma de relativizar essa regulação não significa, necessariamente, que as mulheres almejavam minar esse sacramento, pelo contrário, já que, como analisado, o interesse em rituais amorosos também foi recorrente no recorte em que nos situamos. Era necessário se integrar na sociedade e, para a mulher, não havia melhor forma para tal do que o casamento. Nesse sentido, se Mary del Priore enxergou na maternidade o refúgio principal da mulher e poderosa ferramenta de revanche diante de uma sociedade “androcêntrica e misógina”⁴¹⁷, encontramos no campo da *magia religiosa* um espaço também importante para concluirmos que nem sempre o código moral delimitado pelos moralistas obteve sucesso.

Denunciantes e denunciadas, estas, por rituais de *feitiçaria*, integraram, com a chegada da Visitação, um jogo de ambiguidades em torno do discurso moralista e *misógino* da época, conforme pudemos analisar por meio dos levantamentos que fizemos e dos relatos mencionados, em que muitas também contribuíram – talvez de forma consciente – para a difusão desse discurso, inclusive com participação decisiva na construção de dois processos inquisitoriais entre os anos de 1591 e 1595.

⁴¹⁶ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 18.

⁴¹⁷ PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 25.

4 AS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NOS PROCESSOS DE FELÍCIA TOURINHO E MARIA GONÇALVES

Mulher, mulata, filha de um clérigo chamado João Tourinho, a trajetória de Felícia Tourinho começou a se relacionar com a presença da Primeira Visitação a partir da denúncia de Domyngas Jorge, motivada por supostos rituais de adivinhação, combinados com a invocação do Diabo, durante a época em que ambas estiveram presas na mesma cadeia pública de Olinda. Aliás, a própria era natural dessa vila, não sendo possível delimitar, contudo, o paradeiro de seus familiares quando da prisão nos cárceres da Visitação, em 8 de maio de 1595. Sua sentença sairia no mesmo ano, sendo dispensada de penitência pública, mas tendo de abjurar e se confessar diante de seu confessor durante o período de um ano. Emerge, contudo, um importante pano de fundo em sua trajetória e correspondente às relações sociais nesse primeiro século de presença portuguesa na América: a escravidão e a condição singular dos mulatos, filhos de pais pertencentes a condições distintas nessa sociedade.

Para o caso de Felícia Tourinho, filha de um clérigo, temos o já citado desregramento moral e religioso dos próprios integrantes da Igreja no espaço colonial. Soma-se a essa questão o fato da miscigenação entre europeus e africanos começar a se desenvolver no final dos Quinhentos, já que, conforme salientado, a presença de mulheres brancas foi escassa na América. A combinação desses fatores resultou em uma conjuntura ambígua para os mulatos: filhos de escravos e, ao mesmo tempo, a possibilidade de serem livres em um contexto escravista. Por vezes a condição da pobreza também os afetava, ainda mais num período em que o próprio processo de colonização ainda se consolidava. Mais problemática, ainda, se fossem mulheres, inseridas em um tradicional quadro que as submetia, e que ainda poderia se agravar por serem filhas de uniões ilegítimas⁴¹⁸. Inúmeros elementos que, cada um com seu peso, compuseram o pouco que sabemos da vida de Felícia Tourinho, mas o suficiente para percebermos como a *magia-religiosa* também esteve intimamente ligada às próprias condições sociais disponíveis para as mulheres no espaço da América portuguesa.

⁴¹⁸ Conforme destaca Maria Beatriz Nizza da Silva, as próprias escravas, que se relacionavam com seus senhores, de modo recorrente eram taxadas de prostitutas, de representantes da promiscuidade na América portuguesa, o que pode ter ocorrido também com a mãe de Felícia Tourinho. Cf: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002. p. 47-48.

Sentenciada para retornar ao reino e continuar sua vida com Gaspar Pinto, seu esposo, a trajetória de Maria Gonçalves esteve intimamente ligada ao degredo. Natural de Aveiro, sua chegada à América se deu por conta de um degredo motivado por ter ateado “fogo em duas casas e por atirar com uma emfusa ao juiz da terra”⁴¹⁹. Estabelecendo-se em Pernambuco, provavelmente no início da década de 1570, a cristã-velha seria degredada para a Capitania da Bahia pelo delito de *feitçaria*, sendo penitenciada a ficar de “carocha” – espécie de mitra comumente utilizada pelos condenados da Inquisição – durante a missa dominical na matriz de Olinda⁴²⁰. Por fim, Portugal seria a pena máxima por ela vivenciada diante da recorrência em se utilizar de rituais *mágico-religiosos*, agora em Salvador, que integraram o rol da *feitçaria*, segundo as autoridades.

Diante da forte tradição econômica de Aveiro, pautada na exploração das riquezas presentes no imenso Atlântico, não é de se estranhar, também, que seu suposto envolvimento a *magia religiosa* estivesse atrelado à forte simbologia que o mar carrega consigo, principalmente entre os portugueses. Vale lembrar que o auge econômico da região aconteceu ao longo do século XVI, chegando a ter aproximadamente quatorze mil habitantes, com maior concentração em seu litoral⁴²¹. Além do mais, a própria família da acusada possuía atividades ligadas diretamente ao mar, sendo seu pai, Pedro Gonçalves Cajado, e seu tio, Gaspar Gonçalves Ravasco, mestre e pilotos de Naus, respectivamente.

Ampliando nosso horizonte, vale considerar que o avanço da religiosidade e sua sofisticação na América portuguesa acompanharam diretamente as relações que os indivíduos, muitos vindos do Reino, possuíam com esse elemento natural. Como afirmou Laura de Mello e Souza, o governo de Satanás, assim como de Deus, alcançava “d’aquém e d’além-mar”, ancorando à própria essência do “sistema colonial” que conectava, a partir do mar, regiões

⁴¹⁹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 26. O verbete relacionado à “infusa”, presente no dicionário Michaelis, diz respeito a uma vasilha semelhante a uma bilha.
Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/infusa_93313.html>. Acesso em: 18 nov. 2011.

⁴²⁰ Durante as arguições, Maria Gonçalves afirmou que fora penitenciada pelo vigário de Pernambuco juntamente com outras mulheres. O motivo de sua sentença teria sido por se utilizar de “cartas de tocar” em Olinda, onde morava. Cf: DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 26.

⁴²¹ QUARESMA, Ângela; REBELO, Fernando. *Aveiro e sua região*. Coimbra: Edições portuguesas de Arte e Turismo, 1979. p. 15.

distintas sob a mesma⁴²². Desse modo, o universo ultramarino influenciou diretamente nas práticas *mágico-religiosas* de muitos indivíduos, inclusive Maria Gonçalves.

Não desconsideramos, por sua vez, o interesse de Maria Gonçalves em se apropriar do entendimento corrente que associava a mulher ao sobrenatural. Apropriação resultante do seu objetivo em amenizar tantos estigmas em uma sociedade tradicionalmente hierarquizada e, talvez, consolidar um reconhecimento social diante do universo em que se inseria, tendo por base o uso de práticas *mágico-religiosas*. Sua vida se desdobraria, assim, em uma infinidade de influências nas quais a pena do degredo, as relações com o mar e a *misoginia* vigente se tornariam o tripé de sua trajetória.

Tendo por base a vida das únicas mulheres processadas durante a Primeira Visitação pelo crime de *feitiçaria*, objetivamos nesse capítulo analisar estes processos num contexto em que o Santo Ofício português não se preocupava de forma considerável com o delito em questão. Buscamos identificar as motivações para que Heitor Furtado de Mendonça tenha seguido a contramão dessas atitudes ao processar duas mulheres que possivelmente se relacionavam com o Diabo. Houve um peso do próprio *contexto misógino* vigente para que o Visitador tenha se interessado em processá-las? É possível identificar uma assimilação passiva dessas mulheres – denunciadas e acusadas – aos estereótipos existentes a respeito do crime de *feitiçaria*? O que justifica, principalmente para o processo de Maria Gonçalves, a existência única de mulheres interessadas em denunciá-la como mulher que pactuava com os diabos? Qual o interesse maior dessas mulheres de se utilizar de práticas *mágico-religiosas*, sabendo que estas eram condenadas pela Igreja e até mesmo alvo de perseguição inquisitorial? Complementando essa questão, o que fez Maria Gonçalves permanecer com a fama de *feiticeira*, mesmo já sendo degredada por esse crime?

4.1 Felícia Tourinho e a busca pela intervenção nos destinos

Conforme já avaliado, a preocupação com os constantes acessos das camadas populares ao âmbito do sobrenatural, sem quaisquer mediações oficiais – diga-se Igreja Católica – também se inseriu no âmbito jurídico português quinhentista, antes mesmo do Concílio de Trento, como nas *Ordenações Manuelinas*. Não era um interesse vazio, pelo

⁴²² MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 186-190.

contrário, a possibilidade de intervir diretamente nos destinos, sem a necessidade de uma instituição que se encontrava em crise, era tentadora também para o contexto lusitano e, claro, problemática para as autoridades. A tentativa de silenciar as manifestações populares concorreu diretamente com o cada vez maior interesse dos indivíduos em contar com o sobrenatural sem a necessidade direta de intermediadores.

Iniciado em dezembro de 1545, o Concílio de Trento, convocado pelo então papa Paulo III, pode ser entendido, assim, como um movimento de tentativa de reação ao avanço do protestantismo na Europa. Todavia, é simplista pensar a época tridentina como resultado único dessa ameaça protestante; tratou-se de importante elemento que sedimentou as fissuras que já eram vivenciadas pela Igreja Católica⁴²³. Era necessário, portanto, uma reação estruturante em prol da reforma institucional e, ao mesmo tempo, da reconquista espiritual dos fieis que por vezes já não enxergavam no catolicismo a melhor via para a salvação.

Esta reconquista se insere, a nosso ver, em uma intensa disputa religiosa voltada para o controle oficial do sobrenatural e, assim, da visão de mundo a ser seguida. A Igreja Católica, então fragilizada, manteve o objetivo de permanecer no monopólio desse campo através da dessa reconquista. Para além do protestantismo, a fragilidade do catolicismo entre as populações – nesse caso, não falamos apenas do contexto europeu – permitiu a emergência de uma infinidade de manifestações espirituais dos leigos durante o medievo e, principalmente, modernidade. Importante consequência desse novo contexto de efervescência religiosa se deu pelo próprio reconhecimento de certos indivíduos de que seriam possuidores da capacidade de comunicação direta com o sobrenatural, sem a necessidade da intervenção direta do clero para essa finalidade.

Essa comunicação se expressaria principalmente em duas práticas largamente difundidas entre a população. Falamos do visionarismo e das práticas de adivinhação, sendo consideradas, a nosso ver, como uma tentativa não institucionalizada de se comunicar com o sobrenatural a fim dos indivíduos obterem respostas futuras ou até mesmo de buscar intervir, a seu favor, nessa temporalidade, sem o intermédio da Igreja.

Para o campo divinatório, houve uma sistematização que, no entender de José Pedro Paiva, representava uma lógica dentro da rede de operações que o adivinho praticava de modo a intervir no tempo: “[...] os procedimentos dos mágicos prendem-se com três tipos de

⁴²³ DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989. p. 196.

questões: saber o destino e situação de pessoas desaparecidas [...]; descobrir o paradeiro de bens e adivinhar certos acontecimentos não os tendo presenciado⁴²⁴.

Francisco Bethencourt, por exemplo, cita o caso de Madalena Correia, portuguesa, que, juntamente com sua filha, promovera algumas práticas oraculares no altar da igreja de Nossa Senhora dos Remédios, em Évora. Mediante a invocação de anjos e santos, tornava-se capaz de ter visões em uma pequena “conta de cristal furada e metida num pauzinho”; uma forma rudimentar do que viria a ser a bola de cristal, segundo o autor⁴²⁵.

Vale lembrar que a prevalência dessas práticas em Portugal se deu no meio urbano, principalmente, conforme apontou José Pedro Paiva. Tampouco se restringiu apenas aos meios iletrados e que compunham em grande parte os estratos populares, já que o autor identificou durante os séculos XVII e XVIII a participação importante de letrados que se interessavam por quem era reconhecido pela capacidade divinatória no diversos espaços lusitanos⁴²⁶.

Essa intervenção nos destinos não esteve, por sua vez, distante do contexto colonial, pelo contrário, a própria presença de um processo inquisitorial interessado em investigar supostas práticas de adivinhação foi promovido, como veremos adiante. Além do mais, algumas denúncias também revelaram o interesse, principalmente feminino, na manipulação do tempo via mundo sobrenatural e, talvez, de construir minimamente um espaço de autonomia.

Destaque, assim, para a participação dos escravos africanos no processo de circulação de crenças e saberes voltados para esses rituais por todo o Império português. Profecias e prenúncios astrológicos prevaleceram no Portugal dos Quinhentos, resultado do próprio contexto de mobilidade social e geográfica de uma sociedade que vivenciava novos descobrimentos e que enxergava neles a possibilidade de mudar de vida. Não faltam exemplos, assim, de indivíduos identificados por Francisco Bethencourt e interessados na descoberta de tesouros, no paradeiro de seus cônjuges ou nos possíveis perigos que poderiam acontecer durante uma viagem⁴²⁷. Na América portuguesa, por fim, a contribuição é notória

⁴²⁴ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história, 1992. p. 128.

⁴²⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 69.

⁴²⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 118.

⁴²⁷ BETHENCOURT, op. cit., nota 425. p. 64-65.

para o processo de sincretismo religioso vivenciado nesse espaço desde o século XVI, embora a presença maior de africanos tenha ocorrido nos séculos posteriores⁴²⁸. As adivinhações também integraram, assim, o rol de práticas e crenças utilizadas por esses indivíduos no Novo Mundo, como o escravo André, citado neste trabalho, e que fora denunciado por tais rituais.

Conforme destacamos no capítulo anterior, tendo por base os gráficos construídos, a adivinhação na América portuguesa quinhentista pode ser considerada como uma das práticas *mágico-religiosas* mais recorrentes entre a população. Recorrência maior, ainda, entre a presença feminina tanto no interesse pelos por esses ritos como supostamente praticando-os, revelando os primeiros indícios de uma tentativa das mulheres em procurar espaços de autonomia para além da normatização vigente. Talvez esse constante interesse em tais práticas possa ser pensado como uma das motivações para que Felícia Tourinho fosse chamada à Visitação de modo a esclarecer supostos rituais envolvendo também as práticas aqui mencionadas. Sem adiantar maiores conclusões a respeito dessa forma de religiosidade encontrada no contexto em questão, reforçamos o entendimento de que a possibilidade de intervir nos destinos se mostrou sedutora para a figura feminina, principalmente pela condição de protagonismo e/ou relativa autonomia ofertada pela recorrência a esses rituais.

O fato de, principalmente na Bahia, não apenas uma mulher ter concentrado a recorrência de rituais de adivinhação pode ter se tornado, desse modo, indício de uma prática heterodoxa que circulava na América e que atingiria novas problemáticas com a visitação em Pernambuco. Falamos, portanto, do processo que Felícia Tourinho sofreu como resultado da denúncia de Domyngas Jorge, associando-a a práticas de adivinhação bem como à invocação do Diabo.

Objetivamos, assim, destrinchar o código ritualístico possivelmente utilizado pela acusada e relatado tanto na denúncia quanto nas arguições promovidas pelas autoridades à Felícia Tourinho, e que tornaram tais rituais mais complexos e visados pelas autoridades. Retomamos, assim, um diálogo historiográfico a respeito da forte tradição que a América portuguesa ao longo dos séculos possuiu com indivíduos, em geral, mulheres, considerados “adivinhos”, no qual por vezes a participação do Diabo era recorrente, tornando esse campo um importante espaço de fuga para a figura feminina diante de contextos desfavoráveis.

Visamos, também, identificar as possíveis motivações para que o uso desse ritual tenha se efetivado, comparando, por sua vez, com os ritos denunciados na Visitação à Bahia.

⁴²⁸ Laura de Mello e Souza afirma que “uma colônia escravista estava pois fadada ao sincretismo religioso.”: Cf. MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 93.

É nosso intuito trabalhar com a hipótese de que Felícia Tourinho tenha se tornado um “bode expiatório” diante da recorrência de denúncias durante a visita à Bahia que tinham como objeto principal episódios envolvendo a adivinhação; uma única denúncia foi capaz de motivar o estabelecimento do processo em questão.

Enfim, buscaremos inserir seu processo no jogo de interpretações promovido pelas autoridades que tendiam a enquadrá-la no entendimento de que havia se relacionado com o Diabo, elemento que se tornaria primordial das adivinhações que a acusada supostamente teria praticado, reafirmando, também, a *misoginia* vigente. É, portanto, uma discussão que envolve a “formação cultural de compromisso”, analisada por Carlo Ginzburg⁴²⁹ e a interação entre a “cultura erudita” e “cultura popular”, pensada por Peter Burke⁴³⁰, como forma de discutirmos a mescla, o hibridismo de referências simbólicas que entraram em conflito a partir de seu processo. É, também, um debate a respeito do modo como o *discurso misógino* encabeçado pelos eruditos alcançou, na maioria das vezes, sucesso, corroborando a relação natural das mulheres com o Demônio.

Natural de Monterrey, reino de Galiza, a cristã-velha Domyngas Jorge morava em Igarassu juntamente com seu cônjuge, Paulo de Abreu. As notícias a respeito da presença do Santo Ofício na Bahia já deveriam circular na Capitania de Pernambuco e suas regiões. Ciente da necessidade de demonstrar que sua vida era regrada em boas ações cristãs, externadas para uma sociedade no qual as noções de público e privado eram fluidas, ainda nos primeiros momentos da visita em Pernambuco a denunciante resolveu comparecer diante do Visitador. Rememorar um episódio ocorrido a mais de nove anos e considerá-lo passível de denúncia a partir do Monitório afixado, podia também se justificar dentro do interesse em reafirmar sua condição de boa cristã.

Ao relatar este episódio, a denunciante disse que este teria acontecido na época em que esteve presa na cadeia pública de Olinda por conta de viver “amancebada com um homem casado”. Infelizmente a documentação referente à visita em Pernambuco não foi capaz de esclarecer essa questão, se Paulo de Abreu era o homem no qual vivia ou se estava no reino, enquanto sua mulher estava em bigamia. Contudo, ela é reveladora do desregramento que o

⁴²⁹ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴³⁰ BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Tradução de Denise Bottmann: São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

matrimônio possuía na América portuguesa e que fora analisado, por exemplo, na obra de Ronaldo Vainfas⁴³¹.

Afora essa problemática moral que preocupava os clérigos, a denunciante afirmou que, durante sua prisão, uma mulher de nome Felícia Tourinho – além de citar o nome de outra mulher, dita Antónia Vaz, sem detalhar, contudo, quem era – teria tomado uma tesoura e fincado o objeto em um “chapim”⁴³² para, em seguida, levantá-lo com “ambos dedos mostradores” proferindo, ao mesmo tempo, as seguintes palavras: “diabo guadhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo tu me dygas se vay Joam por tal parte digo por tal camynho [...] se isto ser verdade tu faças andar isto se não ser verdade não ho faças andar então”⁴³³. Em seguida, o “chapim”, juntamente com a tesoura, teria “rodeado” na direção da denunciante após as palavras proferidas por Felícia Tourinho, confirmando-se, assim, o paradeiro do homem citado no ritual. Domyngas Jorge ainda destacou que essa prática teria se repetido por algumas vezes durante a detenção de ambas na cadeia.

A utilização da tesoura e sua associação com outro objeto também compuseram o rol de práticas utilizadas pelos adivinhos tanto na metrópole como em outros tempos e espaços da América portuguesa. Em Francisco Bethencourt, por exemplo, temos o caso de Brites Frazoa, que se confessaria à Inquisição de Évora no século XVI. Envolvida em questões cotidianas, como o interesse de uma mulher em saber quem lhe roubara uma camisa, as adivinhações também foram correntes em suas práticas que combinavam o uso da tesoura com uma joeira:

[...] pega na tesoura com a cliente, cada uma no seu anel, levantando com ela a joeira; conjura a joeira da parte de Deus, são Pedro, são Paulo e são Pulo para que diga a verdade sobre quem furtou a camisa; depois de nomear alguns suspeitos sem que a joeira se movesse, referiu o albardeiro e, quando disse são Pulo “a joeira andou ao redor e ela declarante ficou maravilhada.”⁴³⁴

José Pedro Paiva nos atentara para a recorrência do uso da tesoura e peneira como objetos que adquiriam significado ritualístico nas adivinhações em Portugal. O exemplo que

⁴³¹ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

⁴³² Em Rafael Bluteau, o significado de chapim é o de uma espécie de calçado composto de quatro ou cinco solas, o que atualmente pode ser considerado um salto. Cf. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM]. p. 276.

⁴³³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.03.

⁴³⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 70.

menciona a respeito dos escritos de Luís de La Penha, residente em Évora, demonstram não apenas uma prática corrente, mas a persistência de elementos nessa forma de adivinhação:

nos escritos de que era proprietário Luís de La Penha, de Évora, a forma de a executar vem assim descrita: “Tomarao huma tesoura e metella am cruzada numa pineira e dirao por Sam Pedro e Sam Paullo e Sam Pullao e por Sam Pero Pulao e pelos sinco planetas do mundo que se he tal cousa nomeada o que querem saber que tu andes para a parte direita e senao que estejas queda e isto dito sinco vezes sobre a tesoura tomaram pelos ellos.⁴³⁵

Em contrapartida, o uso dos “sinco planetas do mundo” que, em determinado ritual, poderia adquirir coerência para o praticante, em outra ocasião poderiam ser substituídos por algo mais familiar ao indivíduo, como a água, tradicional na magia religiosa e utilizada por Antónia Maria na Recife setecentista. Laura de Mello e Souza nos conta que, ao ser procurada por um aspirante a padre, a dita Antónia teria enchido um alguidar com água, colocando uma moeda e uma folha de papel no fundo. Em seguida, tomara uma peneira com uma tesoura, sendo segurada por ela e por Francisco Xavier, o aspirante. Pouco tempo depois fora ordenado para padre, o que confirmaria, a seu ver, a existência de sortilégios na sua ordenação⁴³⁶.

Persistências e, também, ressignificações que poderiam, portanto, variar conforme as demandas existentes, à crença em determinados objetos a serem utilizados bem como nas criaturas invocadas, como os três diabos possivelmente conjurados por Felícia Tourinho através da tesoura e do “chapim”.

Conforme apontara José Pedro Paiva, juntamente com os “malefícios”, esses rituais integraram o rol das principais heterodoxias no Portugal moderno quando das relações com o sobrenatural⁴³⁷. Sendo assim, ao chegar a Pernambuco, Heitor Furtado de Mendonça – já ciente dessa problemática tanto em Portugal como na Bahia – se inclinou para o interesse em minar o alcance de rituais que concorriam diretamente com o catolicismo a respeito da autoridade em se controlar os destinos; uma concorrência que teve a participação decisiva da mulher, conforme já mencionado no item anterior. Um problema que seria potencializado

⁴³⁵ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 118.

⁴³⁶ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 159.

⁴³⁷ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra: Minerva-história, 1992. p. 54.

com a participação dos diabos nos rituais de adivinhação relatados pela denunciante, diferente dos casos que chegaram ao Visitador durante o tempo em que estivera na Bahia.

A possível irreverência ou vulgarização dos diabos, denominando-os de “felpudo”, “orelhudo” e “guedelhudo”, indica, por outro lado, não apenas uma problemática aos olhos inquisitoriais, mas, também, a quase infinidade de representações que a “cultura popular” promoveu durante a modernidade diante do considerado maior inimigo da cristandade. Talvez o próprio corpo clerical, os teólogos, enfim, aqueles que se dispuseram adjetivar Lúcifer como grande destruidor da humanidade, príncipe do mundo, tenha falhado em divulgar de forma mais incisiva essa atmosfera de medo para a “cultura popular”, ou mesmo subestimado a capacidade de apropriação e ressignificação da população comum.

Mesmo com uma concepção da queda do “Anjo Rebelde”, ou Lúcifer, delimitada nos longínquos séculos II e III e com a maior institucionalização dessa figura, incluindo a definição dos espaços habitados pelas criaturas demoníacas, parece-nos que todo esse esforço dos padres da Igreja possuiu alguns limites. Embora usemos o caso envolvendo Felícia Tourinho, não é difícil encontrar, como já o fizemos, relatos em que a participação do Diabo é quase que familiar aos indivíduos, sendo invocados para os mais diversos objetivos. Detalhe que nos faz pensar que este uso em nosso recorte, por exemplo, possa remontar até mesmo ao período anterior à ascensão de Satã, em que Jean Delumeau percebeu uma teatralização e domínio dos indivíduos sobre essa criatura e seus pares⁴³⁸.

Afirmção que pode ser complementada com a visão de Laura de Mello e Souza a respeito da trajetória de Felícia Tourinho, bem como das práticas de adivinhação que compuseram a religiosidade na América portuguesa. Primeiramente, pelo caso de Felícia ter sido um dos raros registros em que as práticas em questão se combinam com a invocação de Satã que, no entender da autora, conservam um “sabor ainda medieval, acentuando-lhe os traços de magia ritual”⁴³⁹. Além disso, mesmo com o interesse no conjuro desses personagens, a autora acredita que essas práticas se aproximam mais de uma folclorização do catolicismo do que necessariamente um ritual de *feitiçaria*⁴⁴⁰.

Acreditamos, assim, na possibilidade de existência de um importante desnível de interpretações entre a “cultura dirigente” e uma população pouco interessada em se inserir na

⁴³⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009. p. 247-249.

⁴³⁹ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 161.

⁴⁴⁰ *Ibidem*. p. 162.

forte tradição demonológica que também encontrava ecos em meio às autoridades da visitação e do próprio clero ali residente.

Por outro lado, é necessário lembrarmos que um processo inquisitorial é também uma relação de poder desigual em que o inquisidor possuía instrumentos físicos e psicológicos para a identificação do pacto demoníaco, objetivo primordial em acusações como a de Domyngas Jorge. Por isso, também é válido analisar como se delimitou esse desnível por meio das interações existentes entre “cultura erudita” e “cultura popular” a partir do momento em que Felícia Tourinho foi presa pelo Santo Ofício e interrogada pelas autoridades.

No espaço de um ano e meio, quase, após a denúncia promovida por Domyngas Jorge, a prisão de Felícia Tourinho aconteceu, em 8 de maio de 1595. Todavia, embora a morosidade tenha existido entre o período da denúncia e o início do processo, este, por sua vez, ocorreu de forma rápida, tendo sua sentença proferida em 9 de junho do mesmo ano, praticamente um mês de atividades. Essa relativa rapidez por parte do Visitador no desenrolar desse processo acabou por refletir na própria limitação que este possui para algumas questões que serão levantadas a seguir.

Com a denúncia de Domyngas Jorge trasladada pelo notário Manoel Francisco, em 8 de maio de 1595 o Visitador convocaria diante de si a acusada Felícia Tourinho, estabelecendo oficialmente o processo de investigações para com a denúncia que tinha em mãos. Mesmo sendo “mulher doente e pobre”, a prisão se efetivou após fazer o juramento de praxe, prometendo dizer todas as culpas que pertencessem ao Santo Ofício. Após dois dias, a ré novamente foi chamada a fim de confessar as supostas culpas, o que novamente não aconteceu, já que “examinando sua consciência e feito muita diligência” não achou quaisquer desvios que merecessem menção ao Visitador. Três dias depois, em 13 de maio, ao novamente consultar sua consciência e memória, confessou, enfim, o que as autoridades almejavam ouvir: a utilização de rituais de adivinhação e de invocação do Demônio durante o período em que esteve presa. Falta-nos explicar, contudo, esse silêncio em torno da acusada até o momento em que supostamente resolveu confessar por conta própria as práticas em questão.

Talvez a resposta mais viável para que não fiquemos apenas no cenário da suposição, se situe na mesma confissão de Felícia Tourinho, ao afirmar que o episódio que relatara teria ocorrido por volta de quatorze anos; período em que a acusada possuía dezenove anos,

conforme afirmou, sendo mulher nova e sem qualquer experiência⁴⁴¹. Sem desconsiderar essa assertiva como estratégia de defesa da ré diante das acusações – algo que será por nós retomado adiante – chama a atenção, por sua vez, a possibilidade de pensarmos na ineficácia já destacada do discurso católico em fazer dos fieis indivíduos que temessem as ameaças do Diabo. O longo período entre a suposta adivinhação ter se concretizado e a confissão da acusada pode revelar, por sua vez, o próprio receio de Felícia Tourinho em afirmar a participação em atividades nada ortodoxas ao catolicismo, ou seja, o discurso inquisitorial que reafirmava sua engrenagem punitiva por vezes poderia assumir um resultado contrário, afugentando confissões, principalmente de mulheres minimamente cientes da *misoginia* em que estavam inseridas.

Sua trajetória bem como a relutância em confessar todas as culpas pertencentes ao Santo Ofício aponta, assim, para um caminho contrário ao desejado pelas autoridades, e que não foi exclusividade sua a partir do momento em que o discurso demonizador apregoado pelos padres da Igreja concorreu diretamente com a crescente relação da população comum com Satã, na América portuguesa. Conforme aprofundaremos essa assertiva a partir do processo de Maria Gonçalves, afirmar-se espontaneamente às autoridades que intervia no sobrenatural de modo ilícito não significava a melhor saída para a mulher acusada deste crime. Contudo, uma vez presa e estabelecido o processo, o peso inquisitorial era insuportável para a acusada de modo que essa confissão não ocorresse.

Quanto aos relatos de Felícia Tourinho, o primeiro esclarecimento que temos se refere à sua prisão, motivada por uma bofetada que desferiu em Inês de Brito dentro de uma igreja. Essa agressão teria lhe causado a sentença do degredo por dez anos para “Abrytioga”, levando-a a praticar, assim que foi presa, tal ritual de modo a descobrir se a sentença lhe sairia ruim; o que de fato aconteceu. Por fim, revelou a companhia de uma mulher com o sobrenome “Figueireda”, sendo inviável concluir se essa mesma mulher era a Antónia Vaz citada por Domyngas Jorge.

A respeito do ritual confessado pela acusada, este era estruturado da seguinte forma:

tomou hum chapim e fincou nele uma tesoura, e então levantou no ar tomando com os dois dedos mostradores por baixo dos anéis da tesoura e disse as palavras seguintes, eu te esconjuro por Sam Pedro e por Sam Paulo e pelo Diabo felpudo e guedelhudo que tu me digas a verdade que te quero perguntar e do que ela então perguntou disso não está ela ora lembrada então lhe perguntou ela Ré que sinal havia ela de ter pera saber o que perguntava respondeu-lhe ela então que Se oque

⁴⁴¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.08;10.

perguntava era verdade havia de se andar a roda a tesoura e se era mentira não se havia de mover [...] ⁴⁴²

Julio Caro Baroja já nos atentara para a necessidade de compreendermos o fenómeno da *feitiçaria* na Época Moderna não apenas atrelado às discussões teológicas do período, enfim, a uma “cultura erudita” que se debruçou sobre esta temática, sendo importante pensá-lo, também e principalmente, dentro dos traços que uma dada “cultura popular” organiza e dá sentido às suas crenças ⁴⁴³. Em Felícia Tourinho, além de levantarmos a questão da possível vulgarização ou familiaridade que o Demônio possuía na América portuguesa, outro detalhe que nos chama a atenção diz respeito à invocação de santos pertencentes ao primeiro escalão da Igreja católica.

Falamos de Pedro, personagem bíblico, considerado o primeiro papa católico. E também falamos de Paulo, que se convertera ao cristianismo após uma visão divina. Este, por sinal, merece destaque pela sua contribuição no discurso antifeminista que se desenvolveria na modernidade. Segundo Jean Delumeau, seu posicionamento foi categórico, por exemplo, para a exclusão das mulheres na vida clerical, conferindo peso à noção de que a sexualidade feminina estava impregnada do pecado original ⁴⁴⁴.

Chamou-nos a atenção, também, o conteúdo de sua sentença, referente aos próprios personagens bíblicos e um importante desnível entre interpretação das autoridades e o relato de Felícia Tourinho:

acordam o visitador do Santo Ofício, o Ordinário e Assessores, que vistos estes Autos porque se mostra que a Ré Felícia Tourinha que presente esta confessa que estando presa na cadeia fez uma sorte de uma tesoura metida em um chapim, chamando pelo demônio para saber se lhe havia de sair boa ou má sentença tendo intenção que o demônio lhe faria aí sinal [...] ⁴⁴⁵

Primeiramente, nota-se a ausência de quaisquer referências das autoridades de que o caráter das invocações do Diabo feitas por Felícia Tourinho eram exemplos do quadro clássico do pacto demoníaco voltado para sacrifícios e contratos com os indivíduos, chamado de “pacto expresso” e aos moldes do que, como vimos em José Pedro Paiva, se baseou a

⁴⁴² DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.06.

⁴⁴³ BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e seu mundo*. Tradução de Joaquim Silva Pereira. Lisboa: Editora Vega, 1978. p. 17.

⁴⁴⁴ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. de Maria Lúcia Machado. Trad. de notas de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 470.

⁴⁴⁵ DGA/TT, op. cit., nota 442., fl.13.

tradição jurídica e inquisitorial portuguesa. A explicação, por sua vez, pode ser encontrada no próprio posicionamento heterogêneo que as autoridades lusitanas possuíam para com as práticas *mágico-religiosas*, em especial, para os rituais que possuíam a participação dos diabos mediante invocações. Conforme citado por Paiva, duas formas eram entendidas pelos letrados a respeito das relações que os indivíduos supostamente possuíam com tais criaturas: o “pacto expresso”, no qual havia um contrato estabelecido entre indivíduo e os diabos para a obtenção de poderes e, em troca, algo era ofertado às criaturas; e o “pacto tácito”, quando o objetivo era de alcançar determinados fins, como a cura de doenças e a adivinhação, tendo a intermediação demoníaca para a concretização do objetivo⁴⁴⁶.

A trajetória de Felícia Tourinho integra, assim, o entendimento de que as práticas a ela relacionadas não compuseram de fato o quadro mencionado, já que as supostas invocações não ocorreram mediante um contrato explícito com o Diabo, recaindo em ofertas ou sacrifícios como contrapartida. Como a própria sentença acima menciona, seus rituais foram “sortes” proferidas durante a época em que esteve presa, no qual a participação do Demônio se deu em prol de intervir em uma determinada temporalidade e não necessariamente em promover algum malefício. Ainda permanecia a gravidade dos desvios, a condição herética destes, mas, minimizada pelo próprio entendimento da tradição portuguesa de que havia limites para a atuação dos diabos nas práticas divinatórias⁴⁴⁷.

Nota-se, também na sentença, a ausência das invocações de São Pedro e São Paulo que só foram relatadas em sua própria confissão e não na denúncia de Domyngas Jorge. Prevaleceu, a nosso ver, a necessidade das autoridades em detectar a presença do Diabo nas adivinhações relatadas no processo de Felícia Tourinho bem como de reafirmar à acusada que o trato com o futuro competia somente a Deus e, logicamente, à Igreja. Trata-se, claro, de uma documentação que aponta testemunhos hostis, relatos fragmentados e uma relação de poder desigual que contribui para a construção de um processo inquisitorial⁴⁴⁸. Mas, pode se tornar uma fonte também superficial se nos atentarmos apenas para o percurso construído pelo inquisidor na investigação das crenças emergentes da “cultura popular”.

O uso dos santos pode ser considerado, assim, como um desses elementos que fugiram ao painel clássico aqui afirmado, sendo possível integrar, por sua vez, as crenças em torno da

⁴⁴⁶ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 39-40.

⁴⁴⁷ *Ibidem*. p. 50.

⁴⁴⁸ GINZBURG, Carlo. *História Noturna*: decifrando o Sabá. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 21.

figura de Felícia Tourinho em um contexto luso-brasileiro no qual a familiaridade com os santos também foi intensa.

A reconstrução feita por Francisco Bethencourt do universo *mágico* português em torno da invocação dos santos católicos é importante exemplo dessa relação também no Portugal quinhentista. Duas características principais são apontadas pelo autor diante de inúmeras práticas *mágico-religiosas* que tinham como um dos elementos principais o uso dos santos: “se, em alguns casos, é visível certa ‘flexibilidade’ nas referências, surgindo narrativas hagiográficas confundidas e misturadas, em outros torna-se surpreendente o rigor de identificação entre a lenda do santo evocado, as características do rito no qual é inserido e os objetivos que se têm em vista”⁴⁴⁹.

O autor analisa, assim, três práticas comuns no período referente à iniciativa de se contar com os santos em determinados episódios de intermediação no sobrenatural. A primeira, e largamente difundida no espaço europeu desde o século XIII, diz respeito aos cultos marianos, ou seja, em torno de Maria, mãe de Jesus. Destaque, também, para Santa Helena, mãe de Constantino, imperador romano convertido ao catolicismo sob influência materna. Seu culto, de acordo com Bethencourt, esteve relacionado às práticas de “apaziguamento do mar e o apaziguamento do coração dos juizes”. Por fim, menciona a recorrência de cultos à Santa Mônica, mãe de Santo Agostinho, sendo responsável pela conversão de seu filho e de seu marido à religião católica, tornando-se “objeto especial de devoção como propiciadora de bons casamentos”⁴⁵⁰.

Na proteção de bens materiais, a intimidade com essas potências sobrenaturais também foi considerável. Em 1694, em uma devassa promovida no arcebispado de Seia, Isabel Francisca foi mencionada por supostamente pedir auxílio a Jesus e a quatro santos – São Pedro, São João, Santo Antônio e Santo Antão –, por meio de uma oração, a fim de que seu gado fosse protegido contra quaisquer ameaças⁴⁵¹.

Os relatos encontrados por Daniela Calainho ainda são mais reveladores dessa intimidade com os santos quando da necessidade de se garantir proteção pessoal ou a alguém estimado. No amplo interesse da sociedade portuguesa em contar com mecanismos sobrenaturais de proteção, o uso das bolsas de mandinga foi recorrente, combinando-se com

⁴⁴⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 144.

⁴⁵⁰ Ibidem. p. 145.

⁴⁵¹ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história, 1992. p. 134-137. p. 121.

os mais diversos instrumentais: “olho de fato, desenhos de Cristo crucificado, de escravos, orações de São Marcos, São Cipriano e sementes”⁴⁵², enfim, práticas de cunho protetivo em que a participação dos santos foi recorrente entre os negros e mulatos, demonstrando a apropriação desmedida do código ritualístico católico também entre os de origem africana.

No cotidiano da vida colonial, em especial, a religiosa, esse aspecto de intimidade com os santos católicos é também flagrante, segundo o que apontou Luiz Mott. O oratório, por exemplo, além de espaço em que diversas famílias optavam por possuir a fim de construir um espaço sacralizado na vida privada, também serviu como relicário, reunindo as mais diversas relíquias de santos, desde fragmento de ossos até mesmo resquícios do lenho da cruz em que Jesus foi crucificado e do leite em pó com o qual foi amamentado por Nossa Senhora⁴⁵³. Dessa divindade, o autor ainda menciona a proximidade com que a sociedade colonial possuiu, em que muitos indivíduos ainda no nascimento eram tidos como afilhados da mãe de Jesus. Até mesmo na parição das crianças, com a evocação de Nossa Senhora do Parto, essa interação familiar existia⁴⁵⁴.

Sendo assim, se até o momento nos direcionamos para as estratégias utilizadas pelo Visitador a fim de detectar o “pacto tácito” nos rituais de adivinhação relacionados à Felícia Tourinho, a ausência da simbologia católica em sua sentença nos faz perceber uma “cultura popular” não reproduziu apenas o discurso “erudito” de que a presença de práticas *mágicas* se resumia à participação do Diabo. O uso de outras figuras pertencentes ao sobrenatural na trajetória de Felícia Tourinho revela que a presença desse personagem nem sempre era exclusiva entre a população. Além do mais, por serem apenas mulheres envolvidas no processo analisado, é reforçado o debate voltado para a apropriação ilimitada de crenças e práticas a partir do entendimento das próprias de que eram capazes de lidar com o sobrenatural e tirar proveito disso. A participação feminina, novamente, pode ser considerada primordial para a diversificação de simbologias utilizadas pela população comum, no qual o diabo era considerado um dos elementos do sistema simbólico compartilhado entre os indivíduos.

O processo de Felícia Tourinho pode ser considerado, destarte, um caso clássico de homogeneização cultural, tal qual identificado por Carlo Ginzburg, promovido pelo inquisidor

⁴⁵² CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas*: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 98.

⁴⁵³ MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 167.

⁴⁵⁴ *Ibidem*. p. 185.

na busca pela comprovação do pacto diabólico, mesmo este não sendo “expresso”, negligenciando outros elementos também recorrentes na religiosidade “popular”. Uma construção nitidamente inquisitorial em um processo que se desenvolveu com a negação da ré do que fora acusado, seu reconhecimento posterior de que era culpada e a associação desta culpa à existência do pacto. A justificativa diante da lacuna existente em sua sentença a respeito das possíveis invocações de Pedro e Paulo, privilegiando apenas as supostas conjurações dos diabos, se dá, assim, pelo interesse em se efetivar a homogeneização pretendida, em que outros aspectos da religiosidade “popular” são silenciados. Todavia, acreditamos em novas possibilidades para justificar essa negligência, sem, contudo, eliminar a anterior.

Sem desconsiderar a possibilidade de que esse silenciamento se deu pelo próprio conhecimento de que o caráter herético residia na evocação do demônio pela ré, e não pelo uso de um conteúdo católico, a expressão em latim “quod soli deos competit” – presente em seu processo – é categórica, reforçando nossa discussão a respeito das tentativas pós-tridentinas, principalmente, em se apropriar das temporalidades a fim de legitimar o catolicismo como única religião a intervir no sobrenatural e seu Deus como grande responsável pelo destino da humanidade. Mas também pode ser considerada uma questão que estaria ancorada aos próprios debates milenares que o catolicismo possuía a respeito da geografia do sobrenatural, conforme analisado por Jean Delumeau⁴⁵⁵.

Assim sendo, o interesse pelo pacto demoníaco e a construção de todo um estereótipo podem ser considerados como a motivação principal, mas não únicas, para o formato conferido à sentença de Felícia Tourinho, já que tratamos de uma forte tradição católica voltada para a legitimação de suas ações sobre o mundo sobrenatural e de um *discurso misógino* voltado para a associação da mulher com o que era demoníaco.

Percebemos, assim, a predominância de um nível cultural que se utilizou de distintas estratégias durante as arguições, muito influenciados pelas próprias tradições aqui mencionadas. Ressaltamos, como o fizera Carlo Ginzburg, que a “continuidade entre estereótipos anticlericais e estereótipos contra a feitiçaria [era] apenas elemento secundário de um fenômeno bem mais complexo”⁴⁵⁶, como a existência em Felícia Tourinho de símbolos católicos negligenciados, contudo, pelas autoridades. Desse modo, embora o desnível cultural

⁴⁵⁵ DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁴⁵⁶ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 82.

mereça lembrança, por se tratar de um processo em que as relações de poder predominam, ainda nos é permitido identificar na trajetória de Felícia Tourinho indício de um hibridismo em que a “cultura popular” se apropriou de elementos predominantemente católicos, não se tratando apenas de uma reprodução dos estereótipos aqui mencionados.

Uma “cultura popular” que se apropriou amplamente, e das mais diversas formas, da figura do Diabo delimitada pelo catolicismo, adjetivando-o, banalizando-o e utilizando-o a seu bel prazer. Combinou-se, por exemplo, com o interesse dos indivíduos em também contar do rol de santos católicos para efetivar um ritual de adivinhação que, no caso de Felícia, teria sido praticado diversas vezes⁴⁵⁷. Falamos, portanto, de um espaço de atuações no qual a intervenção no campo simbólico era compartilhada coletivamente, assumindo suas diferenciações entre “eruditos” e “populares”, mas com intensa troca de referenciais. Logicamente houve uma estratificação social pautada no acesso ao letramento, mas que não impediu a própria circulação desses letrados em ambientes marcadamente “populares”, afirma Peter Burke⁴⁵⁸, como o campo da religiosidade que nos situamos. Analisar a cultura como um painel diversificado e resultando de combinações entre pequenas e grandes tradições, foi a chave encontrada pelo autor em relação às manifestações populares na Época Moderna e que também nos serviu para perceber que os ritos de adivinhação na América portuguesa quinhentista não se resumiram apenas ao pacto diabólico.

Embora seu processo seja o exemplo clássico na qual afirmamos, não significa que sua construção tenha sido simples, com a participação passiva da acusada. Houve tentativas de defesa por parte da ré e, talvez na tentativa de se desvencilhar de acusações mais graves ou, quem sabe, falando a verdade, Felícia Tourinho mencionou a mulher conhecida pela alcunha de “Figueireda” como sendo a pessoa que teria lhe ensinado as adivinhações, já que teria presenciado na mesma cadeia a própria praticando ritos divinatórios. Afirmou também que essa mulher se embebedava continuamente durante as supostas práticas⁴⁵⁹. Mencionar o possível aprendizado de práticas *mágico-religiosas* ou inventar um episódio como forma de

⁴⁵⁷ Desse modo, concordamos em partes com a afirmação de Laura de Mello e Souza referente às práticas de adivinhação na América portuguesa, em que estas “ligavam-se antes á religião folclorizada do que à magia ritual ou à feitiçaria”. Cf: MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 262. Nossa ressalva diz respeito apenas à expressão “magia ritual”, que seria, para a autora, ausente nos ritos de adivinhação, mas que, a nosso ver, se enquadram na noção de *magia* que definimos no **Capítulo 1**.

⁴⁵⁸ BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. Tradução de Denise Bottmann: São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 52.

⁴⁵⁹ “disse ela para a dita Figueireda, creio em Deus e nas outras”. Cf: DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.07.

minimizar a sentença nos chama a atenção por ter na figura feminina o elemento central do relato.

Outra forma encontrada pela ré a fim de minimizar uma possível sentença se direcionou para a afirmação de que “não sabia que isso era pecado nem pertencia a Santa Inquisição e que nem sabia que por fazer isso a poderiam castigar” além de declarar que no período em que praticara as mencionadas adivinhações, não passava de mulher nova, sem experiência e que “depois que é mulher e tem mais experiência sabe e entende que o diabo não pode saber o que está por vir e somente isso pertence a Deus”⁴⁶⁰. Sinceridade ou estratégia em torno dessas afirmações?

Há de se considerar a viabilidade desses dois elementos uma vez que esse desconhecimento para com os delitos que encabeçavam o rol da perseguição inquisitorial era costumeiro ainda mais em um espaço em que a própria estrutura eclesiástica se apresentava deficitária, tornando-se componente favorecedor. Se até mesmo entre a “cultura letrada” a dificuldade em delimitar os delitos envolvendo a intervenção no sobrenatural, existiu, bem como a multiplicidade de interpretações eruditas a respeito do crime de *feitiçaria* em torno das jurisdições civis e religiosas⁴⁶¹, não é de se espantar que entre a população a imprecisão a respeito da religiosidade a ser praticada tenha sido evidente.

Mas, apelar para a pouca idade e a conseqüente falta de experiência, ou, a nosso ver, ingenuidade, fazendo com que o uso de ritos de adivinhação mediante a participação do Diabo fosse mais um “acidente” do que necessariamente um ato consciente da acusada, levanta outra problemática. Lúcida ou não a atitude de Felícia Tourinho em tomar uma tesoura e um “chapim” e combiná-los em uma prática divinatória, talvez sua consciência tenha sido maior em se defender das acusações, de perceber que se inseria em um ambiente desfavorável não somente por se tratar da presença inquisitorial, mas por ser uma presença respaldada por uma conjuntura *misógina*.

Alison Weber percebeu a apropriação de Teresa d'Ávila do código *misógino* vigente a fim de legitimar seu modelo visionário, denominando essa atitude a partir da noção de

⁴⁶⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.08.

⁴⁶¹ Adriano Prosperi também é uma importante referência para pensarmos nas dificuldades em se processar um modelo unitário em torno do que seria a *feitiçaria* ou *bruxaria* e as formas de perseguição a serem utilizadas pelas autoridades e a quem competia essa função. Cf: PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 289;294.

“retórica da feminilidade”⁴⁶². Em outras palavras, durante os vários momentos em que sofreu arguições por parte das autoridades da Igreja, incluindo integrantes do Santo Ofício, estando às sombras do Iluminismo e da *misoginia* eclesiástica, Teresa optou pela “acomodação da ideologia de gênero em sua audiência”⁴⁶³. Reafirmou os mais diversos estereótipos vigentes e que se referiam às mulheres, autodeclarando-se “fraca e com pouca fortaleza”, o que conferia autoridade às suas experiências místicas, já que Deus procura os mais humildes para expressar suas revelações⁴⁶⁴.

Sem alcançar a sofisticação do discurso e das respostas de Teresa d’Ávila – até porque a própria possuía um séquito de confessores e religiosos que a assessoravam –, o que faz de Felícia Tourinho e seu processo exemplos para pensarmos a inserção da mulher na América portuguesa dos Quinhentos e a “retórica da feminilidade”, diz respeito à possibilidade de consciência da figura feminina frente ao discurso *misógino* vigente e suas mais variadas implicações. Consciência adquirida não apenas em buscar nas práticas *mágico-religiosas* uma forma de reconhecimento social, de relativização do discurso patriarcal ou enquanto tentativa de sanar algum problema cotidiano, como no caso em questão. Houve consciência, também, em perceber que, ao se reconhecer enquanto mulher nova, ingênua, ou seja, acomodando-se à conjuntura delimitada pelos homens, reafirmando que a culpa maior residia nas tentações dos diabos à mulher, seria a estratégia mais viável para se minimizar as culpas e, claro, sentenças proferidas pelas autoridades.

Assim, não precisamos ir tão longe e nos apoderarmos de uma figura proeminente no catolicismo para percebermos que a utilização desse código se fez presente entre as mulheres de forma ambígua, evidenciando que, embora fossem subjugadas de forma corrente, ainda havia espaço para transgressões e reações ao discurso masculino presente.

Sua atitude, contudo, não convenceria às autoridades diante da confirmação de que acreditara na intervenção do diabo no futuro, mesmo não sendo por livre vontade: “a Ré não nega na segunda seção a culpa que neste feito resulta contra ela do testemunho de Domyngas Jorge, é culpa grave, pois invocar o diabo para saber o que está por vir quod soli deos competit, deve ser gravemente castigada visto a gravidade da dita culpa”⁴⁶⁵. Escusada de

⁴⁶² WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

⁴⁶³ Ibidem. p. 34.

⁴⁶⁴ WEBER, op.cit., nota 462, p. 36;39.

⁴⁶⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 01268. Processo de Felícia Tourinho. 1593-1595. fl.11.

cumprir sua sentença em ato público, já que confessara as invocações, Felícia Tourinho teve de cumprir penitências espirituais, pagar dez cruzados para as despesas de seu processo e, por fim, fazer uma Abjuração de Leve, reconhecendo suas culpas e reafirmando a legitimidade do catolicismo como religião a ser seguida.

4.2 Maria Gonçalves e a *magia religiosa* como estratégia na construção de reconhecimento e de redes de sociabilidade

4.2.1 Práticas *mágico-religiosas* e reconhecimento entre pares

Entre os que se dispuseram a denunciar Maria Gonçalves e aqueles que surgiram na documentação de forma indireta, tendo sido mencionados por outrem pela possível relação com a acusada, identificamos 29 indivíduos. Incluem-se nessa lista algumas autoridades, como o então bispo Dom Antônio Barreiros e um Ouvidor Geral, citados na denúncia de Catherina Fernandes⁴⁶⁶. Além disso, alguns processados também por Heitor Furtado de Mendonça fizeram parte do possível círculo social em torno de Maria Gonçalves, como Violante Carneira⁴⁶⁷, que a denunciaria, e o cristão-novo Salvador da Maia⁴⁶⁸.

Com uma análise ainda *a priori*, acreditamos que atrelar o desenvolvimento das práticas *mágico-religiosas* à existência de um isolamento social de seus possíveis praticantes, é equivocado também para a trajetória de Maria Gonçalves. A reconstituição do campo religioso delimitado pela participação dos *mágicos* no Portugal quinhentista permitiu que Francisco Bethencourt também problematizasse essa ideia de possível isolamento destes indivíduos. Primeiramente, pelo considerável número de casados que emergiram na documentação utilizada, além da própria vida ativa que muitos levavam, declarando as mais variadas profissões, e a porcentagem gritante de cristãos-velhos, que “reforça essa ideia de

⁴⁶⁶ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 06-07.

⁴⁶⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 12925. Processo de Violante Carneira. 1591-1593.

⁴⁶⁸ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 02320. Processo de Salvador da Maia. 1591-1592.

uma relativa integração dos acusados”⁴⁶⁹. Afirma, ainda, que a “prática da magia cruza as várias ordens e camadas sociais, embora com formas diferenciadas”⁴⁷⁰, corroborando com as informações encontradas também na trajetória de Maria Gonçalves.

Utilizando-se das noções de “teias de sociabilidade” e “grandes redes de relações e de solidariedade”, José Pedro Paiva não se distanciou das conclusões de Bethencourt, quando das suas análises a respeito do contexto setecentista e oitocentista português. Mesmo no tardio século XVIII, passadas as grandes repressões ao fenômeno de “caça às bruxas” europeu, o autor identificou diversos espaços lusitanos em que persistia a circulação de saberes em torno das práticas *mágico-religiosas*, delimitando, inclusive, “redes de relações, de conhecimentos, de troca de informações e até de uma certa hierarquia, não formal entenda-se, de funções e de prestígio”⁴⁷¹. Esse painel não foi muito diferente no espaço colonial, sendo possível encontrarmos exemplos no mesmo período citado por Paiva.

Um dos casos mais interessantes para se pensar a constituição de redes, mesmo que informais, em torno de mulheres reconhecidas por determinadas práticas *mágicas*, diz respeito à índia Sabina, residente no Pará e amplamente denunciada durante a Visitação inquisitorial encabeçada por Giraldo José de Abranches⁴⁷². O rol de atividades da indígena era variado: para a descoberta de feitiços, principalmente os que se encontravam enterrados a fim de prejudicar alguma pessoa, Sabina partia para rituais de adivinhação; para o diagnóstico de doenças, Sabina se utilizava de um cachimbo e soltava diversas baforadas no enfermo: “minhocas, caracóis, cascavéis, olhos de camarões eram os ingredientes dos vomitórios de Sabina quando tratava de outros pacientes”⁴⁷³.

Enfim, os relatos que levantamos neste trabalho, incluindo os que não viraram processos durante a Visitação, revelaram as diferentes graduações alcançadas no nível de reconhecimento social que esses indivíduos, mulheres em sua maioria, adquiriam também na América portuguesa a partir do uso da *magia religiosa*. Processo iniciado ainda nos

⁴⁶⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 207.

⁴⁷⁰ Ibidem. p. 208.

⁴⁷¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 171.

⁴⁷² A respeito da Visitação em si bem como da atuação do visitador, recomendamos a leitura da obra de Yllan de Mattos. Cf: MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

⁴⁷³ MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 174-175.

Quinhentos e que acompanham o próprio desenvolvimento da religiosidade em outros espaços, principalmente lusitano, atrelado ao interesse em reconhecimento entre pares. Partindo para a assertiva de José Pedro Paiva, acreditamos que a diversificação das práticas, mais do que a troca de conhecimentos e/ou informações sobre feitiços, tornou-se elemento primordial para a delimitação desta hierarquia no espaço em que nos situamos bem como para a construção da *heresia* em torno do pacto diabólico frente aos olhos da Inquisição. Apoiando-nos nas denúncias contra Maria Gonçalves, essa assertiva ficará ainda mais evidente. Começamos, assim, a partir de um dos tripés por nós levantados e que sustentaria sua vida nos vinte anos, aproximadamente, em que residiu no Novo Mundo: o mar.

Em sete de agosto de 1591, Isabel Monteiro Sardinha, ao se apresentar às autoridades da Visitação, afirmou que, certa vez, ao voltar em uma galé juntamente com Maria Gonçalves, teria presenciado em plena viagem a acusada fazer determinados encantamentos para que o mestre da dita galé permitisse que se agasalhasse em sua câmara, negando o mesmo pedido à denunciante. Não é necessário retomar todo o primeiro capítulo para lembrarmos como era recorrente nesse período o entendimento de que a mulher seria mais predisposta a influenciar quaisquer pessoas através de “encantamentos”, principalmente através da presença do Diabo, e como a denunciante também compartilhava dessa noção mesmo que seu relato possa talvez revelar apenas uma desavença para com Maria Gonçalves.

A cristã-velha Catherina Fernandes, por sua vez, se dizia vizinha de Maria Gonçalves durante o tempo em que foi moradora de Salvador. Compareceu à Visitação em nove de agosto de 1591, motivada por um episódio relatado por sua vizinha Domingas Gonçalves, ocorrido por volta de quatro meses antes da denúncia. Sua vizinha dissera que teria cobrado Maria Gonçalves por um ritual que teria lhe encomendado. A acusada, por sua vez, demonstrou estar ofendida pela cobrança, reafirmando a eficácia de seus ritos por meio da participação de Satã:

por muito mais que mede muito mais lhe mereço porque eu ponho-me a meia noite no meu quintal com a cabeça no ar com a porta aberta para o mar, e enterro e desenterro umas botijas e estou nua da cinta para cima e com os cabelos, e falo com os diabos e os chamo e estou com eles em muito perigo [...] ⁴⁷⁴.

Já no fim do mês de agosto, a cristã-velha Violante Carneira se apresentou às autoridades, sem ser chamada, para também denunciar Maria Gonçalves por suas supostas

⁴⁷⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593 fl. 05. “Botija” é uma espécie de jarro com abertura angular. Cf: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM]. p. 154.

relações mantidas com o Demônio. Se na denúncia anterior o objetivo de ir ao mar era desenterrar “botijas”, esse elemento na denúncia de Violante Carneira aparece como fonte de todos os ingredientes utilizados por Maria Gonçalves, sendo espaço privilegiado para a comunicação com o Diabo. Afirmou que a acusada “era feiticeira diabólica e fazia feitiços com ajuda dos diabos e lhe mostrou uma chaga em um pé todo inchado e lhe disse que em certos dias da semana os diabos lhe tiravam daquela chaga um pedaço de carne [...] que ela ia ao pego do mar de mergulho tirar certas coisas para fazer feitiços”⁴⁷⁵.

A respeito da possível comunicação que Maria Gonçalves praticava com tais criaturas, na denúncia de Isabel Antónia, natural do Porto e também degredada de Portugal para a América, temos um possível indício desse imaginário construído em torno da acusada. Além disso, não bastava apenas correr o boato de que a acusada falava com o Demônio, já que a própria acusada, segundo os relatos, afirmava que as comunicações eram recorrentes, levando-a, inclusive a “arribar pelo poder do Diabo um navio que ia desta Bahia para Portugal [...]”⁴⁷⁶.

Considerado como “imagem da vida e a imagem da morte”, ou espaço dinâmico que diz respeito ao que tudo sai e ao mesmo tempo retorna⁴⁷⁷, o mar foi um dos elementos pertencentes à trajetória de Maria Gonçalves, essencial para que se arquitetasse todo o simbolismo referente à acusada. Contudo, a menção ao Diabo nos relatos não deve ser por nós interpretada como único componente que pertenceu ao rol *mágico-religioso* relacionado à essa mulher. Estaríamos apenas reproduzindo a investigação promovida pelo Santo Ofício quando a temática da *feiticeira* estava em voga, ou seja, visando apenas corroborar a existência do pacto demoníaco.

Sendo assim, vale destacar a sacralidade conferida ao mar nos relatos como condição notável, já que sua utilização era circunstancia primordial para que se estabelecesse o contato direto da suposta praticante com a fonte geradora do que era praticado. Condição, todavia, que se somou com outros elementos integrantes dos instrumentais relatados em seu processo, incluindo as arguições: o horário, a forma de comunicação, o sacrifício aos diabos – este, por exemplo, revelando também na América uma forte influência portuguesa da relação

⁴⁷⁵ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 13.

⁴⁷⁶ *Ibidem*. fl. 15.

⁴⁷⁷ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Mar. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995. p. 592.

vassalo/rei nos rituais *mágico-religiosos*. A nudez, por exemplo, que aparece no relato de Catherina Fernandes, mesmo que parcial, carrega consigo na modernidade, ainda mais na tradição bíblica, uma variedade de interpretações, incluindo a de caráter ritualístico, que parece compor o quadro de práticas relacionado à Maria Gonçalves:

quanto à nudez ritual, é possível que seja indicada no episódio relatado no segundo livro de *Samuel* (6, 15-16, 20-22): Davi, dançando diante da arca, mostrou sua nudez. Mikal, sua mulher, experimenta isso como uma humilhação, mas o rei responde que o pudor nada significa em comparação com as obrigações religiosas que ele tem para com seu Deus [...]⁴⁷⁸

A presença da arte nesse período, principalmente na emergência da pintura, se tornou o elemento ideal que, combinado com a imprensa, contribuiu para difundir as possessões demoníacas, principalmente a partir do que Robert Muchembled entende por “nudez satânica”⁴⁷⁹. Inquisidor e, ao mesmo tempo, adepto da pintura, Ludwig Krug representou Adão e Eva, em 1514, revelando os pelos pubianos da personagem bíblica bem como a “fenda de seu sexo, apoiando-se sedutoramente sobre o ombro de um Adão que vira as costas ao espectador”⁴⁸⁰ tendo a seus pés um macaco mordendo a maçã, fruto proibido.

Arelada ao fenômeno da *feiticeira*, a nudez se tornou ainda mais problemática nos Quinhentos, levando, inclusive, as autoridades do Concílio de Trento a apresentarem uma oposição oficial às representações voltadas para a temática em questão, quaisquer que fossem essas. Na pintura de Hans Baldung Grien, o retrato de uma moça nua entre a tentação e a morte é outro exemplo que favoreceu essa atitude: “[...] uma moça nua, de pé, com um leve véu que não lhe encobre a pilosidade pubiana, juntando as mãos dolorosamente, certa de não poder escapar da morte, representada por um grande esqueleto que a abraça por trás, sombria, sobre um fundo negro, pondo em destaque a brancura da carne e o arredondado das formas femininas”⁴⁸¹.

Laura de Mello e Souza, a respeito das práticas em torno do interesse por tesouros escondidos, ou mesmo no ato de desenterrar botijas, indica um diálogo próximo entre a religiosidade colonial e europeia, já que o interesse em encontrar novas riquezas era

⁴⁷⁸ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Nudez. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

⁴⁷⁹ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001. p. 63.

⁴⁸⁰ Idem.

⁴⁸¹ Ibidem. p. 65.

compartilhado em ambos os espaços em que não havia um sistema bancário. Havia, inclusive, a presença intrínseca de “práticas paradiabólicas”, termo utilizado pela autora e que, no seu entender, corroboravam com a própria síntese do “sistema colonial”, ou seja, a exploração da Colônia pela Metrópole e o acúmulo de riquezas desta influenciava o próprio cotidiano dos indivíduos em busca de enriquecimento⁴⁸².

Conforme destacou Marcel Mauss, compreender determinado rito *mágico* é ter em mente que sua constituição se dá a partir da “enumeração de um certo número de observâncias acessórias”⁴⁸³, ou seja, não se trata de um rito fortuito. Ou seja, essa breve digressão nos serve para pensar que, mesmo distante da efervescência artística que tomou o espaço europeu durante o século XVI e a própria influência desta nos debates em torno da demonologia, é interessante notar que os elementos que compuseram o imaginário europeu em torno da *feitiçaria* e do Diabo assumiram persistências também na América portuguesa.

Com a fama estabelecida, tendo na combinação do mar e do Diabo como a essência dos possíveis poderes que possuía para praticar feitiços, as demais denúncias contra Maria Gonçalves revelam a diversidade em torno de sua trajetória enquanto possível *feiticeira*.

Teresa Rodrigues, cigana, ao se apresentar às autoridades também em agosto de 1591, afirmou que por volta de dois anos uma mulher conhecida pela alcunha “arde-lhe-o-rabo” – Maria Gonçalves, como a própria menciona – falava com os diabos e que “lhe daria uma mezinha tal que quem tocasse com ela a outra pessoa logo lhe fazia fazer quanto queria”⁴⁸⁴. Rito presente em uma longa tradição também portuguesa de interesse em condicionar as vontades de outrem, no qual o papel dos mágicos teve participação essencial em um jogo de vontades e desejos dos indivíduos, principalmente no campo amoroso⁴⁸⁵. Essa mesma comunicação seria reafirmada por Margarida Carneira, em uma breve denúncia contra Maria Gonçalves, ao relatar a fama pública que a acusada possuía na região⁴⁸⁶.

As relações de Caterina Fernandes, também denunciante, com Maria Gonçalves foram mais próximas. Cristã-velha e mãe de Isabel da Fonseca e Caterina de Souza, sua

⁴⁸² MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 164.

⁴⁸³ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950. p. 82.

⁴⁸⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 09

⁴⁸⁵ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história, 1992. p. 134-137.

⁴⁸⁶ DGA/TT, op. cit., nota 484, fl. 11.

aproximação com a acusada se daria pela própria condição que o casamento de suas filhas possuía no período. Primeiramente, recorreu à acusada de modo que fizesse alguns rituais para que António Dias desse uma boa vida à Caterina de Souza, com quem era casado, mas que a tratava mal. Segundo consta em seu relato, Maria Gonçalves teria lhe pedido um botão e um retalho da capa que seu genro usava, entregando, em seguida, alguns pós “dizendo-lhe que eram de um sapo torrado e que lhe custaram muito trabalho fazê-los e que fora ao mato falar com os diabos”⁴⁸⁷.

Gaspar Miranda, casado com Isabel e que também a maltratava, foi o segundo alvo de Caterina, no qual pediu à Maria Gonçalves que fizesse “alguns feitiços” de modo que seu genro “morresse ou o matassem ou não tornasse da guerra de Sergipe”. Em contrapartida, a acusada teria lhe pedido dinheiro para promover determinados ritos que, no entender da denunciante, “havam de ser por arte do Diabo”. Dinheiro que seria novamente dado à Maria Gonçalves a pedido da própria, mas que seria interpretado pela denunciante como sendo apenas uma forma da acusada adquirir ganhos financeiros.

Novamente a problemática que relaciona o casamento com a recorrência de rituais *mágico-religiosos* emerge na sociedade colonial, demonstrando que o mercado em torno dessas práticas também abrangeu a vida matrimonial dos indivíduos, não somente como estratégia para se inserir nessa vida, mas como forma de manter uma boa vivência entre os cônjuges. O domínio sobre as vontades, principalmente de outrem, não foi, assim, exclusividade da religiosidade portuguesa, ainda mais envolvendo relações conjugais, inseridas em um contexto que não era muito favorável às mulheres. Contar com o auxílio do sobrenatural para resolver assuntos cotidianos do casal ou até mesmo buscar saídas mais radicais, como a morte de Gaspar Miranda, era por vezes essencial diante de casamentos em sua maioria arranjados, sem tamanho consentimento feminino, que se mostravam por vezes turbulentos.

Em relato mais esparsos, Maria da Costa se apresentaria às autoridades para discorrer também a respeito dos possíveis rituais que Maria Gonçalves era capaz de praticar. Segundo a denunciante, certa vez sua mãe teria procurado a dita “feiticeira” para que lhe desse “certa coisa” de modo que seus filhos, irmãos de Maria da Costa, fossem perdoados, já que estavam jurados de morte⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 17.

⁴⁸⁸ *Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-1593*. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 395.

Já Isabel Antónia teria certa vez agasalhado em sua casa a Maria Gonçalves, descobrindo, por sua vez, que era “feiticeira diabólica” por ter lhe mostrado um vidro com azeite no qual se utilizara para a comunicação com Satã em lugar aberto, no qual se desenhava um signo de Salomão, elemento também presente nas análises de Francisco Bethencourt e que se aproxima do relato de Isabel Antónia. O autor, por sinal, interpreta a utilização desse signo como importante elemento capaz de “garantir a integridade numa comunicação que envolve grandes riscos”⁴⁸⁹. Quanto ao azeite, embora sua significação esteja atrelada à ideia de “luz e pureza ao mesmo que de prosperidade”⁴⁹⁰, talvez seu uso pela acusada – fato confirmado pela própria durante as arguições⁴⁹¹ – corresponda mais à condição de sacralidade também apontada por Gheerbrant e Chevalier, principalmente na tradição hebraica e herdada pelo cristianismo:

a palavra hebraica para *hungido* deu, em transcrição, Messias, e, na tradução grega, Christos. Jesus é, então, visto como o rei esperado, sem que se possa totalmente excluir *a priori* qualquer alusão a um ministério sacerdotal e profético. Mas, como ele não havia recebido, evidentemente, um óleo de unção material, o caminho estava aberto para a espiritualização: o Espírito Santo, que o azeite simboliza, é dado a Jesus em plenitude, como que por unção [...] E como o cristianismo primitivo relaciona imediatamente o dom do Espírito e o batismo [...] chega-se rapidamente à instituição de um rito batismal de unção efetiva com óleo [...]⁴⁹²

Parece-nos, pois, que a forma em que se constituiu todo o aparato *mágico-religioso* relacionado à Maria Gonçalves – baseando-nos nos relatos aqui apresentados – partiu do princípio de que era necessária uma fonte externa que forneceria a matéria inicial para que os rituais se desenvolvessem. Fonte que, como é possível perceber, se apresentava mediante o ato da conjuração ou da comunicação direta com o Demônio. Invocá-lo era essencial para a configuração de um “pacto expresso” tanto quanto o estabelecimento de um contrato.

Com os episódios acima relatados, as supostas invocações com a presença do Demônio contribuiria, assim, para que toda uma pluralidade de instrumentais fosse relacionada à acusada – ainda que seu intuito fosse o de enganar os que a procuravam – bem

⁴⁸⁹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 137.

⁴⁹⁰ CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Azeite. In: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012. p. 106.

⁴⁹¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 24.

⁴⁹² CHEVALIER, op. cit., nota 490, p. 653.

como para a constituição de uma variedade de combinações que compunham os rituais supostamente relacionados a ela. Enfim, dois gêneros de diversidades que, talvez, foram utilizados por Maria Gonçalves e que demonstram o considerável domínio que supostamente possuía para com o universo simbólico compartilhado na sociedade colonial.

Retomando a denúncia de Catherina Fernandes, e o que supostamente Domingas Gonçalves teria ouvido de Maria Gonçalves, é também possível perceber a relação dos ritos relacionados à ré com a própria clientela que compartilhava a eficácia das práticas *mágico-religiosas*. Conforme colocado, havia uma possível discordância entre essa mulher e Maria Gonçalves por conta de alguns ritos que não teriam sido promovidos pela conhecida “feiticeira”. Afora a questão de ter invocado para si a autoridade de praticante, dizendo que se encontrava com os diabos, Maria Gonçalves se justificou afirmando que teria perdido “uns papéis que iam embrulhados um pós” e que possivelmente estariam com um francês de nome João Rolim⁴⁹³.

Ao todo seriam nove desses papéis que a ré teria confeccionado, no qual a denunciante dissera que os teriam visto também nas mãos de Salvador da Maia, cristão-novo, de um homem conhecido por “Granada”, além de Gonçalo Fernandes. Domyngas Gonçalves, por sua vez, teria dito à denunciante que Pero Godinho, Cristóvão de Barros, um Ouvidor Geral e o bispo Dom. Antônio Barreiros teriam utilizado os mesmos papéis. Uma clientela considerável e que possivelmente compartilhada da crença na eficácia dos rituais de Maria Gonçalves.

Se a notícia dos tais encantamentos chegou ao conhecimento do próprio bispo, independente se os usara ou não, é inviável saber. Destaca-se, contudo, que a trajetória de Maria Gonçalves era relativamente conhecida em Salvador antes de seu processo. A questão da autoridade, se a própria acusada conferia esse caráter a ela ou mesmo se a sociedade teve papel decisivo nessa relação, demonstra como a crença em rituais *mágico-religiosos* nesse contexto – assim como na trajetória de Felícia Tourinho – acompanhou a concorrência entre Igreja e pessoas comuns pelo acesso ao sobrenatural.

Em se tratando de um período marcadamente patriarcal, a possibilidade de intervenção direta nos destinos através desses rituais era evidente, principalmente para a figura feminina. Com relação à Maria Gonçalves, soma-se o segundo tripé por nós elencado – o degredo – que também foi decisivo para que sua possível relação com a *magia religiosa* se constituísse como elemento também primordial para a busca de reconhecimento na Bahia.

⁴⁹³ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 05.

Assentada em relações estamentais, a sociedade colonial poderia fornecer os mais diversos estigmas contra aqueles vindos por degredo. Dada à condição ambígua que o ato da *feiticeira* traz consigo, associado ao *discurso misógino* voltado contra as mulheres, a possibilidade era alta de Maria Gonçalves se enquadrar no estereótipo corrente da mulher isolada da sociedade e por vezes relacionada ao delito em questão.

O primeiro indício de que a própria acusada demonstrava rivalizar com D. Antônio Barreiros aparece na denúncia de Isabel Monteiro Sardinha, em que ela teria dito que “se o bispo tinha mitra que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito ela pregava de cadeira [...] [e] que fazia muito boas audiências”⁴⁹⁴. Questionada durante as arguições sobre o que teria dito, respondera que suas palavras não eram verdadeiras, já que “dizia algumas vezes zombando”, para que “apelassem para a sua legacia”, ou seja, para que a respeitassem⁴⁹⁵. Notamos, assim, suas próprias ações contra o então bispo como reflexo do objetivo em se construir sua própria autoridade diante do que possivelmente praticava, fazendo do degredo um mero passado que não merecia ser lembrado. Em 21 de agosto, na denúncia de Teresa Rodrigues, Maria Gonçalves teria lhe dito que trazia em seus cabelos alguns ossos que eram de enforcados “para as justiças não entenderem com ela”⁴⁹⁶.

Conforme aponta Geraldo Pieroni, há a necessidade de apontarmos o caráter amplamente rígido que o degredo para a América portuguesa assumiu. Entre uma possível escala de punições que o poder português possuía, Igreja ou Estado, o degredo era considerado uma das mais severas⁴⁹⁷. Ou mesmo no que o autor mencionara como sendo o “estigma da condenação” presente entre os sentenciados, como em Maria Gonçalves, que seria lembrada de seu degredo durante o período em que as denúncias foram promovidas ao longo da Visitação⁴⁹⁸. Era, pois, um desafio para que o degredado na América portuguesa se

⁴⁹⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 03.

⁴⁹⁵ Ibidem. fl. 23.

⁴⁹⁶ Ibidem. fl. 10.

⁴⁹⁷ A respeito do mecanismo do degredo utilizado por Portugal, em 1535 seria oficializado o degredo para o Brasil como objetivo maior de povoamento, conforme os decretos promovidos por D. João III. Como afirma Ronaldo Vainfas, diversas faltas ou acusações, como o episódio de queima de casas envolvendo Maria Gonçalves, constantemente encabeçavam as sentenças de degredo dos legisladores portugueses. Cf: VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 41.

⁴⁹⁸ Vale lembrar, como menciona Geraldo Pieroni, que a condenação de degredo para o Brasil se fazia presente diante de acusações contra indivíduos que causassem grandes prejuízos e danos às propriedades particulares ou de outrem, o que era o caso de Maria Gonçalves. Cf: PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil-Colônia*. Brasília: Editora UNB, 2000; São Paulo: Imprensa

inserir-se na sociedade vigente de modo que esse estigma não se tornasse o centro das atenções.

O degredo poderia ser um inferno ou até mesmo “infernalizado” por aqueles responsáveis pela sua efetivação ou por quem conhecia a fama de alguém que passara por essa experiência. Poderia ser encarnado na América portuguesa que, ao longo do século XVI, foi encarada por muitas autoridades portuguesas como espaço privilegiado para a purgação dos pecados – noção influenciada da própria recém-delimitação do Purgatório – e de desvios morais cometidos pela população. A própria travessia, como afirma Laura de Mello e Souza, era encarada como início desse exílio necessário⁴⁹⁹. Importante ressaltar que apenas no século XVII a Inquisição olharia para a América como lugar privilegiado para a pena do degredo, como forma de aproveitamento desses indivíduos nas iniciativas de expansão territorial do Novo Mundo⁵⁰⁰.

Suas conclusões mais importantes são, contudo, no que toca à relação entre esse mecanismo punitivo e a religiosidade na Colônia. Apoiando-se nos 16 casos envolvendo praticantes do delito da *feitiçaria* e que vieram degredados para esse espaço nos Setecentos por conta de suas sentenças, a autora enxergou permanências e algumas alterações a respeito das práticas *mágico-religiosas* que ali circulavam desde o século XVI.

Quanto às permanências, levando-se em consideração a ideia do degredo como um “transmissor cultural”, essas se fizeram presentes por conta da forte influência que o substrato *mágico-religioso* europeu, principalmente português, assumiu entre a religiosidade na América: “temos sortilégios, fervedouros e orações em tudo semelhantes aos perseguidos no Brasil durante a Primeira Visitação do Santo Ofício [sendo] eles adotados de caráter acentuadamente europeu e medieval”⁵⁰¹. A respeito das ressignificações ou mesmo mudanças referentes a essa religiosidade, a autora destaca o uso das bolsas de mandinga como importantes exemplos da interação entre tradições europeias e africanas no espaço colonial.

Essa circulação de práticas e saberes *mágico-religiosos* a partir do degredo pelo crime de *feitiçaria* também pode ser visualizada no século XVI levando-se em consideração o contexto jurídico lusitano. Nesse sentido, mesmo não tendo a América portuguesa como alvo principal nesse período, o Santo Ofício português adotou o degredo como uma das principais

oficial do Estado, 2000. p. 55.

⁴⁹⁹ MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 89-90.

⁵⁰⁰ *Ibidem*. p. 89-90.

⁵⁰¹ *Ibidem*. p. 92.

sentenças, principalmente o Tribunal de Évora, embora fosse possível implorar às autoridades a comutação dessa pena, o que acontecia em alguns casos⁵⁰². Esse movimento se ampliaria com o XVII, e não apenas para com a Colônia, conforme aponta José Pedro Paiva, mas para outros domínios ultramarinos portugueses, como Angola. Entre 1600 e 1774 os números de degredados pelo crime de *feitiçaria* chegariam a 80% das penas adotadas pelo Santo Ofício português⁵⁰³.

Não é de se estranhar, dessa maneira, que, mesmo não sendo sentenciada pelo degredo no âmbito inquisitorial, mas civil, a trajetória de Maria Gonçalves também integre o contexto destacado por Laura de Mello e Souza em que o substrato cultural português possuiu um peso considerável no desenvolvimento da religiosidade no Novo Mundo, ainda mais nos Quinhentos, e que contribuiu para o próprio aspecto de familiaridade com o sobrenatural encontrado pelo Visitador ao desembarcar em Salvador no ano de 1591.

Defendemos, pois, a hipótese de que a *magia religiosa* também foi utilizada como forma de eliminar esses possíveis estigmas, como instrumento de reconhecimento social e, no caso de Maria Gonçalves, como construção efetiva de uma sociabilidade que a distanciou de um isolamento no espaço em que se inseriu. Assumindo a opinião corrente em que as mulheres eram propensas ao sobrenatural, durante quase vinte anos a sua trajetória se confundiria com a busca em diversificar seus rituais e em reafirmar sua autoridade entre aqueles que a conheciam. Soma-se a isto o fato das suas supostas vivências com o Diabo serem marcadas pela alcunha em que era conhecida, no qual diversas pessoas a nomeavam como “Arde-lhe-o-rabo”.

Embora não justifique o motivo de diversos indivíduos a conhecerem por essa alcunha, é possível deduzir que a construção se deu diante do próprio discurso que a acusada carregava consigo, em que dizia ir ao mato falar com os diabos e que voltava “moída” por eles, conforme apontado na denúncia de Caterina Fernandes⁵⁰⁴. Talvez, essa fama de que os diabos lhe davam muito trabalho, a ponto de deixá-la na condição citada, tenha alimentado o imaginário de algumas pessoas de modo a apelidarem por “arde-lhe-o-rabo”, como forma de reafirmar que Maria Gonçalves se comunicava com essas criaturas. Acreditamos, assim, na alcunha como forma de familiaridade e até mesmo de autoridade conferida por um grupo à

⁵⁰² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 286.

⁵⁰³ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997. p. 218-219.

⁵⁰⁴ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 17.

suposta *feiticeira*, e não apenas mácula social, tornando-se elemento decisivo para a amplitude de seus ritos em Salvador.

Além disso, o que nos chamou atenção foi a ausência de um local fixo de moradia que a denunciada possuiu, de acordo com as afirmações de algumas denunciantes, podendo demonstrar não apenas sua condição de miserável, mas também a amplitude de suas relações, que a permitiu variar sua estadia diante do reconhecimento alcançado por sua fama pública de *feiticeira*.

Trata-se, portanto, de uma construção social que identificou Maria Gonçalves como uma mulher capaz de intervir em uma ordem pré-estabelecida ao se utilizar de diversos elementos, principalmente o mar, para se comunicar com o Diabo. Em outras palavras, é lembrar que a imagem do mágico, conforme destacou Marcel Mauss, se produz fora desse indivíduo, sendo resultado principalmente das crenças que a sociedade direciona a ele, reconhecendo-o como mediador do sobrenatural⁵⁰⁵. Questionar a autoridade de um eclesiástico poderia ser reflexo do próprio poder que Maria Gonçalves acreditava possuir diante do reconhecimento alcançado ou, talvez, a noção de autoridade pode ter se delimitado para além da própria acusada, em que a sociedade reconhecia em sua figura um exemplo importante de comunicação com o sobrenatural diante de uma Igreja que, sozinha, era incapaz de sanar suas demandas.

Falamos, assim, do terceiro elemento aqui citado, o contexto *misógino*, que, a nosso ver, foi a condição principal que sustentou toda essa crença coletiva que relacionou Maria Gonçalves à intervenção no sobrenatural. Ou seja, partindo do entendimento de que essa conjuntura aprimorou ao longo da modernidade a interpretação de que a mulher era mais propensa ao sobrenatural, à intervenção deste, acreditamos que esse foi essencial – diante da apropriação da população comum dessa percepção – para sustentar toda uma crença coletiva de que Maria Gonçalves era capaz de ser mediadora com esse espaço.

Implica, enfim, em retomarmos o debate inicial desse item e problematizarmos quaisquer entendimentos que encarem as relações de “gênero” na modernidade como sinônimo de isolamento feminino.

Retomando Joan Scott, não se trata de levar as mulheres à História e, por conseguinte, isolá-las em nichos justificados por uma possível relação pautada no gênero. Busca-se rever

⁵⁰⁵ MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950. p. 70.

as categorias estruturantes⁵⁰⁶, tais como a *misoginia*, entendida em nosso trabalho enquanto um movimento de dupla significação, ancorando-nos em Caroline Bynum.

Adotando, conforme já levantado, o “gênero” como categoria de análise, manifestamos ao longo deste trabalho o interesse em perceber como as relações sociais na América portuguesa dos quinhentos se davam a partir de sua utilização. Em síntese, o levantamento das denúncias, a construção de toda uma crença coletiva que sustentara Maria Gonçalves como *feiticeira*, ou mesmo a possível atuação da própria enquanto tal (sendo verídica ou não) nos mostra como a participação feminina na religiosidade colonial, já no século XVI, foi decisiva para sua construção bem como para a inserção ativa dessas mulheres em uma sociedade tradicionalmente hierárquica. Uma inserção via práticas *mágico-religiosas* em que os próprios homens por vezes estavam interessados nas mediadoras que se apresentavam naquele espaço, mas que a participação feminina emergiu em peso.

Se for possível falar em “sorte”, Maria Gonçalves seria a grande *feiticeira* nesse período, sendo requisitada pelos mais diversos indivíduos, homens e, principalmente mulheres, que tanto se interessaram em relativizar o discurso moralista vigente – como vimos no capítulo anterior – e, ao mesmo tempo, contribuíram para a construção de crenças em torno dessa mulher. Aliás, mulher degredada, que encontraria no sobrenatural o espaço ideal para construir alguma forma de reconhecimento e de autoridade sobre as coisas, sendo, portanto, capazes de minar esse estigma. Chegando a Visitação em Salvador, seu reconhecimento, contudo, rui e os elementos principais para a construção da *heresia* já estavam a postos, já que o mesmo contexto *misógino* que contribuiu para a crença coletiva mencionada foi decisivo para que a população a relacionasse à *feiticeira*, faltando apenas a interpretação estereotipada da Inquisição.

4.2.2 “Mulher feiticeira e ruim”: a construção da marginalidade na trajetória de Maria Gonçalves

Pretendemos analisar neste subitem as possíveis motivações que levaram Heitor Furtado de Mendonça a estabelecer oficialmente um processo inquisitorial contra Maria Gonçalves em 1592, bem como da própria sociedade em identificar na cristã-velha os

⁵⁰⁶ SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992. p. 77.

elementos que a vincularam a ao crime da *feiticeira*. Identificá-las, contudo, não é suficiente para pensarmos como esta se construiu de modo que as mulheres fossem associadas às práticas de manipulação envolvendo o imaginário de uma dada sociedade, interpretando-as a partir da noção de *feiticeira*. Falta-nos identificar os elementos que arquitetaram as motivações levantadas tanto por autoridades, como, também, para os denunciadores, no qual o interesse em relatar práticas heterodoxas à doutrina católica prevalecia. Diferente do processo de Felícia Tourinho, a trajetória de Maria Gonçalves foi além, reunindo mais denúncias e interpretações que contribuíram na construção de sua fama de *feiticeira* e, claro, do seu processo e sentença.

Mesmo promovendo o referido processo contra ela, as ações do Visitador foram, a nosso ver, displicentes quanto ao andamento das investigações. O próprio interesse na genealogia da acusada é limitado e tampouco o processo nos dá informações a respeito do real destino de Maria Gonçalves, se de fato o degredo para Portugal se efetivou. Em contrapartida, a diversidade das acusações e do conteúdo destas permitiu traçarmos uma discussão em torno de como a religiosidade quinhentista na América se desenvolveu diante do delito da *feiticeira* e perceber como as mulheres estiveram intimamente ligadas nesse processo.

Voltando a falar em números, Maria Gonçalves foi quem mais sofreu denúncias a respeito desse crime. Ao todo, 9 mulheres se dispuseram a comparecer perante Heitor Furtado de Mendonça e acusar em diversos formatos a relação intrínseca da cristã-velha com o Diabo: Isabel Antunes, Isabel Monteiro Sardinha, Caterina Fernandes, Catherina Fernandes, Catherina Quaresma, Margarida Carneira, Maria da Costa, Teresa Rodrigues e Violante Carneira. Enfim, mulheres que, com exceção de Caterina Fernandes – “meia cristã-nova” – eram cristãs-velhas, e que se dispuseram a comparecer ao longo de 1591 para denunciar diversos episódios ocorridos em espaços de tempo distintos, mas que tinham correlação direta com Maria Gonçalves e sua fama pública de *feiticeira*.

Se nas discussões de Caroline Bynum e Alison Weber o que prevalece é a diferenciação na forma como homens e mulheres se apropriaram dessa tradição para construir diferentes percepções a respeito da função feminina no mundo moderno, como explicar que, em determinado momento, homens e mulheres partiram das mesmas interpretações que associaram a mulher à existência da *feiticeira*? A *misoginia* como categoria estruturante também merece ser problematizada.

Vale lembrar o próprio contexto patriarcalista dominante e considerado por Ronaldo Vainfas como elemento central na defesa da família; discurso presente entre os moralistas da

época e de uma Igreja preocupada com seu rebanho, principalmente com as mulheres, “naturalmente” sem quaisquer virtudes⁵⁰⁷.

A *misoginia*, por sua vez, estaria presente nesse olhar moralista, sendo preponderante entre espanhóis e portugueses, temerosos das possíveis influências negativas praticadas pelas mulheres. Não é à toa que a administração da vida doméstica também seria espaço de preocupação dos eruditos, como no caso do português Francisco Manoel de Melo, citado pelo autor e que, dentre os diversos conselhos voltados aos maridos, advertia para que suas mulheres não procurassem adivinhas⁵⁰⁸. Se havia essa preocupação, possivelmente era resultando de ao menos uma tímida participação feminina nesses rituais.

Assim como discutido no capítulo anterior, houve também um hiato entre as normatizações da época, voltadas para a regulação da vida doméstica, e o que vimos entre esses homens e mulheres citados no processo de Maria Gonçalves. Principalmente entre as mulheres que, embora casadas e *a priori* submissas às decisões de seus maridos, assumiram papel importante para a heterogeneidade da religiosidade na América portuguesa. As mesmas conclusões são levantadas por Ronaldo Vainfas, ao identificar nas práticas *mágico-religiosas* um possível “universo feminino por excelência”, embora a participação masculina nesse campo também tenha ocorrido, embora de forma mais esparsa⁵⁰⁹.

Retomar as denúncias contra Maria Gonçalves é, assim, necessário a fim de comprovarmos que, para além da posição masculina na construção da *misoginia*, os estratos “populares” – as mulheres, no caso da trajetória de Maria Gonçalves – também associaram o poder de manipular crenças e simbologias religiosas com acusações de *feiticeiras* e, o mais problemático, com a presença da mulher. Buscaremos afirmar que, não apenas as acusadas se apropriaram de uma tradição *misógina* vigente, mas, também, a própria sociedade em que estavam inseridas compartilhou dessa conjuntura, utilizando-se do esquema binário – amplamente utilizado pelos homens ao interpretarem o papel feminino no mundo – como instrumento de denúncia.

Seria “mulher feiticeira e ruim”, segundo a denúncia de Isabel Monteiro Sardinha, no qual essa expressão provavelmente teve coro entre as autoridades da Visitação⁵¹⁰. Desavenças

⁵⁰⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade, e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 153.

⁵⁰⁸ *Ibidem*. p. 162.

⁵⁰⁹ *Ibidem*. p. 180.

⁵¹⁰ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 03.

peçoais ou mesmo a impossibilidade de conferir um sentido ao desconhecido para além de uma explicação que não envolvesse o sobrenatural compuseram, nesse caso, a denúncia de Isabel. A forma mais coerente por ela encontrada a fim de justificar os motivos que fizeram o mestre da galé agasalhar Maria Gonçalves, deixando-a ao relento, residiu nos possíveis encantamentos que a acusada fizera para efetivar o acontecido, já que era “feiticeira e ruim”⁵¹¹. Não bastava apenas ser uma mulher conhecida por *feiticeira*, era necessário relacionar essa condição à ideia de malefício, de uma pessoa “ruim”.

Ao chamar Maria Gonçalves de “mulher vagabunda” e que dormia com o Diabo⁵¹², Margarida Carneira, assim como Isabel Sardinha, revela como as desavenças pessoais poderiam se converter em atitudes misóginas para com as mulheres, já que o próprio relato é acompanhado de uma opinião detratadora por parte da denunciante.

O mesmo adjetivo “vagabunda” novamente aparece quando da denúncia de Caterina Fernandes. Talvez a justificativa para que a denunciante tenha detratado Maria Gonçalves reside na ineficácia que os supostos “feitiços” por ela encomendado tenham possuído além da insistência da ré em obter mais dinheiro e “por ela vir a entender que a dita Maria Gonçalves lhe não havia de fazer coisa que obrasse desistiu disto nem veio a haver o feito”⁵¹³. As desavenças poderiam surgir durante a própria relação do indivíduo com o(a) *feiticeiro(a)*, despontando essa condição ambígua com a qual mencionamos, em que a mesma mulher interessada em “feitiços” poderia se tornar uma denunciante dos mesmos, reproduzindo alguns elementos desse discurso *misógino*: “entendendo também e pretendendo que os tais feitiços se haviam de fazer com intervir do diabo e arte sua [...] e ela confessante viu que a dita Maria Gonçalves vinha então do mato toda descabelada e fazia isto entre as oito e as nove horas da noite [...]”⁵¹⁴.

O relato narrado por Catherina Fernandes é revelador de outro caractere importante dessa relação que as mulheres nesse período assumiram com a *misoginia* vigente. Afirmando que Maria Gonçalves lhe dissera que se relacionava com o Diabo para desenterrar “botijas” além de possuir supostos papeis encantados que distribuía para diversos clientes, sua denúncia é um exemplo de como a sociedade colonial estava integrada em um contexto *mágico-*

⁵¹¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 05-07.

⁵¹² Ibidem. fl. 11.

⁵¹³ Ibidem. fl. 17.

⁵¹⁴ Ibidem. fl. 17.

religioso no qual a presença da *misoginia* teve um peso importante ao aprimorar a ideia de que a mulher possuía maior tato com o sobrenatural, principalmente com o Demônio.

A denúncia de Thereza Rodrigues não foge a essa relação, na medida em que denunciou Maria Gonçalves por falar “com os diabos” – sendo, inclusive, fama pública na Bahia – e por possuir cartas de tocar, confirmando a própria noção dessa intrínseca presença do sobrenatural atrelado à figura feminina e de como a fama da mulher se alastrava a partir da sua relação com essas criaturas. Maria da Costa, ao denunciar, também se aproxima desse entendimento em torno da quase naturalidade presente nas interpretações das mulheres de que as próprias eram mais suscetíveis ao campo da religiosidade. Seu interesse era na fama que Maria Gonçalves possuía em intervir nas vontades das pessoas⁵¹⁵.

As narrativas denunciadas por Isabel Antónia e Violante Carneira demonstram ainda maior evidência desse peso destacado, desvelando todo um quadro demonológico que circulava no período e apropriado quase que fidedignamente pela população.

Maria Gonçalves também era conhecida por Isabel a partir da alcunha “Arde-lhe-o-rabo”. As duas principais opiniões da denunciante referente à acusada se resumiram ao entendimento de que era “feiticeira diabólica e falava com os diabos”, resultado, provavelmente, dos episódios vivenciados por Isabel durante o período em que Maria Gonçalves esteve agasalhada em sua casa. O primeiro episódio, como já citado, diz respeito às comunicações que a acusada fazia com o Diabo, utilizando-se de um signo de Salomão e azeite em um lugar descampado, fazendo, inclusive, arribar um navio saído de Salvador para Portugal. Em outro evento envolvendo a acusada, Isabel afirmou às autoridades que, certa vez, encontrara um móvel invertido com algumas candeias em seus pés, apagadas, assustando-a, já que acreditou que Maria Gonçalves teria feito isso.

Violante Carneira, ao delatar Maria Gonçalves – chamando-a também de “mulher vagabunda” – ainda foi mais além em suas narrativas, já que afirmou a Heitor Furtado de Mendonça que a acusada possuía de fato relações com o Diabo, chegando até mesmo a oferecer parte de seu corpo como forma de sacrifício a fim de conseguir o que quisesse dessa criatura⁵¹⁶. Em seu relato também emerge a expressão “feiticeira diabólica” como forma de sintetizar as práticas e o caráter de Maria Gonçalves. Se essa expressão partiu das próprias denunciantes ou talvez do Visitador, não é possível afirmar, mas, é reveladora da condição

⁵¹⁵ *Primeira Visitação do Santo Offício ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denunciações da Bahia 1591-1593.* São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols. p. 395.

⁵¹⁶ DGA/TT. Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 13.

ambígua vivenciada por qualquer pessoa em que a crença coletiva se sustentava nas suas possíveis relações com o sobrenatural. A mulher, historicamente encarada pela figura masculina como ser anômalo à sociedade, era por vezes relacionada ao delito da *feiticeira* pelas próprias mulheres.

Recorrendo à Maria Gonçalves para sanar os mais diversos problemas e até mesmo a denunciando como forma de se livrar de quaisquer culpas contra a fé católica, as mulheres enquanto denunciantes assumiram, portanto, a condição ambígua que mencionamos ao se apropriarem por diversas formas do *código misógino* vigente. Afirmamos, assim, que suas interpretações não se direcionaram apenas às preocupações com a religiosidade, conforme advertiu Caroline Bynum. Segundo Ronaldo Vainfas, havia um limite nas solidariedades femininas, não sendo possível identificarmos uma verdadeira consciência grupal⁵¹⁷. Joan Scott, já nos chamara a atenção para os perigos de isolarmos as mulheres sob a justificativa das relações de *gênero*, pelo contrário, essas relações, tendo esta noção como mote principal, são capazes de revelar as próprias relações ambíguas que as mulheres também possuíram em determinados contextos.

O que explica, assim, essa ambiguidade presente entre as mulheres aqui citadas, responsáveis diretas pelo reconhecimento de Maria Gonçalves como mediadora entre os mundos natural e sobrenatural, mas que, face à Visitação, contribuíram decisivamente para que fosse considerada *feiticeira* que se relacionava com o Diabo, reafirmando a condição *misógina* construída pelos eruditos? A recorrência dessas mulheres que se dispuseram a denunciar uma mesma mulher por relações com o Diabo pode ser justificada através da possível eficácia alcançada pela “cultura erudita”, em difundir entre as sociedades as ameaças que a presença dos diabos poderia acarretar?

A presença do Santo Ofício poderia mudar esse contexto de proximidade com essas potências sobrenaturais, mesmo que apenas ao longo da Visitação, reforçando o *discurso misógino* nas suas ações, contribuindo, assim, para unificar o código binário mulher/Diabo na América portuguesa entre a população. Em outras palavras, tratou-se por vezes de construir e difundir um verdadeiro esquema capaz de identificar o pacto demoníaco com maior recorrência entre as mulheres. Falta-nos, desse modo, pensar o outro lado dessa construção simbólica, ou seja, identificar como se deu o posicionamento de Heitor Furtado de Mendonça perante as acusações direcionadas à Maria Gonçalves.

⁵¹⁷ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 182.

Iniciadas as arguições em 26 de agosto do referido ano, a acusada se dispusera a negar “com muitas lágrimas” toda e qualquer acusação que teria sido proferida contra sua pessoa. Sendo retomada a denúncia de Catherina Fernandes, em que Domyngas Gonçalves teria lhe relatado alguns episódios envolvendo Maria Gonçalves, o Visitador se dispôs a descobrir o que de fato eram os papéis que a acusada teria distribuído a diversas pessoas.

Nota-se de antemão que, diferente das atitudes de Felícia Tourinho, os relatos de Maria Gonçalves ainda na primeira sessão foram de admitir a existência de determinados rituais que utilizava, já que tanto homens como mulheres lhe “pediam feitiços” e, por isso, providenciava alguns pós de fígados de galinha torrados. A utilidade era variada conforme a demanda, sendo “algumas para casar a outras para matar a seu marido e a outros para ganharem jogando”, reafirmando que distribuíra diversos papéis entre mercadores e outras pessoas interessadas⁵¹⁸. Dissera também que se utilizara de um “solimão”⁵¹⁹ no intuito de preparar perfumes para as mulheres, e que os possíveis “ossos de enforcados” que trazia consigo nada mais eram que ossos de cavalos marinhos. Afirmou também que, quando não eram os fígados de galinha a serem usados, dispunha de ratos e sapos para a produção dos tais pós, oferecendo enganosamente às pessoas, dizendo que conseguiriam a afeição de alguém se os lançassem no chão por onde essa pessoa caminhasse⁵²⁰.

Passados quatro meses de sua prisão, já em 18 de janeiro de 1593, Maria Gonçalves seria questionada com maior veemência pelo Visitador. Suas constantes respostas de que tudo o que fizera não passava de enganações como forma de ganhar dinheiro, foram insuficientes para abortar as investigações. O hiato era problemático, até porque falamos de um jogo de poderes por vezes desigual, e que a visão da autoridade emergia como a única veracidade nas

⁵¹⁸ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 21;24.

⁵¹⁹ De acordo com Raphael Bluteau, “solimão” seria algo próximo ao sal amoníaco ou salitre, de origem árabe e que, de acordo com seu manuseio, poderia se tornar veneno ou algo agradável ao paladar. Cf: BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM]. p. 707. O forte simbolismo com a utilização de animais vale ser destacado. Relevante também é aproximação que temos com a religiosidade africana, no qual a participação da galinha bem como do sapo estão, segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, diretamente relacionadas com os ritos sobrenaturais presentes entre diversas tribos africanas. Cf: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Galinha; Sapo. Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995. p. 457; 803. Daniela Calainho, por exemplo, cita o interessante caso de Maria Ortega, então residente em Portugal, e que ensinava diversos ritos para “unir homens e mulheres”, utilizando-se, assim, o coração de um frango ainda vivo, fervendo-o com vinagre. Catarina Maria, escrava e moradora de Évora, foi denunciada em 1750 por ter espetado um sapo e assá-lo em seguida, dizendo “assaste sapo, e pingaste pão para cegar os olhos deste cabrão”; o intuito era para que seu marido não descobrisse suas traições. Cf: CALAINHO, Daniela. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008. p. 103.

⁵²⁰ DGA/TT, op. cit., nota 518, fl. 27-28.

arguições. Talvez transparecendo impaciência ou, principalmente, descrédito para com o que Maria Gonçalves afirmava, Heitor Furtado questionou as constantes negativas da acusadas, afirmando que “não se pode presumir que todas [as práticas] fossem enganosas como ela diz”⁵²¹.

Todavia, as respostas não fugiram do quadro de negação, reafirmando que “nunca ela [Maria Gonçalves] falou com os diabos nem tratou com eles, nem teve ossos de enforcados e nunca foi ao pego do mar e nunca teve enterradas botijas de feitiços [...]”⁵²². Ressaltou também – e, nesse caso, é importante relembrar a denúncia de Violante Carneira – que nunca teria ido ao mar tampouco possuía “botijas de feitiços”, afirmando que as pessoas que a procuravam e não a própria que sustentaria uma possível fama de “feiticeira” em Salvador.

Percebe-se, contudo, alguns elementos contraditórios na continuação sua resposta: “[...] mas que todas as ditas coisas ela dizia e fingia fazer sendo tudo falso [...]”⁵²³. Vale mencionar, por exemplo, que em uma sessão anterior, em vez de afirmar que nunca tivera os ditos “ossos de enforcados”, confessou o uso de alguns ossos de “dente de cavalo marinho que ela trazia consigo para suas enfermidades e que deles dava pequeninos a muitas pessoas enganando-as dizendo que eram ossos de enforcados”⁵²⁴. Por sua vez, diversos episódios destacados nas denúncias dificilmente foram inverossímeis até pela posição de Maria Gonçalves em negar apenas a eficácia do que praticava e não necessariamente os acontecimentos e as práticas apontadas a ela.

As contradições de Maria Gonçalves, além de demonstrarem o lugar desigual ocupado pela acusada frente ao Visitador, revelam como esse contexto *misógino* era presente entre a população comum. Negava, assim, todo o aparato ritualístico denunciado, mas, ao mesmo tempo, afirmava que tudo o que fizera não passava de enganos e que sua real intenção era de conseguir dinheiro.

Voltando ao peso das acusações por parte das autoridades, logicamente esse era considerável. Por sinal, a acusação velada de Heitor Furtado de Mendonça, em que demonstra ceticismo para com as negativas de Maria Gonçalves, é exemplo desse peso que a Inquisição poderia por vezes possuir quando interessada em reafirmar a predisposição da mulher em se

⁵²¹ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo n° 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 27.

⁵²² Ibidem. fl. 27.

⁵²³ Idem.

⁵²⁴ Ibidem. fl. 23.

relacionar com o Diabo. Seu ceticismo revela, a nosso ver, traços de uma instituição que também assumia posições *misóginas* quando a *feitiçaria* era o delito a ser investigado.

Interessado na reconstrução da perseguição inquisitorial frente a esse delito no Portugal quinhentista, Francisco Bethencourt nos fornece importantes indícios de que a relação da mulher e a presença do Diabo não foi uma construção delimitada somente na Visitação por conta do processo de Felícia Tourinho e, principalmente, Maria Gonçalves:

Tabela 11 - Processados pela Inquisição portuguesa envolvendo práticas *mágico-religiosas* – Século XVI

	Inq. Lx.	Inq. Co.	Inq. Év.	Total
B. Tipos de Crimes				
Feitiçaria/Bruxaria	7	5	50	62
Cura/vidência/adiv.	6	1	9	16
Nigrom./artes mágicas	5	3	2	10
Blasf./superstição	6	-	-	6
C. Sexo				
Masculino	11	4	11	26
Feminino	13	5	50	68

OBS: Ressaltamos que a tabela trazida para a discussão é parte da construída pelo autor, que abarca, também, outras informações, como “Casta” e “Situação matrimonial”.

Fonte: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 205.

Dessa predominância considerável da figura feminina entre os indivíduos processados pelo crime em questão, o autor justificou essa problemática a partir de duas posições: “a imagem tradicional da delinquência”, ou seja, os homens seriam os principais praticantes de crimes naturais, como os assassinatos, e as mulheres seriam as personagens por detrás dos crimes simbólicos; em segundo lugar, uma justificativa em torno de como as funções e atributos femininos eram encarados naquela sociedade, decorrentes, a seu ver, de uma leitura também tradicional, de caráter *misógino*, da Bíblia. Reside nessa segunda assertiva um importante ponto de concordância com nosso trabalho:

os atributos femininos, na sociedade da época, decorrem da tradicional leitura misógina da *Bíblia*. Esses atributos, fundamentais para compreender o que está em jogo nos processos de feitiçaria e bruxaria, assentam-se nas idéias de fragilidade

essencial da mulher, predominância do instinto sobre a razão, da simplicidade sobre a inteligência, o que a tornaria presa fácil do demônio.⁵²⁵

Sem generalizar a própria atuação dos Inquisidores frente ao delito da *feiticeira* que, como já discutido, nem sempre possuiu concordâncias entre as autoridades, as atitudes de Heitor Furtado de Mendonça durante as arguições no processo de Maria Gonçalves revelam, assim, o lado *misógino* que essa instituição também possuía ao ser cética para com as afirmações dos acusados de que o que praticavam não correspondia à verdade. Revelam também, com base nos dados levantados por Bethencourt, um movimento da Inquisição portuguesa no XVI em que o interesse por esse crime e a presença de uma conjuntura que relacionava a mulher ao Diabo eram notáveis e que alcançaram eco também no ultramar.

O acórdão em seu processo é importante, também, para percebermos que o entendimento das autoridades presentes se aproximou das tentativas em homogeneizar as práticas heterodoxas da “cultura popular” também no estereótipo vigente da *feiticeira*, voltado para o binômio construído pelos homens: mulher/Diabo. Maria Gonçalves seria o exemplo maior da existência deste delito entre a sociedade colonial quinhentista. Diferente dos relatos da acusada, o olhar das autoridades seguiu um caminho contrário, enxergando na ré a maior responsável por construir a fama de “feiticeira diabólica” em Salvador:

foram vistos nestes autos em mesa e pareceu a todos os vistos que visto como consta que a ré dizia muito geralmente que tratava com os diabos e que com eles falava e que com eles e sua ajuda fazia os feitiços, e dava muitas coisas de pós e ossos e outras dizendo serem feitiços diabólicos e é muito geralmente infamada em toda esta terra de feiticeira diabólica e de ter conta com os demônios e disto esta terra está muito escandalizada.⁵²⁶

Sua sentença não fugiria à regra, citando os diversos rituais que foram mencionados nas nove denúncias, prevalecendo a preocupação com as supostas relações que a acusada possuía com os diabos a fim de conseguir seus poderes e ingredientes citados ao longo do processo:

dizia mais que ela era feiticeira diabólica e fazia feitiços com ajuda dos diabos e mostrava uma chaga em um pé todo inchado dizendo que em certos que em certos dias da semana os diabos lhe tiravam daquela chaga um pedaço de carne e que quando ela chamava os diabos se lhes não dava muita ocupação lhe tiravam então da dita chaga carne e que ela ia ao pego do mar de mergulho tirar certas coisas para

⁵²⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 206.

⁵²⁶ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 36.

fazer feitiços e que com feitiços fazia e sabia o que queria e mostrava um vidro com um pouco de azeite dizendo que era feiticeira diabólica e que ia ao campo e que metendo-se dentro um signo samão e tendo o dito azeite na boca falava com os demônios [...]⁵²⁷

Sendo assim, como vimos nos capítulos anteriores, e ancorando-nos nos casos delatados durante a Primeira Visitação, é possível perceber que, mesmo para uma tradição distanciada das grandes epidemias europeias na “caça às bruxas”, a Inquisição portuguesa é capaz de nos fornecer exemplos de que a preocupação com a mulher a partir do delito da *feiticeira* acabaria por influenciar entre as próprias no momento de denunciar seus pares.

Seu processo se construiu, assim, a partir da “mediação”, da “heresia” e de “embustes”, termos que sintetizam o modo como as interpretações voltadas para o campo da religiosidade oscilaram diante da iniciativa de algumas mulheres em procurar e denunciar uma possível *feiticeira*, revelando uma religiosidade heterogênea, das autoridades em investigar e comprovar a existência do pacto em Maria Gonçalves e da própria acusada que buscou negar as acusações, afirmando que tudo o que praticara se resumia em “embustes”, enganações.

Houve, portanto, tanto para o recorte em que nos situamos como, também, para o processo de Maria Gonçalves, um sucesso total do discurso patriarcal e *misógino* a ponto de inserir as mulheres como agentes passivas desse processo? Ou, a necessidade de relativizarmos esse possível sucesso se dá na medida em que as próprias mulheres eram conscientes e apropriavam desse contexto vigente?

Defendemos a noção de que a dominação masculina durante esse período não correspondeu a um “patriarcado universal”. Como afirma Judith Butler, se podemos considerar a existência de períodos em que essa dominação foi proeminente para com as mulheres, não significa afirmar que esse domínio foi singular, homogêneo tampouco que as atitudes das mulheres se pautaram na passividade a essa dominação⁵²⁸.

Sendo assim, novamente a noção de “*pedagogia do medo*” presente na Época Moderna é complementar ao nos fornecer as bases principais para entendermos a associação que as mulheres promoveram entre o delito de *feiticeira* e uma mulher, Maria Gonçalves, no qual não apenas o esforço inquisitorial em reforçar a predisposição feminina para as tentações

⁵²⁷ DGA/TT. Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processo nº 10478. Processo de Maria Gonçalves. 1591-1593. fl. 38.

⁵²⁸ BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 20-21.

dos diabos deve ser encarado como elemento que justifica essa relação. Havia o medo da Inquisição bem como a necessidade de se distanciar de quaisquer indícios de *heresia*.

Por mais que a estrutura da Inquisição portuguesa tenha se sofisticado ao longo do século XVI, chegando até mesmo a organizar um Tribunal além-mar – em Goa –, o alcance do poder dessa instituição não obteria o mesmo êxito se não se organizasse uma verdadeira estrutura psicológica a fim de instigar a própria população a denunciar quaisquer desvios que suspeitassem e que integrassem o rol de crimes delimitados pelas autoridades. Nas palavras de Bartolomé Benassar, o método com o qual o Santo Ofício utilizou largamente foi o da “sutil difusão do medo entre os setores do corpo social”⁵²⁹.

Por outro lado, o autor relativiza a argumentação de que esse medo resultou da prática da tortura ou da severidade das sentenças inquisitoriais espanholas. Quanto à primeira, Benassar destaca que os tormentos foram usados em situações excepcionais, como as envolvendo acusações de judaizantes ou de pertencentes às religiões de Maomé ou Lutero. Para as punições, o rigor também assumia esse caráter de exceção, em que a própria população era ciente de que a Inquisição espanhola não era tão rígida em suas sentenças⁵³⁰.

Seria, portanto, no segredo e toda engrenagem por trás dessa estratégia, na ameaça da infâmia resultante de um possível processo e o prenúncio da miséria a partir dos confiscos, o tripé que sustentaria toda a ação psicológica do Santo Ofício entre os indivíduos ao longo da modernidade. Como afirma o autor, não é difícil reconstruir uma atmosfera em que o réu, preso por determinado crime, chamado por diversas vezes para confessar esse delito, mas sem qualquer conhecimento de quem o denunciou ou o que foi denunciado contra sua pessoa⁵³¹. Mesmo se a sentença se resumisse a penitências públicas ou até mesmo a absolvição ocorresse, a mácula de ser um processado pela Inquisição poderia permanecer, acarretando inclusive na própria perda de bens, seja durante o processo ou mesmo posteriormente⁵³².

⁵²⁹ O texto em estrangeiro é: “la sutil difusión del miedo entre las capas del cuerpo social”. Cf: BENASSAR, Bartolomé. Modelos de la mentalidade inquisitorial: métodos de su “pedagogia del miedo”. In: ALCALÁ, Ángel (et al). *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984. p. 175.

⁵³⁰ *Ibidem*. p. 176-177.

⁵³¹ BENASSAR, op. cit., nota 529. p. 179.. 178-179. É importante complementar essa análise de Benassar com o olhar que Robert Muchemblend coloca sobre a função dos processos inquisitoriais, voltada para o caráter pedagógico neles inseridos a fim de tornar público para a população os crimes que o Santo Ofício perseguia bem como as diversas consequências que o individuo poderia vivenciar caso se interessasse em se desviar do catolicismo. Cf; MUCHEMBLEND, Robert. *Uma História do Diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 80-81.

⁵³² BENASSAR, op.cit., nota 529, p. 179.

Retomando o capítulo anterior, ao lembrarmos as ações de Heitor Furtado de Mendonça, podemos apontar outros elementos que compuseram essa *pedagogia* e que influenciaram na iniciativa da população em delatar indivíduos sob a denúncia de *feiticeira*. Afora a ameaça geral que a simples menção ao Santo Ofício poderia acarretar entre os indivíduos bem como a afixação do *Monitório* que listava os delitos a ser perseguidos, Ronaldo Vainfas nos lembrou das “procissões de fé”, da instauração de processos bem como da leitura pública das sentenças como fatores decisivos na difusão do medo entre os indivíduos, ainda mais nas regiões da Visitação, e que notadamente contribuíram para a difusão das denúncias e confissões durante 1591 a 1595⁵³³.

Mas, também não foi apenas o receio de cair nas malhas inquisitoriais que impulsionou essas acusações à Maria Gonçalves. A assertiva anterior de Francisco Bethencourt é um primeiro indício dessa necessidade de relativizar esse receio, já que uma posição tradicional *misógina* era também presente na sociedade portuguesa e influenciava diretamente no predomínio de mulheres processadas por *feiticeira* nos Quinhentos. Reside, enfim, nas proposições de Stuart Clark o argumento essencial para nossa discussão em torno do medo e da *misoginia*.

O questionamento inicial que o historiador da “bruxaria” deve promover quando se debruça sobre esse fenômeno ao longo da modernidade reside em perceber o que significava, para dada sociedade, acusar determinada pessoa a esse delito e quais as condições que contribuíam para que alguns indivíduos fossem mais propensos a esse tipo de delação. Aprofundando a questão, quais as motivações para que “no início da Europa moderna, as mulheres em geral e certos tipos de mulheres em particular [tiveram] muito maior probabilidade de serem acusadas ao crime?”⁵³⁴.

Diversos estudos que o autor cita se referiram a essa questão central não pelo interesse em procurar quais laços culturais específicos de uma sociedade se articularam com a noção de “bruxaria” e com os comportamentos femininos. Segundo o autor, os principais argumentos se direcionaram para a relação entre a situação social que marginalizava as mulheres e que contribuía diretamente para torná-las mais predispostas a desvios religiosos, principalmente em torno dessa transgressão.

⁵³³ VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 289.

⁵³⁴ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 156.

Não podemos desconsiderar as negativas de Maria Gonçalves durante as arguições para com o que fora delatado, afirmando que tudo o que fizera girava apenas em torno do interesse financeiro. Mas, como vimos, essas mesmas negativas vieram acompanhadas de contradições da própria ré, levando-nos a questionar se apenas a condição social que vivenciava é capaz de explicar seu vínculo com o universo *mágico-religioso*.

É necessário problematizar essa analogia entre “condição” e a existência da *feiticeira*, de modo a não cairmos na armadilha de interpretarmos a emergência desse fenômeno como algo acidental, de acordo com o que ressaltou Stuart Clark. Em outras palavras, por mais que a mulher seja tradicionalmente encarada como uma figura anormal na sociedade, e que por vezes a ideia de *feiticeira* esteja atrelada a essa anormalidade, não significa dizer que toda condição adversa da figura feminina se resumiu à existência desse delito:

o que esses argumentos são menos bem sucedidos em mostrar [...] é porque as acusações deveriam se referir a bruxaria e não a algum outro crime. Isto, afinal, é o que precisa ser explicado em vez de alguma incriminação geral de mulheres. [...] ser anormal poderia dar em algum outro tipo de acusação – na verdade, qualquer tipo de acusação – e o argumento sobre seu papel pré-condicionante serviria igualmente. O efeito insatisfatório disto é que trata a acusação específica de bruxaria como se fosse acidental.⁵³⁵

Afirmar que a Inquisição portuguesa perseguiu a *feiticeira* na mulher porque essa pertencia essencialmente ao universo feminino só explica do porque ocorreu a perseguição e não porque a *feiticeira* – em vez de outro delito – foi associada à mulher em determinados contextos, como o que nos inserimos. É apenas reproduzir um discurso essencialmente erudito e masculino, no qual a própria Inquisição portuguesa em alguns momentos se apropriou. É necessário, pois, situar-nos nos laços culturais referentes a esse crime e aos comportamentos femininos para, então, entendermos os motivos de algumas mulheres terem sido associadas à suscetibilidade ao sobrenatural, ao Diabo.

Inseridas, portanto, nesse jogo de ambiguidades, as 9 mulheres denunciadoras de Maria Gonçalves se utilizaram do crime da *feiticeira* para delatá-la, demonstrando, a nosso ver, a consciência dessas que denunciaram de um discurso *misógino* existente e que as poderia ameaçar, sendo necessário apontar outra mulher como a *feiticeira* a fim de que as suspeitas não se direcionassem para as próprias denunciadoras. Por isso, o uso da “pedagogia do medo” só seria suficiente para explicar a problemática aqui levantada, se as mulheres tivessem acusado Maria Gonçalves por outro crime qualquer (como o de judaísmo, em que mulheres

⁵³⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 157.

denunciaram Ana Rodrigues, cristã-nova, sendo alvo, conforme já mencionado, de um processo na Primeira Visitação).

É, assim, uma atitude influenciada pelo discurso *misógino* porque, como vimos, essas mulheres compartilharam da ideia de que a figura feminina, Maria Gonçalves, em especial, era mais propensa às influências do Diabo, sendo necessário denunciar a outra como estratégia até de se resguardar de eventuais acusações para com esse crime. O medo não era somente resultado do receio de serem apontadas como hereges, mas serem apontadas como heréticas a partir do delito da *feitiçaria*, em que o olhar do Visitador era carregado de uma posição *misógina*. Era importante, por sua vez, reafirmar toda e qualquer condição que incorporava a trajetória de Maria Gonçalves à ideia de *feitiçaria* delimitada no Monitório, mesmo que fosse necessário detratar a mesma pessoa com a qual essas mulheres contavam para o acesso ao sobrenatural. A construção dos “bodes expiatórios” não coube, portanto, apenas à “cultura erudita”. Havia uma tênue rede de solidariedade feminina que era mais evidente diante da presença inquisitorial.

Estabelecida essa presença mediante o processo, logicamente o peso erudito na maioria das vezes prevalecia, como no caso de Felícia Tourinho, que em pouco tempo entraria em consonância com as estratégias das autoridades. O processo inquisitorial não é, contudo, uma construção uníssona. Resultado de um intenso jogo de relações de poder em que na maioria das vezes prevalece a interpretação da “cultura erudita”, do inquisidor, ele ainda nos é capaz de mostrar que os estereótipos não são os únicos elementos que o compõe. A presença do Diabo prevaleceria na sentença de Maria Gonçalves, já que o discurso oficial era o de prevalecer entre os indivíduos o temor para com essas criaturas, sendo necessário evitar quaisquer tipos de relações, como o pacto que, como vimos ao longo deste trabalho, confirmaria a existência da *feitiçaria* para a Inquisição portuguesa. Todavia, nos relatos aqui levantados, o grande inimigo da cristandade seria relatado pelas denunciante de outra forma, considerado, assim, como maior aliado da acusada e até mesmo elemento que reafirmaria sua autoridade.

Defendemos, portanto, essa multiplicidade existente no processo de Maria Gonçalves na medida em que o universo simbólico por detrás do reconhecimento social adquirido pela acusada se mostrou multifacetado. Não se restringiu à visão reducionista do Santo Ofício ao interpretar as práticas relatadas como pacto demoníaco, ou seja, *feitiçaria*. O momento da arguição e o decorrer das investigações promovidas por Heitor Furtado de Mendonça nos forneceu a possibilidade de perceber as vozes dissonantes, “distintas”, como destacara Carlo

Ginzburg⁵³⁶, em que o pacto demoníaco não se tornou único elemento na construção das práticas *mágico-religiosas*. Afirmamos, então, que a apropriação consciente dessas mulheres denunciadas de uma posição *misógina* – na relação de acusar a mulher à propensão de influências diabólicas – só emergiu a partir da Visitação.

Seu reconhecimento, desse modo, se dissolveria. Todo o rol de simbolismos em que as mulheres elencaram na sustentação da fama de “feiticeira” de Maria Gonçalves tornaram-se *heresia* no decorrer das denúncias promovidas a partir da chegada da visitação. Encarada como mediadora, sendo a mulher mais reconhecida entre seus pares por esse possível privilégio de se comunicar com o sobrenatural, Maria Gonçalves, além do pagamento das custas e penas espirituais, teria de retornar à Portugal para continuar a viver sua vida com Gaspar Pinto, seu marido. Talvez um “bode expiatório” de uma sociedade – principalmente mulheres – que necessitava de uma representante das heterodoxias religiosas integradas no delito da *feitiçaria*, sua trajetória teria o mar novamente como elemento que, dessa vez, a levaria de volta ao Reino.

⁵³⁶ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 21, p. 203-214, set. 90 - fev. 91., p. 208.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cinco anos em que Heitor Furtado de Mendonça residiu no Nordeste, em especial, Salvador e Olinda, não serviram apenas para consolidar sua função de Visitador do Santo Ofício português. O caminho inverso dessa presença merece lembrança, de modo a ressaltarmos os inúmeros impactos vivenciados pela sociedade colonial da época com a chegada até então inédita de um agente oficial da Inquisição. Diversos estudos, desde Capistrano de Abreu e Gilberto Freyre, são unânimes em revelar uma teia social instável quando do desembarque do Visitador em terras coloniais, levando, inclusive, famílias inteiras a denunciarem a si próprias; reflexo da “pedagogia do medo” empregada por essa instituição.

Interessada principalmente nos crimes voltados para os cristãos-novos judaizantes, a Visitação promoveu uma longa devassa em torno dessa problemática, sem se descuidar, contudo, de outros delitos que também encabeçavam a listagem do Monitório e que eram citados pela população via denúncias ou mesmo confissões. As práticas *mágico-religiosas* emergiram nesse contexto, principalmente as que envolviam a participação do Diabo, sendo enquadradas sejam na noção de “pacto expresso” como na de “pacto tácito”. Maria Gonçalves e Felícia Tourinho se tornaram os maiores exemplos da concretização dessas noções no contexto em questão, sendo sentenciadas – após processo estabelecido – em 1593 e 1595, respectivamente. Mulheres que foram denunciadas estritamente por outras mulheres a partir de supostas relações que possuíam com os diabos.

Partindo para a documentação, se a preocupação com os destinos individuais pode ser entendida como um dos motores principais das práticas *mágico-religiosas* na modernidade, os rituais voltados para a adivinhação podem ser considerados como espaços privilegiados para identificarmos a maior preocupação com os próprios destinos ou de outrem. Desse modo, não só alvo de reconhecimento social, as práticas de adivinhação no contexto em que nos inserimos, tornaram-se, também, mecanismos privilegiados de acesso feminino interessado em atuar por vontade própria nas suas vidas.

Todavia, a ambiguidade nesses rituais novamente surgia com a presença da Inquisição, interessada, sobretudo na identificação do pacto demoníaco e em minar quaisquer acessos não-autorizados ao mundo espiritual. Felícia Tourinho, denunciada no decorrer da Visitação em Pernambuco, foi, a nosso ver, processada, por representar a consolidação de uma ameaça

iminente ao catolicismo naquele espaço: a concorrência pelo campo do sagrado por meio da intervenção temporal, algo que, no entender da Igreja, competia somente a Deus.

Sua trajetória deve ser inserida, portanto, em uma tradição considerável no qual a intervenção temporal por meio das práticas de adivinhação se apresenta como um dos importantes elementos para que o historiador perceba o nível de relações existentes no campo da circularidade cultural luso-brasileira na modernidade. Integra, também, um contexto em que os indivíduos se distanciaram das normatizações quando o interesse pelo desconhecido, pelos destinos a serem descobertos, predominou; quando as mulheres concorreram diretamente com o catolicismo para o acesso ao mundo sobrenatural.

Todavia, levando-se em consideração o interesse por reconhecimento social, o destaque maior reside nas trajetórias de Anna Jacome, da “Borges” – ambas conhecidas de João Nunes – além de Isabel Rodriguez, ou “Boca Torta” – segunda mulher a ser mais denunciada (quatro vezes) por “feitiçaria” na Visitação –, Antónia Fernandes, ou “Nóbrega”. Suas trajetórias, embora se encontrem fragmentadas, já nos revelam os primeiros indícios de tentativa e efetivação de uma ampliação nas relações sociais das mulheres na América portuguesa do século XVI com a utilização da magia. Acreditamos, assim, que, se as práticas de adivinhação foram mais procuradas pelos indivíduos interessados em intervir no movimento de alguma ordem cósmica, a diversificação das práticas acabaria por se tornar essencial para as mulheres relacionadas à prática direta da mediação com o sobrenatural a fim de que seu reconhecimento fosse sustentado na sociedade.

Na trajetória de Maria Gonçalves, processada ao longo da Visitação na Bahia, foi ainda mais nítido perceber a intrincada relação entre determinada demanda que se apresentava e a forma com que se constituíram os rituais *mágico-religiosos* a ela associados a fim de que determinado objetivo fosse alcançado. Somente com a multiplicidade de símbolos em que uma coerência foi construída, que o alcance dos ritos de Maria Gonçalves pôde ser mensurado e entendido como condição primordial para a solidez de seu reconhecimento nessa sociedade.

Contudo, para além deste universo que constituiu seu processo e desse possível domínio da acusada para com ele, chama-nos também a atenção a possível consciência de que, a partir de sua apropriação, era possível alcançar determinado reconhecimento entre pares. Homens e mulheres se interessavam por seus rituais, aliás, diversos rituais, e que revelam como se compartilhava nessa sociedade o entendimento de que cabia principalmente à mulher o papel de intermediar com o sobrenatural. Talvez a própria acusada, a partir do momento em que sua negação não foi completa, tenha possuído certo grau desse entendimento.

A trajetória de Maria Gonçalves integrou, assim, um contexto em que as mulheres souberam aproveitar das mais diversas formas do *discurso misógino* vigente a fim de alcançar as mais variadas finalidades por meio do sobrenatural, mesmo que, para isso, fosse necessário acusar outra mulher a partir do delito da *feiticeira* como forma de se resguardar das investigações inquisitoriais.

Diante dessas trajetórias femininas, algumas mais notáveis que as outras, o que é importante salientar diz respeito à possibilidade das mulheres que, em grande maioria denunciaram e foram denunciadas à Visitação, de se inserirem no campo da *magia* por se apropriarem da tradição *misógina* da época sem, contudo, se preocuparem necessariamente com a construção de diversos binômios, como o masculino/feminino, e a noção de superioridade/inferioridade, muito característica das atitudes masculinas da época, como salientaram Caroline Bynum e Thomas Laqueur.

Foi possível perceber, assim, que a retórica essencialmente masculina, voltada para a reafirmação de que as mulheres eram mais propensas às influências do mundo sobrenatural, fora utilizada pelas próprias como forma de reafirmar sua condição de mediadoras e, assim, alcançar os mais diversos objetivos financeiros e, também, de distinção entre um grupo restrito ou, como vimos nessas cinco mulheres, até em um espaço de sociabilidade relativamente mais alargado. A maior diversidade de suas práticas indica um espaço de maior liberdade frente ao discurso vigente, no qual o Diabo só era invocado conforme o objetivo em questão, diferente da tríade recorrente nos tratados demonológicos, ou seja, “Mulher/Diabo/Pacto demoníaco”.

Além disso, a retórica masculina voltada para a *misoginia* também sofreu outra forma de resignificação entre algumas mulheres que mantinham relações estreitas com o sobrenatural, resultando no que Alison Weber denominou de “retórica da feminilidade”. Em outras palavras, Teresa d’Ávila, Catarina de Siena, Lucrecia de León foram mulheres que se inseriram no campo da intervenção ilícita no sobrenatural por meio de fenômenos visionários e temporais, mas que assumiram um discurso de passividade frente às autoridades masculinas capaz de conferir prestígio e até mesmo reconhecimento nesses espaços de poder tradicionalmente misóginos.

Compartilhamos o entendimento de que o campo da *magia religiosa* forneceu à figura feminina um importante espaço de relativa circulação de saberes, opiniões e visões de mundo que destoavam das normas moralistas, principalmente católicas, vigentes no século XVI. É de se concluir que o papel de algumas mulheres no decorrer desse período esteve longe de se circunscrever ao lar. Assim como as “macabeias” analisadas por Ângelo Assis ou mesmo as

mulheres transgressoras a partir da sexualidade, discutidas por Lúcia Bellini, o desenvolvimento da religiosidade colonial na América portuguesa esteve intimamente ligado à também participação ativa de algumas mulheres nesse processo.

Não é equivocado, portanto, considerar a *magia* como importante papel de catalisador social, ou seja, enquanto mecanismo de intervenção de destinos individuais e/ou coletivos e de reconhecimento do “mágico” como mediador desse processo. Reconhecimento que, como vimos, foi visado maciçamente pelas mulheres nesse primeiro século de presença portuguesa na América quando a prática *mágico-religiosa* foi o instrumento utilizado, seja como agentes ativas desse processo ou como interessadas em contar com a ajuda de outrem. Afinal, a possibilidade de intervir nos destinos, no porvir, era tentadora, já que falamos de mulheres ensinadas a encarar seus destinos conforme o discurso moralizante católico; destinos previsíveis e pré-determinados, que não permitiam muito espaço de autonomia da figura feminina para mudá-los em seus cotidianos. A não ser pela participação no campo do sobrenatural, que se apresentava como via importante para que pudessem intervir diretamente em suas próprias vidas ou de outrem.

Felícia Tourinho e Maria Gonçalves integraram, assim, um contexto em que outras mulheres como, Ana Rodrigues e Branca Dias, tiveram importante participação nas formas que se desenvolveu a religiosidade na sociedade colonial, tornando-se notáveis exemplos num quadro em que o “patriarcalismo universal” predominou nas relações de *gênero* na América portuguesa quinhentista.

REFERÊNCIAS

- ALCALÁ, Ángel. *Inquisición Espanola y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel, 1984.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: mulheres da Colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Brasília: EdUNB, 1993.
- ALVIM, Maria Helena Vilas-Boas; COVA, Anne; MEA, Elvira Cunha de Azevedo Mea. *Em torno da História das mulheres*. Lisboa: Universidade Aberta, 2002.
- ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- _____. *O teatro dos vícios: transgressão e transigência na sociedade urbana colonial*. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- ARAÚJO, Maria Benedita. *Magia, demônio e força mágica na tradição portuguesa: século XVII e XVIII*. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.
- ARROYO, María V. Jordan. *Sonhar a História: risco, criatividade e religião nas profecias de Lucrécia de León*. Bauru, SP: EDUSC, 2011.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; SANTOS, João Henrique dos; RAMOS, Frank Santos dos. A figura do Herege no Livro V das Ordenações Manuelinas e nas Ordenações Filipinas. *Revista Justiça e História*. v. 4, n. 7, 15p, jan. 2005.
- _____. *João Nunes: um rabi escatológico na nova lusitânia. Sociedade colonial e Inquisição no nordeste quinhentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- _____. *Macabeias da Colônia: criptojudáismo feminino na Bahia*. São Paulo: Alameda, 2012.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1996.
- BAROJA, Julio Caro. *As Bruxas e seu mundo*. Madrid: Vega, 1978.
- BELLINI, Lúgia. *A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez e Latino (1713)*. Rio de Janeiro: UERJ, s.d [CD-ROM]. p. 628.

BOXER, Charles R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. A visita da inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565. *Revista de la Inquisición*, 3, Editorial Complutense, p. 29-67, 1994.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna: Europa 1500-1800*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYNUM, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption: essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992

CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: Familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion ; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de Teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. *O imaginário da Inquisição: desmitologização de valores no tribunal do Santo Ofício, no direito inquisitorial e nas narrativas do medo de bruxa (Portugal e Brasil, 1536-1821)*. 2001. 213f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: a ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciomik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CONGRESSO INTERNACIONAL. *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995.

COSTA PÔRTO, José da. *Nos tempos do visitador: subsídio ao estudo da vida colonial pernambucana, nos fins do século XVI*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.

D'AZEVEDO, Pedro A. Benzedores e Feiticeiros do tempo d'El Rei D. Maniel (séculos XV-XVI). *Revista Lusitana*. Porto, volume III, 1894-1895.

_____. Superstições portuguesas do século XVI. *Revista Lusitana*. Porto, v. V, 1887-1889.

DEL PRIORE, Mary. *A mulher na História do Brasil*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

_____. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

DELUMEAU, Jean. *Historia do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. *O que sobrou do paraíso?* Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução de notas de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DETONI, Letícia. "O que as palavras soam": vivências religiosas nas Capitânicas de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba em fins do século XVI. 2007. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

DIAS, Jose Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal: (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As mulheres e a História*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. São Paulo: Editoria LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 21, set. 90 - fev. 91.

_____. *História Noturna: decifrando o Sabá*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carrotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (Orgs.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002.

HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-brasileiro no Antigo Regime*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Editora PUC RIO, 2006.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LIMA, Henrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIPINER, Elias. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1997.

MAGALHÃES, Joaquim Romero (Coord.). *História de Portugal: no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. 3. v.

MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. *História da Inquisição portuguesa: 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

MATTOS, Yllan de. *A última Inquisição: os meios de ação e funcionamento do Santo Ofício no Grão-Pará pombalino. 1750-1774*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 2008. 3. v.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 1950.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Tradução de Ana Moura. Cascais, Portugal: Editora Pergaminho, 2003.

MONTERO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

MORENO, Humberto Baquero. A feitiçaria em Portugal no Século XV. In: Assembleia Geral Ordinária, 31 de outubro de 1980, p. 21-41.

MOTT, Luiz. “Cotidiano a vivência religiosa: entre a capela e o calundu”. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Bahia: Inquisição e Sociedade*. Salvador, Bahia: EDUFBA, 2010.

MUCHEMBLEND, Robert. *Uma história do Diabo*. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O Diabo no imaginário cristão*. 2. ed. Bauru/SP: EDUSC, 2008.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia: a Inquisição no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

O’MALLEY, John. *Os primeiros Jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Unisinos; Bauru: EDUSC, 2004.

PAIVA, José Pedro. Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?. *Revista de História das Idéias*, Coimbra, v. 11, p. 85-102, 1989.

_____. *O papel dos mágicos nas estratégias do casamento e na vida conjugal na diocese de Coimbra (1650-1730)*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

_____. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Minerva-história, 1992.

_____. *Bruxaria e superstição num país sem “caça as bruxas”*: 1600-1774. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

_____. O medo das bruxas em Portugal. (Séculos XVI-XVIII). In: Conferência da Biblioteca Municipal de Lousã, 2 de jun. 2001, p. 97-108.

- PEREIRA, Juliana Torres Rodrigues. *Bruxas e demônios no Arcebispado de Braga: Uma análise da Visitação Inquisitorial de 1565*. 2012, (Dissertação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- PEREIRA, Isaías da Rosa. *Processos de Feitiçaria e de Bruxaria na Inquisição de Portugal*. Cascais: 1976.
- _____. *A Inquisição em Portugal. Séculos XVI-XVII – Período Filipino*. Lisboa: Veja, 1993.
- PERROT, Michelle. *Uma história das mulheres*. Tradução de Isabel St. Aubyn. Lisboa: ASA, 2007.
- PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- PROSPERI, Adriano (Org.). *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni DELLA NORMALE, 2010.
- _____. *Tribunais da consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- QUARESMA, Ângela; REBELO, Fernando. *Aveiro e sua região*. Coimbra: Edições portuguesas de Arte e Turismo, 1979.
- REVEL, Jacques. *Proposições: ensaios de História e Historiografia*. Tradução de Cláudia O'Connor dos Reis. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue: Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Colonial*. São Paulo: Alameda, 2011.
- SANCEAU, Elaine. *Mulheres portuguesas no ultramar*. Tradução de Aureliano Sampaio. Porto: Livraria Civilização, 1979.
- SARAIVA, António José. *História da cultura em Portugal: renascimento e contra-reforma*. Colaboração de Oscar Lopes e Luis Albuquerque. Lisboa: Jornal do foro, 1955.
- _____. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 6. ed. Lisboa: Estampa, 1994.
- SCOTT, Joan Wallach. *História das mulheres*. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- _____. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.
- SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SOARES, Franquelim Neiva. Medicina popular e feitiçaria nas visitas da Arquidiocese de Braga nos séculos XVI e XVII. *Revista de Guimarães*. n.103, 1993.

SOIHET, Raquel. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.27, n.54, p.281-300, 2007.

TAVARES, Célia da Silva. *Jesuítas e inquisidores em Goa*. Lisboa: Roma Editora, 2004.

TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1982.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da Bahia*. 10. ed. São Paulo: Editora da UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001.

VALADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa: violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583*. Alfragide, 2010.

VASCONCELLOS, José Leite. *Religiões da Lusitania: na parte que principalmente se refere a Portugal*. Vol I. Lisboa: Temas portugueses, 1981.

VASCONCELLOS, João de. Tradições populares. *Revista Lusitana*. Porto, v. 25, n. 14, 346p, 1923-1925.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WEBER, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princenton, New Jersey: Princenton University Press, 1990.

WOOLF, Virginia. *Um quarto que seja seu*. Lisboa: Veja, 1978.

Fontes

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1982.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 1997.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia., 1925.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. *Regimento da Santa Inquisição – 1552*. *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, p.495-1020, jul./set.1996. p. 573-614

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

NORONHA, Tito de; CABRAL, António. *Espelho de Casados pelo Doctor João de Barros*. 2. edição conforme a de 1540. Porto: Imprensa Portuguesa, 1624.

ORDENAÇOENS do Senhor Rey D. Manoel. tomo III. livro V. título XXXIII. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1797.

PEDRAZA, Joan de. *Summa de casos de consciência*. Coimbra: João Álvarez, 1567.

PEREIRA, Domingos Barroso. *Arte de conhecer e confessar feiticeiras*. Códice CXXIII/2-8.

PINTO, Frei Heitor. *Imagem da vida cristã (1563-1572)*. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1958.

Primeira Visitação do Santo Offício ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias e Confissões da Bahia 1591-1593. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, 3 vols.

Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias e Confissões de Pernambuco 1593-1995. Recife: FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984, Coleção Pernambucana, 2ª fase, vol. XIV.

Processo digitalizado do Tribunal do Santo Ofício contra Felícia Tourinho: ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. nº 01268;

Processo digitalizado do Tribunal do Santo Ofício contra Maria Gonçalves: ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. nº 10748;

Processo digitalizado do Tribunal do Santo Ofício contra Violante Carneira: ANTT. Inquisição de Lisboa, proc. nº 12925;

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Santo Ofício da Inquisição de Lisboa: Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Sites

Disponível em:

<<http://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/deuteronomio/6/#ixzz2sApz114d>>

Acesso em: 02 fev. 2014.

Disponível em:

<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/infusa_93313.html>

Acesso em: 18 nov. 2011.