



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Instituto de Psicologia

Maria Cláudia Novaes Messias

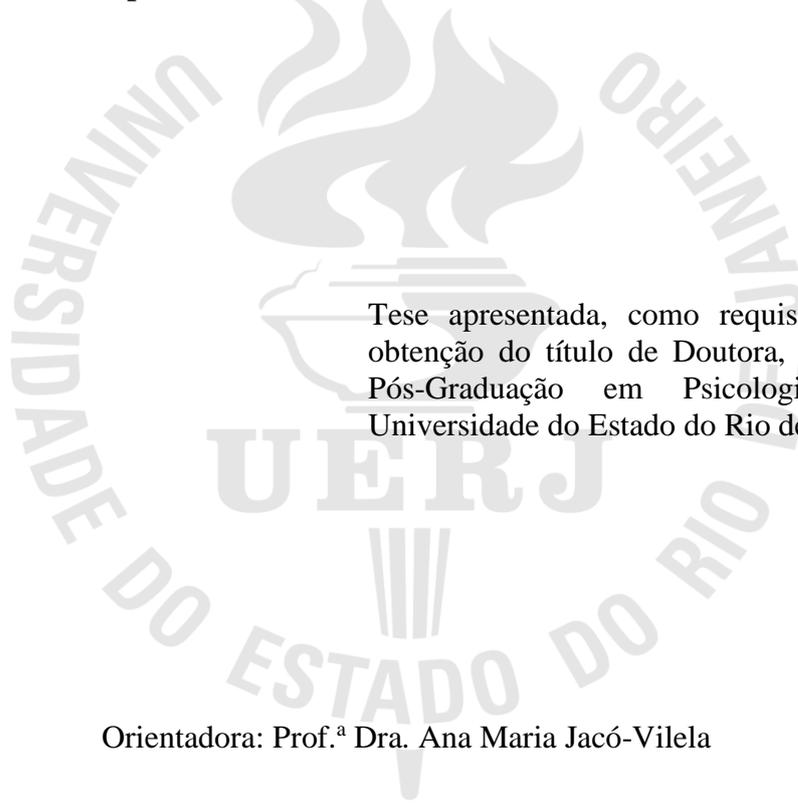
Incantatrix tropical: bruxaria e resistência feminina no Brasil colonial

Rio de Janeiro

2021

Maria Cláudia Novaes Messias

***Incantatrix* tropical: bruxaria e resistência feminina no Brasil colonial**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dra. Ana Maria Jacó-Vilela

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

M585 Messias, Maria Cláudia Novaes.
 Incantatrix tropical: bruxaria e resistência feminina no Brasil colonial / Maria
 Cláudia Novaes Messias. – 2021.
 321 f.

 Orientadora: Ana Maria Jacó-Vilela
 Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
 Psicologia.

 1. Psicologia Social – Teses. 2. Mulheres – Teses. 3. Feitiçaria – Teses. I.
 Leite, Miriam Soares. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
 Psicologia. III. Título.

es

CDU 316.6

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

Assinatura

Data

Maria Cláudia Novaes Messias

***Incantatrix* tropical: bruxaria e resistência feminina no Brasil colonial**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 20 de dezembro de 2021.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Ana Maria Jacó-Vilela (Orientadora)

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dra. Anna Paula Uziel

Instituto de Psicologia - UERJ

Prof.^a Dra. Cristiana Facchinetti

Fundação Oswaldo Cruz

Prof.^a Dra. Patricia Scherman

Universidad Nacional de Córdoba/Argentina

Prof. Dr. Alexandre de Carvalho Castro

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Às que se foram,
às que continuam,
às que virão.

AGRADECIMENTOS

Esta tese, como toda jornada, teve um começo razoavelmente sereno, todavia, o caminho é sempre uma incógnita e os obstáculos foram inúmeros. Mas, ao final desta trajetória, olhando para o caminho percorrido, que não se tratou apenas da conclusão de mais uma etapa acadêmica, não são as dificuldades que se destacam e, sim, toda a ajuda com a qual pude contar; todos as mãos, ou mesmo “braços inteiros”, palavras, gestos, assinaturas, telefonemas, autorizações e mesmo as ausências, são o que não se poderá jamais esquecer. E, por isso, aqui, está reservado o espaço para lembrar e agradecer a cada um e todos, que direta ou indiretamente, contribuíram para a construção e finalização deste trabalho, e para a pessoa que emerge deste caminho após esta experiência.

Agradeço à UERJ, ao Instituto de Psicologia e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social onde realizei toda a minha formação, pública e gratuita, de excelência, sem a qual não seria possível este trabalho. Agradeço infinitamente a todos os professores, servidores, colegas e amigos deste percurso. E um agradecimento especial aos professores e funcionários do PPGPS que sempre me atenderam com disponibilidade e cordialidade, ajudando para que a minha passagem fosse mais leve e proveitosa.

Primeiramente, agradeço à minha querida orientadora, professora Ana Maria Jacó-Vilela. Depois de mais de 16 anos de convivência, desde a graduação e a iniciação científica, o mestrado e agora, o doutorado, Ana tem sido muito mais do que uma orientadora, mas uma amiga e incentivadora. Muito Obrigada Ana, pela paciência, pela confiança, pelo apoio, pelos puxões de orelha, pela leitura atenta dos meus longos textos...por ter estado ao meu lado em cada passo! Por partilhar comigo e me apoiar na escolha de temáticas desafiadoras, de difícil acesso das fontes, ou cercadas por tabus, mesmo na academia, como o são o feminino, as mulheres e as relações de gênero.

Agradeço também pela oportunidade de ter, ao longo de todos estes anos, feito parte da equipe do Clio, como carinhosamente é chamado pelos íntimos, o Laboratório de História e Memória da Psicologia Clio Psyché, grande referência não apenas no Brasil, mas internacional. Ali obtive, com a Ana e com os muitos companheiros que passaram, grande parte da minha formação teórica e profissional, mas também pessoal. Fiz amigos para a vida toda, que me apoiaram, me orientaram, me suportaram, chamaram a minha atenção e me deixaram quieta nos momentos necessários. Para não correr o risco de não citar alguém, deixo aqui meu abraço apertado de agradecimento e já com saudades, para todos com os quais compartilhei os dias e os percalços ao longo deste tempo.

Especialmente, agradeço a professora Anna Uziel que, como coordenadora do PPGPS e do Programa Capes Print, fez o possível, e até o impossível, para que eu pudesse realizar o doutorado sanduíche durante este período. Incansável, nos vários momentos em que as dificuldades eram tantas que eu mesma desistia, Anna sempre esteve ao meu lado, e nunca deixou de acreditar que conseguiríamos. Minha eterna gratidão!

Assim, agradeço à Capes e ao Programa Capes Print pelo apoio e pela oportunidade de ter realizado o doutorado sanduíche, fundamental para as conclusões que se seguem nesta investigação.

Agradeço também à École des Hautes Études en Sciences Sociales e à professora Denise Jodelet, por terem me acolhido e orientado em um período tão difícil como foi o da minha estada em Paris, em meio a pandemia de Covid; por terem permitido que, apesar de tudo, eu pudesse aproveitar ao máximo os recursos disponíveis e os Seminários. E, nesse sentido, é preciso agradecer também à Maison du Brésil por ter sido um lar ao longo deste tempo, a todos os funcionários, Fred, Simita, Denise, monsieur George, e aos amigos que tornaram menos pesados e solitários os meses de isolamento social que passamos: Elder, Victória, Gabriel, Thaysa, Cláudio, Thaís, entre tantos; vocês são incríveis e Paris não seria a mesma sem vocês. E Marina, que sem me conhecer, me recebeu em sua casa no primeiro mês, me ajudou com os documentos e me deu tantas dicas da cidade luz, minha profunda gratidão.

Não é possível deixar de agradecer à Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à Bibliothèque Nationale de France e seus funcionários por todo apoio e orientação durante a pesquisa documental com fontes raras e documentos históricos, sem as quais, este trabalho não seria possível.

É preciso também agradecer imensamente à Prefeitura Municipal de Resende, onde sou servidora há 7 anos, por todo apoio e pela licença durante uma parte do doutorado, nas pessoas do Prefeito, Diogo Balieiro, da Secretária Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos, Jacqueline Balieiro Diniz e da Diretora dos Direitos Humanos, Emanuele Dalpra Afonso. Além destes, à Coordenadora do Núcleo Integrado de Atendimento à Mulher, Marilene Buçard e à equipe incrível do NIAM, agradeço por terem estado sempre, sem restrições, ao meu lado, por terem me apoiado todos os dias nestes últimos anos, nas conversas, nos momentos de desespero, de cansaço, de loucura, pela amizade, pelo companheirismo neste nosso trabalho tão duro e, ao mesmo tempo, fundamental: Marilene, Rosana, Isabel, Cris, Ana, Romáine, Andréia, Mabele, Ângela, Khadija e, Nilma, de quem nós nunca esqueceremos, vocês são mulheres maravilhosas e é uma honra compartilhar o caminho com vocês.

Agradeço à Faculdade Sul Fluminense, onde sou professora do curso de Psicologia, especialmente, à sua Coordenadora, Edna Silva, por todo apoio, pela licença e pelo incentivo que sempre me deram para a realização deste doutorado. Edna, você tem sido um exemplo de mulher e de profissional, muito obrigada pelo cuidado de sempre com o nosso curso, tanto com os professores quanto com os alunos; pelo carinho, pelo respeito, pela confiança, por compartilhar comigo o caminho, na vida, mas também literalmente.

Agradeço, sobretudo, à minha mãe! Mãe, pai, amiga, para todas as horas, por tudo que fez por mim, por tudo que me ensinou e pelo exemplo de pessoa, de mulher que é; por nunca me deixar desanimar, por sempre acreditar em mim, mesmo e, principalmente, nas horas em que eu mesma não acredito. Por ter apoiado todas as minhas escolhas e compartilhado comigo cada vitória e ajudado em cada obstáculo! Pelas marmitas quentinhas, altas horas da noite, que me traz, “comida fresquinha filha, você precisa se alimentar bem para concluir seu trabalho e sei que está sem tempo”; pelo cuidado diário, mesmo à distância, sempre respeitando a minha falta de tempo, meu mau humor e as minhas “loucuras”. Pelo que também agradeço, por perdoar todas as minhas faltas, a minha ausência, nestes últimos anos. Mãe, eu te amo infinitamente!

Agradeço também à minha família que tem participado e compartilhado comigo esta jornada, especialmente Jade, Arthur, as duas outras partes da minha alma, e Lula, que sempre me apoiaram, ajudaram em tudo que puderam, estiveram ao meu lado em cada instante, comemorando e compartilhando cada etapa vencida, acolhendo meus surtos, mau humor e ansiedade. Agradeço ao meu pai, aos meus irmãos, Thiago, Ana Paula e Lívia, a minha avó querida, e a toda a família, pelo apoio nos últimos anos, por compreenderem a minha ausência, quase constante, e por cada um, a seu modo, ter auxiliado nesta travessia.

Agradeço de maneira especial ao André, meu companheiro e amigo, pelo apoio de sempre, ao longo de todos estes anos de formação; pela compreensão com a minha ausência, com o cansaço e os “surtos” de cada vez; por ter estado comigo em cada fase desta jornada, pelo respeito e apoio ao meu trabalho, aos meus sonhos, aos meus projetos, ao meu tempo. Muito obrigada por estar aqui!

Por tudo isso, agradeço profundamente aos Deuses, à Deusa, por terem estado sempre comigo nesta caminhada; à espiritualidade, pelo auxílio, orientação e proteção dedicada, carinhosa e compreensiva, em todos os instantes!

Verdadeiramente, porém, creio que os cristãos dirão a última palavra. O mundo das fadas afasta-se cada vez mais daquele em que Cristo predomina. Nada tenho contra o Cristo, apenas contra os seus sacerdotes, que chamam a Grande Deusa de demônio e negam seu poder no mundo. Alegam que, no máximo, esse poder foi o de Satã. Ou vestem-na com o manto azul da Senhora de Nazaré – que realmente foi poderosa, ao seu modo – que, dizem, foi sempre virgem. Mas o que pode uma virgem saber das mágoas e labutas da humanidade? [...]. O que os sacerdotes não sabem, com o seu deus uno e sua verdade única é que não existe história totalmente verdadeira. A verdade tem muitas faces e assemelha-se à velha estrada que conduz a Avalon: o lugar para onde o caminho nos levará depende da nossa própria vontade e de nossos pensamentos, e, talvez, no fim chegaremos ou à sagrada ilha da eternidade, ou aos padres, com seus sinos, sua morte, seu Satã e Inferno e danação...

Marion Zimmer Bradley

RESUMO

MESSIAS, M. C. N. *Incantatrix tropical: bruxaria e resistência feminina no Brasil colonial*. 2021. 321 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Neste trabalho, a partir da perspectiva da história das mulheres e das relações de gênero, procurou-se compreender os discursos e as práticas das mulheres, tanto quanto o imaginário produzido sobre o feminino durante o período colonial brasileiro, através da análise do fenômeno da bruxaria e de sua perseguição pelo Tribunal da Santa Inquisição. Tendo as crises e transformações profundas e irreversíveis da Modernidade como pano de fundo, a construção do estereótipo da bruxaria diabólica e a consequente perseguição marcaram o caminho das mulheres. A intolerância em relação a elas foi diretamente proporcional à desestruturação do feudalismo e da unidade religiosa católica, com a Reforma Protestante; seguida pela expansão do capitalismo mercantilista, a construção do sistema colonial, o fortalecimento das monarquias absolutistas modernas e a reorganização estrutural da Igreja, através da Contra-Reforma. Assim, entre o século XV e meados do século XVIII, estes acontecimentos se desenrolaram ao mesmo tempo em que as fogueiras foram acesas para as mulheres consideradas bruxas diabólicas em toda a Europa. Esta repressão sistemática ao feminino jamais havia ocorrido e, pode-se considerar que a perseguição às mulheres foi, fundamentalmente, uma perseguição aos saberes e costumes tradicionais das camadas populares. A história das mulheres como resistência emerge, assim, demonstrando os seus poderes ocultos e difusos; e a história da bruxaria e da perseguição às mulheres-bruxas no Brasil colonial que se pôde contar, através das fontes aqui analisadas, é uma história de conflitos, de marginalização e criminalização da cultura popular, de misoginia e tentativa de “adestramento” das mulheres às normas e aos interesses das camadas dominantes, mas é também a história da formação de um povo, a partir da interrelação entre diferentes culturas e etnias, de sua religiosidade sincrética, de seus saberes ancestrais e das mulheres, mulheres comuns, construindo estratégias cotidianas de resistência e subversão aos mecanismos de opressão de gênero, classe e raça, agravados nesta sociedade colonial, marcada pela exploração tanto da terra quanto pela escravização e genocídio dos povos nativos e dos africanos. O estudo da bruxaria e das práticas mágicas, seus usos e a repressão que sofreram, guarda em si um grande potencial para lançar luz sobre a história do cotidiano e da religiosidade colonial, mas, sobretudo, sobre a história das mulheres e seus poderes subterrâneos. Neste sentido, o objeto de estudo deste trabalho foram as mulheres e os usos que elas fizeram das Práticas Mágicas e de Bruxaria em suas estratégias cotidianas para resistir as tentativas constantes de dominação pelas instituições de poder masculinas, assim como, através destas, sobreviverem, construindo espaços, ainda que limitados e temporários, de liberdade, de autonomia e solidariedade entre elas, no contexto do período colonial no Brasil.

Palavras-chave: Mulheres. Bruxaria. Brasil colonial. Resistência. Subjetividade.

RÉSUMÉ

MESSIAS, M. C. N. *Incantatrix tropicale: sorcellerie et résistance féminine dans le Brésil colonial*. 2021. 321 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Dans ce travail, dans la perspective de l'histoire des femmes et des relations de genre, nous avons cherché à comprendre les discours et les pratiques des femmes, ainsi que l'imaginaire produit sur le féminin pendant la période coloniale brésilienne, à travers l'analyse du phénomène de la sorcellerie et de sa persécution par le tribunal de la Sainte Inquisition. Avec en toile de fond les crises et les transformations profondes et irréversibles de la Modernité, la construction du stéréotype de la sorcellerie diabolique et les persécutions qui en découlent ont marqué le parcours des femmes. L'intolérance à leur égard était directement proportionnelle à la déstructuration du féodalisme et de l'unité religieuse catholique, avec la Réforme Protestante; suivie par l'expansion du capitalisme mercantiliste, la construction du système colonial, le renforcement des monarchies absolutistes modernes et la réorganisation structurelle de l'Église, à travers la Contre-Réforme. Ainsi, entre le 15^e siècle et le milieu du 18^e siècle, ces événements se sont déroulés en même temps que des feux de joie étaient allumés pour les femmes considérées comme des sorcières diaboliques dans toute l'Europe. Cette répression systématique du féminin n'avait jamais eu lieu auparavant, et l'on peut considérer que la persécution des femmes était fondamentalement une persécution des savoirs et coutumes traditionnels des classes populaires. L'histoire des femmes en tant que résistantes émerge en démontrant leurs pouvoirs cachés et diffus. L'histoire de la sorcellerie et de la persécution des sorcières dans le Brésil colonial, qui pourrait être racontée à travers les sources analysées ici, est une histoire de conflits, de marginalisation et de criminalisation de la culture populaire, de misogynie et de tentative de "former" les femmes aux normes et aux intérêts des classes dominantes, mais c'est aussi l'histoire de la formation d'un peuple, de l'interrelation entre les différentes cultures et ethnies, de leur religiosité syncrétique, de leurs connaissances ancestrales et des femmes, des femmes communes, construisant quotidiennement des stratégies de résistance et de subversion aux mécanismes d'oppression de genre, de classe et de race, aggravés dans cette société coloniale, marquée par l'exploitation de la terre ainsi que par l'esclavage et le génocide des peuples indigènes et des Africains. L'étude de la sorcellerie et des pratiques magiques, de leurs usages et de la répression qu'elles ont subie, recèle en soi un grand potentiel d'éclairage sur l'histoire de la vie quotidienne et de la religiosité coloniale, mais surtout sur l'histoire des femmes et de leurs pouvoirs souterrains. En ce sens, l'objet d'étude de ce travail était les femmes et l'utilisation qu'elles faisaient des pratiques magiques et de la sorcellerie dans leurs stratégies quotidiennes pour résister aux tentatives constantes de domination des institutions de pouvoir masculines, ainsi que, à travers celles-ci, survivre, en construisant des espaces, même si limités et temporaires, de liberté, d'autonomie et de solidarité entre elles, dans le contexte de la période coloniale au Brésil.

Mots-clés: Femmes. Sorcellerie. Brésil colonial. Résistance. Subjectivité.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 –	Primeira visitação: mulheres e homens	231
Gráfico 2 –	Práticas mágicas e de bruxaria.....	231
Gráfico 3 -	Segunda Visitação- Mulheres e Homens.....	232
Gráfico 4 -	Práticas Mágicas e de Bruxaria.....	233
Gráfico 5 -	Terceira Visitação- Mulheres e Homens	233
Gráfico 6 -	Práticas Mágicas e de Bruxaria.....	234
Gráfico 7 -	Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Primeira Visitação	235
Gráfico 8 -	Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Segunda Visitação	235
Gráfico 9-	Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Terceira Visitação	235
Gráfico 10 -	Comparecimentos nas três visitasões	236
Gráfico 11 -	Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria nas Três Visitasões	236
Quadro 1 -	Primeira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592).....	243
Quadro 2 -	Denúncias de Pernambuco (1593-1595) - Primeira Visitação	244
Quadro 3 -	Segunda Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592).....	244
Quadro 4 –	Terceira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592).....	245
Quadro 5 -	Terceira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592).....	245
Gráfico 12 -	Denúncias e Confissões Práticas Mágicas e de Bruxaria	246
Gráfico 13 -	Comparecimentos às mesas nas três visitasões	248
Gráfico 14 -	Comparecimentos e Denúncias.....	249
Quadro 9 -	Mulheres- 2a visitação- confissões da bahia	317

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: HISTÓRIA DAS MULHERES OU UMA OUTRA HISTÓRIA	13
1	CONSTRUÇÃO DO CONCEITO MODERNO DE BRUXARIA E A CAÇA ÀS BRUXAS	67
1.1	O medievo e suas disputas	67
1.2	A modernidade: uma era de crises, reformas e revoltas	75
1.3	Construção do conceito de bruxaria: as Mulheres, o Diabo e as Bruxas	79
1.3.1	<u>Os estereótipos de gênero</u>	80
1.3.2	<u>A reconfiguração do Diabo</u>	85
1.3.3	<u>O Pacto e o Sabá: as mulheres servas do Diabo</u>	88
1.3.4	<u>A construção do arquétipo da bruxa</u>	92
1.3.4.1	Bruxas: Mulheres-Rebeldes	95
1.3.4.2	Bruxas: Mulheres-Sábias	101
1.4	Bruxas: ciência, humanismo e caça às mulheres	103
2	CAÇADORES DE BRUXAS: SEUS TRIBUNAIS, PROCEDIMENTOS JURÍDICOS E AS TEORIAS DEMONOLÓGICAS	111
2.1	Inquisidores e juízes: a emergência da demonologia e a intensificação da caça às bruxas	111
2.2	Demonólogos e seus Tratados: caçando bruxas e demônios	122
2.3	“Manual dos Inquisidores” e os procedimentos jurídicos do Tribunal da Inquisição	127
2.3.1	<u>Os procedimentos do Tribunal da Inquisição</u>	128
2.4	“Malleus Maleficarum” e a caça às mulheres	149
3	O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO E O CONTEXTO COLONIAL	161
3.1	O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal	161
3.1.1	<u>Os Regimentos</u>	164
3.1.2	<u>Os Funcionários</u>	166
3.1.3	<u>Monitório e Éditos</u>	167
3.1.4	<u>O Processo</u>	171
3.1.5	<u>Autos de fé</u>	176
3.1.6	<u>A Abolição</u>	178
3.1.7	<u>O impacto social</u>	180

3.2	O contexto e o cotidiano do Brasil colonial.....	182
3.2.1	<u>As mulheres e as relações de gênero.....</u>	195
4	INCANTATRIX TROPICAL: PODERES OCULTOS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES NO BRASIL COLONIAL.....	201
4.1	As Visitações do Santo Ofício na América portuguesa	201
4.1.1	<u>A Primeira Visitação</u>	209
4.1.2	<u>A Segunda Visitação</u>	215
4.1.3	<u>A Terceira Visitação.....</u>	216
4.2	As três Visitações: um panorama	220
4.3	Práticas Mágicas e de Bruxaria: uma análise de gênero.....	228
4.4	A <i>Incantatrix</i> tropical: seus poderes ocultos e suas estratégias de resistência	238
4.4.1	<u>Curandeirismo.....</u>	250
4.4.2	<u>Feitiços de Amor.....</u>	262
4.4.3	<u>Pacto</u>	275
4.4.4	<u>Adivinhações.....</u>	278
4.4.5	<u>Malefícios</u>	282
4.4.6	<u>Feitiços de Proteção.....</u>	285
4.4.7	<u>Doutrinas Pagãs.....</u>	286
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	289
	REFERÊNCIAS	299
	ANEXO - Quadros.....	309

INTRODUÇÃO: HISTÓRIA DAS MULHERES OU UMA OUTRA HISTÓRIA

As mulheres não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar a sua história. Elas estão presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. [...] elas têm outras práticas cotidianas, formas concretas de resistência – à hierarquia, à disciplina – que derrotam a racionalidade do poder, enxertadas sobre seu uso próprio do tempo e do espaço. Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar. Uma história outra. Uma outra história.

Perrot, 2010, p. 212

A história das mulheres como resistência: é por meio da indicação da historiadora Michelle Perrot (2010) que se pretende partir para reencontrar o caminho percorrido pelas mulheres na construção de uma história outra, de uma outra história sobre o feminino, suas experiências, suas crenças e suas lutas. Desta forma, neste trabalho, pretendeu-se “reencontrar” as mulheres e suas estratégias cotidianas de resistência, seus poderes secretos, difusos (PERROT, 2005); e como eles podem ter contribuído para a formação de espaços de resistência, subversão e solidariedade entre elas. Assim, a partir da perspectiva da história das mulheres e das relações de gênero, procurou-se compreender os discursos e as práticas das mulheres, tanto quanto o imaginário produzido sobre o feminino durante o período colonial brasileiro, através da análise do fenômeno da bruxaria e de sua perseguição pelo Tribunal da Santa Inquisição.

Ao analisar o campo de disputas no qual o símbolo da bruxa foi construído no contexto europeu e como aportou na América portuguesa, sendo atravessado por elementos culturais, sociais e econômicos variados e heterogêneos – europeus, africanos e indígenas –, buscou-se evidenciar os processos de circularidade de tais narrativas e o funcionamento da perseguição às mulheres enquadradas nesta categoria. Nesse sentido, investigou-se, para além dos discursos sobre as mulheres, aqueles por elas construídos e as suas experiências nos espaços sociais disponíveis naquele contexto; as práticas religiosas não convencionais, avessas a ortodoxia católica e as formas de organização da cultura popular, portanto, as relações de poder que se formavam no campo das lutas cotidianas, nas práticas, nos seus modos de caminhar a vida, em suas conexões intrínsecas com as relações de gênero. Sobretudo, buscou-se analisar os usos que as mulheres fizeram das chamadas Práticas Mágicas e de Bruxaria, os modos pelos quais podem ter contribuído em suas estratégias clandestinas, secretas, para resistir; como podem ter

contribuído para a formação de espaços de apoio e solidariedade para as mulheres; evidenciando como este o fenômeno atravessou a produção de subjetividades no processo de construção social do feminino em terras brasileiras.

O objeto deste estudo diz respeito, especialmente, às mulheres, suas práticas de resistência cotidianas à lei, à moral, aos dogmas e a ideologia das classes dominantes que, unindo Estado e Igreja, agiam para a manutenção da ordem social e econômica. Não se trata de mulheres excepcionais, de heroínas que foram feitas mártires, mas daquelas mais absolutamente comuns, com suas contradições, desejos e necessidades, inseridas em seu tempo-espaço histórico e social, no qual as narrativas sobre o feminino e o dever/ser das mulheres insistiam no engendramento de subjetividades sujeitadas, sob controle das normas vigentes. Por isso a escolha do termo *incantatrix* para o título deste trabalho, definindo sobre quem esta análise se dirige. Trazido do vocabulário latino, *incantatrix* significa encantadora, a mulher que encanta através de seus poderes mágicos, poderes que passaram a expressar a própria condição de ser mulher. No entanto, a partir do século XIII, este termo passou a constar nos documentos teológicos católicos, significando *maléfica*, de *maleficium*, os males causados através de bruxaria, passando a ser usado no mesmo sentido que *bruja* em espanhol, bruxa em português, *strega* em italiano, *sorcière* em francês, *witch* em inglês e *hexe* em alemão (CARDINI, 1996).

Sendo assim, tendo as relações de gênero como instrumento de análise histórica, no campo da história das mulheres e da psicologia social, algumas questões se colocam, servindo para nortear as trilhas desta jornada e serão tratadas ao longo dos capítulos seguintes: Quem eram as bruxas e como se deu a construção do seu simbolismo no contexto europeu? Quais elementos integraram a produção das narrativas sobre a bruxaria e os modos de funcionamento da perseguição subsequente? A partir destas, como se deu a construção do Tribunal da Inquisição em Portugal, sua história e seu funcionamento, e qual era o contexto histórico e social na América colonial portuguesa que receberia as Visitações deste Tribunal? E finalmente, como se deram as Visitações ao Brasil Colônia; como o fenômeno da bruxaria foi trazido e recebido; de que maneiras o contexto especificamente colonial fez circular tais discursos e como se deu a sua repressão pelo Tribunal da Inquisição, notadamente em relação às mulheres?

As mulheres-bruxas da colônia: percursos da escolha de um objeto

A escolha desse objeto de investigação é subjetiva, mas não arbitrária (VEYNE, 1998, p.49) ou, como disse Le Goff:

A intervenção do historiador que escolhe o documento, extraindo-o do conjunto dos dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte, depende da sua própria posição na sociedade da sua época e da sua organização mental, insere-se numa situação inicial que é ainda menos ‘neutra’ do que a sua intervenção (1996, p. 547).

Assim, este é um trabalho acadêmico de pesquisa de doutoramento, mas é também um trabalho feminista e feminino atravessado pelas condições sociais e históricas da sua produção, pela experiência e pela “posição na sociedade da sua época” (LE GOFF, 1996, p.547) desta pesquisadora.

A primeira parte do percurso, rumo ao encontro com o objeto deste trabalho, foi meu interesse pela história das mulheres e das relações de gênero que se manifestou, nos primeiros momentos, por meio da literatura e da própria história, e se intensificou ao longo da minha graduação em Psicologia na UERJ, especialmente através da participação como bolsista de Iniciação Científica em pesquisas coordenadas pela prof^a. Ana Maria Jacó-Vilela no Clio-Psyché - Laboratório de História e Memória da Psicologia. Esta experiência contribuiu para o entendimento de que as questões de gênero constituem importante ferramenta tanto para a crítica aos valores tradicionais quanto para a análise da produção de subjetividades, sendo o elemento fundamental para a compreensão da estrutura social. O estudo da história e de seu método, ao longo desse período, permitiu o questionamento de discursos e práticas, compreendendo que estes foram construídos, produzidos no processo histórico; o que permite a desnaturalização dos fenômenos sociais e possibilita uma análise mais crítica dos nossos “saberes/fazereres”.

Outra parte deste caminho, que contribuiu para o interesse nesta temática e para constatação da sua relevância para a Psicologia Social foi a investigação empreendida em minha Dissertação no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ (PPGPS/UERJ), sob orientação da professora Ana Maria Jacó-Vilela. Sob o título “Tramas Femininas na *Belle Époque* Carioca: entre anarquistas e espíritas”, foi defendida em 2013 e investigou, a partir de uma análise de gênero, os discursos dos movimentos espírita e anarquista acerca das mulheres, no período de 1889 a 1922, no Rio de Janeiro, evidenciando a inesperada proximidade entre eles através da participação feminina, mas também de seu silenciamento pela historiografia.

O trabalho como psicóloga, servidora pública, desde 2014, fez parte da trilha que me levou ao encontro deste objeto, por meio do atendimento e acompanhamento de mulheres vítimas de violência de gênero e violência doméstica no Núcleo Integrado de Atendimento à Mulher/ NIAM do município de Resende, órgão que faz parte das políticas públicas de enfrentamento à violência contra às mulheres. Nesta instituição, para além dos aspectos

jurídicos e dos avanços legais empreendidos com a Lei Maria da Penha (2006), diariamente sou confrontada com a face mais cruel da estrutura misógina e patriarcal da nossa sociedade.

Segundo o Mapa da Violência (WAISELFISZ, 2015), publicação da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, o Brasil, com sua taxa de 4,8 homicídios por 100 mil mulheres, ocupa a 5ª posição num grupo de 83 países com dados fornecidos pela Organização Mundial da Saúde. Apenas El Salvador, Colômbia, Guatemala e a Rússia apresentam taxas superiores às do Brasil. Ainda de acordo com este Mapa, entre 1980 e 2013, o Brasil contabilizou 106.093 mortes de mulheres, pela condição de ser mulher.

A partir de 2015, com a aprovação da Lei 13.140, o assassinato de mulheres motivado pela condição de gênero foi incluído entre os crimes hediondos, homicídio qualificado, tipificado como feminicídio no Código Penal, aumentando a pena para reclusão de doze a trinta anos. Para definir a motivação, considera-se que o crime deve envolver violência doméstica e familiar e menosprezo ou discriminação à condição de mulher. Ou seja, essa lei, assim como a Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, constata que a violência praticada contra uma mulher por seu gênero é aquela que tem por motivação o não cumprimento das expectativas sociais e culturais relativas a ela.

Os dados mais recentes sobre violência contra as mulheres do Sistema de Informação de Agravos de Notificações (Sinan) do Ministério da Saúde, publicados em 2020, mostraram um crescimento de 7,2%, em relação a 2018, nos casos de mortes de mulheres por condição de gênero, tipificados legalmente como crimes de feminicídio, desde 2015. Foram 1310 mulheres assassinadas em 2019 e 1222 em 2018¹. Complementando este quadro, em 2019, o governo de Jair Bolsonaro, por meio do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, que tem como ministra Damare Alves, cortou quase a zero o repasse federal ao projeto “Casa da Mulher Brasileira”, voltada para o combate à violência contra a mulher. Desde a criação do programa, no governo de Dilma Rousseff, em 2015, até 2019, o orçamento da Secretaria da Mulher caiu de R\$ 119 milhões para R\$ 5,3 milhões².

Segundo o pesquisador Julio Jacobo Waiselfisz, organizador da série de pesquisas sobre segurança pública no Brasil, que resultaram na publicação dos Mapas da Violência:

-
- 1 BRAGON, Ranier; MATTOSO, Camila. Feminicídio cresce no Brasil e explode em alguns estados. Jornal Folha de São Paulo, 22 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/02/feminicidio-cresce-no-brasil-e-explode-em-alguns-estados.shtml>> Consultado em: 06/03/2020.
 - 2 LINDNER, Julia. Governo ‘zera’ repasses a programa de combate à violência contra a mulher. Jornal O Estado de São Paulo, 04 de fevereiro de 2020. Disponível em: <<https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,governo-zera-repasses-a-programa-de-combate-a-violencia-contra-a-mulher>> Consultado em:05/03/2020.

A normalidade da violência contra a mulher no horizonte cultural do patriarcalismo justifica, e mesmo ‘autoriza’ que o homem pratique essa violência, com a finalidade de punir e corrigir comportamentos femininos que transgridem o papel esperado de mãe, de esposa e de dona de casa. Essa mesma ‘lógica justificadora’ também acontece em casos onde a violência é exercida por desconhecidos contra mulheres consideradas ‘transgressoras’ do papel ou comportamento culturalmente esperado e/ou imposto a elas. Em ambos os casos, culpa-se a vítima pela agressão sofrida, seja por não cumprir o papel doméstico que lhe foi atribuído, seja por ‘provocar’ a agressão dos homens nas ruas ou nos meios de transporte, por exhibir seu corpo ou ‘vestir-se como prostituta’. (WAISELFISZ, 2015, p.77)

Além desse aspecto geral do quadro da violência contra às mulheres, o caminho tortuoso que envolveu a escolha desta temática de pesquisa foi atravessado por notícias de jornais e eventos contemporâneos, que envolvem acusações de bruxaria, de mulheres possuídas pelo demônio, de exclusão social e assassinato.

A primeira imagem que se sobressai, guardada em reportagens e eternizada na memória, é de uma boneca com a foto da filósofa Judith Butler estampando o seu rosto e um chapéu preto pontiagudo, remetendo aos estereótipos vinculados à imagem da bruxa. Mas, para não deixar dúvidas sobre a associação, os manifestantes que carregavam a boneca gritavam: “Queimem a Bruxa!”. Assim foi feito! Em praça pública, a “bruxa” foi queimada! Essa imagem não vem das narrativas sobre os autos-de-fé da Inquisição, mas da porta do Sesc Pompéia, na cidade de São Paulo, em 2017³. Butler veio ao Brasil convidada para participar de um evento que discutia os caminhos contemporâneos da democracia e talvez não esperasse tamanha atrocidade. Chegou a ser agredida e perseguida no aeroporto de Congonhas, nessa ocasião.

A referência às bruxas queimadas nas fogueiras da Inquisição evidencia o quanto esse símbolo, tanto da bruxa quanto de sua perseguição e extermínio, está presente entre nós, tantos séculos depois do encerramento da caça (oficial) às bruxas.

[...] a tortura e o assassinato dessas mulheres por séculos como bruxas representam um esforço para reprimir vozes dissidentes, aquelas que questionavam certos dogmas da religião. [...] Afinal, queimar bruxas era uma forma de feminicídio executado em nome de uma moralidade e ortodoxia (BUTLER, 2017).

Em 2009, a agência de notícias BBC, noticiou que na Índia “Cinco mulheres foram despidas, espancadas e forçadas a comer excrementos humanos por moradores de um vilarejo

3 BUTLER, Judith. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. Jornal Folha de São Paulo. Tradução: Clara Allain. 19 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>> Consultado em: 25/01/2019.

na Índia após serem acusadas de bruxaria [...]”⁴. Centenas de mulheres, já teriam sido mortas no país por terem sido identificadas como bruxas. Em 2019, uma outra notícia da Índia informa que uma mulher foi assassinada com seus quatro filhos, acusada de bruxaria⁵. Em Gana, milhares de mulheres acusadas de bruxaria precisam de refúgio em campos isolados das suas comunidades; segundo a reportagem da BBC Brasil⁶, de 2012, existiam seis campos deste tipo em Gana, naquele momento, o que ocorre também em outros países africanos.

Por seu lado, no Brasil, em maio de 2014, no Guarujá, estado de São Paulo, uma mulher foi espancada e morta após um boato na internet que a envolvia em rituais de bruxaria com crianças supostamente sequestradas. Seu nome era Fabiane Maria de Jesus e foi enterrada em 06/05/2014⁷. Já, em 2018, foi notícia em diversos jornais⁸, uma série de vídeos de rituais de exorcismo nos quais jovens mulheres são violentadas com a justificativa de que estariam possuídas pelo demônio. Os rituais eram realizados pelo grupo ultraconservador católico Arautos do Evangelho⁹, liderado pelo monsenhor João Clá Dias. Essa organização surgiu de dissidência da TFP¹⁰ (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade) após a morte de seu fundador Plínio Correa de Oliveira, em 1995¹¹.

Outro exemplo da relação mantida entre posturas ultraconservadoras e as justificativas de cunho moral-religioso para a violência contra as mulheres foi a declaração feita em 1946 pelo reverendo norte-americano Montague Summers na sua tradução para o inglês do *Malleus Maleficarum*, considerado o primeiro manual de caça às bruxas da Modernidade, publicado

4 RAVI, Salman. Espancamento de “bruxas” em vilarejo choca a Índia. BBC News, 21 de outubro de 2009. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/multimedia/2009/10/091021_india_espancamento_video_rw.shtml>. Consultado em: 14/05/2018.

5 FARCIS, Sébastien. Acusada de Bruxaria, mulher é assassinada com seus quatro filhos na Índia. RFI, 30 de janeiro de 2019. Disponível em: <<http://www.rfi.fr/br/mundo/20190130-acusada-de-bruxaria-mulher-e-assassinada-com-seus-quatro-filhos-na-india>> Consultado em: 03/03/2019.

6 WHITAKER, Katie. Milhares de acusadas de bruxaria vivem em campos isolados em Gana. BBC Brasil, 3 de setembro de 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/09/120902_campodebruxasebc.shtml> Consultado em: 05/03/2020.

7 RIBEIRO, Anna Gabriela. Mulher foi morta após página postar boato sobre sequestro e bruxaria. Portal de notícias G1, 06 de maio de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-morta-apos-boato-em-rede-social-e-enterrada-nao-vou-aguentar.html>> Consultado em: 07/03/2020.

8 LOPES, Adriana Dias. Com o demônio não se brinca: grupo católicos Arautos do Evangelho está na mira do Vaticano por práticas indevidas de exorcismo. Revista Veja, 10 de dezembro de 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/com-o-demonio-nao-se-brinca/>> Consultado em: 18/02/2019.

9 Disponível em: <<https://www.arautos.org>> Consultado em: 23/01/2019.

10 A TFP foi fundada em 1960 como um grupo católico da sociedade civil ultraconservador de direita, que ficou conhecido pelas marchas e protestos que realizava, inclusive de apoio ao Golpe de 1964. Disponível em: <<http://www.tfp.org.br>> Consultado em: 22/01/2019.

11 Disponível em: <<http://memorialdademocracia.com.br/card/estandarte-medieval-contr-o-comunismo>> Consultado em: 18/02/2019.

quase 500 anos antes, em 1486 – sobre o qual se falará mais adiante. Este manual teve dezenas de edições e é reimpresso até a contemporaneidade o que, por si só, já merece ser destacado. A declaração de Sommers (1946) é citada por Carlos Byington no Prefácio da 27ª edição brasileira do manual, de 2015.

O certo é que o *Malleus Maleficarum* é o mais sólido e o mais importante trabalho em toda a vasta biblioteca escrita sobre bruxaria. Voltamos a ele sempre com edificação e interesse. Do ponto de vista da psicologia, da jurisprudência e da história, ele é supremo. Podemos mesmo dizer sem exagerar que os escritos que o sucederam, grandes como possam ser, fizeram pouco mais do que retirar destes poços de sabedoria, aparentemente inexauríveis, que os dois dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger nos deram no *Malleus Maleficarum*. O que mais surpreende é a modernidade do livro. Praticamente não existe um problema, um complexo, uma dificuldade que eles não previram, discutiram e resolveram. Aqui estão casos que ocorrem nas cortes de hoje, apresentados com a maior clareza, arguidos com lógica exemplar e julgados com imparcialidade escrupulosa. O *Malleus Maleficarum* é um livro escrito sob a influência da eternidade. (Sommers, 1946 apud BYINGTON, 2015, p. 40-41)

Portanto, o percurso que levou a escolha deste objeto de investigação é complexo e sinuoso por que representa a própria experiência vivida, sendo atravessada por referências diversas. Assim, uma outra curva deste caminho foi a constatação de que há pelo menos cinquenta anos o símbolo da “bruxa” também vem sendo resgatado pelas mulheres, tanto no campo da história das mulheres quanto dentro dos estudos feministas e do feminismo.

O livro “Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva”, inserido no campo da história das mulheres e da teoria feminista, publicado em 2004, pela pesquisadora Silvia Federici, foi traduzido no Brasil em 2017 por um coletivo de mulheres. Nesta obra, ao analisar a transição do feudalismo para o capitalismo a autora coloca como ponto central deste processo o fenômeno de caça às bruxas, argumentando que essa perseguição foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras: “A questão histórica mais importante que este livro aborda é como explicar a execução de centenas de milhares de ‘bruxas’ no começo da Era Moderna e por que o surgimento do capitalismo coincide com a guerra contra as mulheres” (FEDERICI, 2017, p. 29-30). Para ela, a consolidação do capitalismo como modelo de produção exigiu o uso “[...] da máxima violência e da guerra contra as mulheres” (2017, p.14) e, a partir da sua expansão, outras, mas não novas, formas de exploração têm sido empreendidas, com a expropriação de terras de pequenos produtores, a pauperização massiva, a criminalização de trabalhadores e, ainda, a intensificação da violência contra as mulheres, “[...] inclusive o retorno da caça às bruxas em alguns países (como, por exemplo, África do Sul e Brasil)” (p.25).

Nesse sentido, Federici (2017) relata que existe um consenso entre as pesquisadoras feministas de que a caça às bruxas fez parte de um processo sistematizado de controle das

mulheres, de seus corpos e da reprodução, ainda mais opressivo que o encontrado até aquele momento histórico. Levando-se em conta que a perseguição às bruxas possui raízes nas mudanças sociais que acompanharam a transição para o modelo capitalista. No entanto, segundo ela, ainda carecem de investigação as razões pelas quais, a cada vez, a cada crise, conforme o capitalismo avança, são as mulheres as vítimas prioritárias, trazendo à atualidade a história das bruxas (FEDERICI, 2017, p. 30). Através do seu resgate pelo movimento feminista, este símbolo “[...] emergiu da clandestinidade a que foi confinado, graças à identificação das feministas com as bruxas, que logo foram adotadas como símbolo da revolta feminina” (FEDERICI, 2017, p. 291). Deste modo, na década de 1960, em meio a estas discussões e aos movimentos de luta pela libertação das mulheres, no que foi convencionalmente chamado de segunda onda do feminismo (NOGUEIRA, 2001), o arquétipo da bruxa como força e poder das mulheres foi acionado, considerado como uma das poucas imagens de poder feminino trazida para a contemporaneidade. Dizia-se, à época, que resgatar a palavra “bruxa” era resgatar o direito das mulheres de serem poderosas (MURARO, 2000).

O feminismo, em que pese sua complexidade e diversidade, além de controvérsias variadas no seio do que seria mais preciso chamar de movimentos feministas,

Englobou, ao longo do tempo, reivindicações em torno dos direitos civis, do estatuto de cidadania e emancipação das mulheres, críticas à ordem social, às formas de produção das ciências e à divisão do trabalho, através do slogan “O pessoal é político”, trazia como um dos pontos centrais a crítica à opressão feminina na sociedade em geral, mas, especialmente, no trabalho e na família, propondo a politização das relações pessoais e a problematização das questões reprodutivas, e a consideração das múltiplas diferenças de classe e raça/etnia na luta das mulheres. Contudo, intensificação da violência contra as mulheres, a distância entre a igualdade legal formal e as práticas opressão cotidianas permanecem (NOGUEIRA, 2001), levando à uma retomada das pautas feministas no contexto contemporâneo.

Um dos campos que sofreu maior impacto do feminismo é o da religiosidade; partindo da crítica às religiões tradicionais e indo em direção à criação de espiritualidades feministas de vários tipos (ROSADO, 2001), com “[...] críticas manifestas aos conteúdos tradicionais da fé: o monoteísmo, a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria; as interpretações sexistas dos textos sagrados [...]” (ROSADO, 2001, p.84). De acordo com Rosado (2001), em função desses questionamentos, surgem propostas para a transformação das concepções religiosas tradicionais, bem como a criação de novos grupos religiosos, baseados em crenças antigas, consideradas pagãs, voltadas para os ciclos da natureza e símbolos de

deusas e bruxas: “O que a figura da bruxa ensina é um certo modo de enxergar a mulher, principalmente quando esta expressa poder” (ZORDAN, 2005, p. 332).

“Nós somos as netas das bruxas que vocês não conseguiram queimar!” Este tem sido o slogan que circula entre as mulheres, não apenas no Brasil, herdeiras do feminismo dos anos 1960. Em pichações, em publicações de internet, camisetas e adesivos, as referências à bruxa como símbolo de poder feminino cresceram. Nos idos de 1970, circulava entre as ativistas feministas americanas um panfleto que dizia:

As bruxas sempre foram mulheres que se atreveram a ser corajosas, agressivas, inteligentes, não conformistas, curiosas, independentes, sexualmente liberadas, revolucionárias [...]. WITCH¹² vive e ri em cada mulher. Ela é a parte livre de cada uma de nós [...]. Você é uma bruxa pelo fato de ser mulher, indomável, desvairada, alegre e imortal. (Morgan, 1970, p. 605-6 apud FEDERICI, 2017, p. 292)

Desde então, o resgate do signo da bruxa como demonstração de poder tem se fortalecido e crescido, proporcionalmente à violência contra a mulher, pois, apesar dos avanços, das rupturas, há permanências e, assim, a persistência social da opressão masculina, que no Brasil é agravada e se torna mais evidente devido às profundas desigualdades sociais e à crescente pauperização de grande parcela da população, caracterizada por uma feminilização da pobreza, ou seja, circunstâncias sociais eminentemente atravessadas pelas questões de gênero.

As mulheres e seus corpos, como objetos, estiveram, historicamente, à disposição do escárnio público, do assédio, do estupro, da submissão, da violência e do silenciamento, real ou simbólico. Através de diferentes métodos e estratégias, em função de cada contexto, seus corpos foram amarrados, amordaçados e violentados, com respaldo das leis e das religiões instituídas. Portanto, olhar para o passado tem também a função de fazer refletir sobre o presente, enxergar as rupturas e permanências, os jogos de força, o que poderá contribuir para a construção de novas formas de existir e se relacionar no futuro. Pois, ao analisar a construção social do feminino no processo histórico pode-se compreender os modos pelos quais o gênero estrutura as sociedades, dando sentido à sua organização e à sua percepção (SCOTT, 1995).

Assim, o percurso que levou a escolha desse objeto de pesquisa possui diferentes contornos que expressam o caminho pessoal, acadêmico e profissional trilhado por esta pesquisadora, mas não apenas, sobre o que será tratado nas próximas páginas.

A história das mulheres e o conceito de gênero: percursos historiográficos

12 WITCH- *Women's International Terrorist Conspiracy from Hell* faz referência a uma rede de grupos feministas autônomos fundada em 1968, que foi relevante nos primeiros momentos das lutas pela liberação das mulheres nos Estados Unidos. (FEDERICI, 2009, p. 291). Disponível em: <<http://www.penumbralivros.com.br/2017/09/ativismo-magico-w-i-t-c-h-fora-temer/>> Consultado em 23/01/2019.

No final, não há jeito de se evitar a política – as relações de poder, os sistemas de convicção e prática – do conhecimento e dos processos que o produzem; por essa razão, a história das mulheres é um campo inevitavelmente político.

Joan Scott, 1992

Antes de tratar especificamente do fenômeno histórico da bruxaria é necessário considerar, ainda que de forma geral, algumas das principais transformações ocorridas no campo da historiografia e que criaram as condições de possibilidade para que este tema, entre outros, até então desconsiderados como objetos válidos para pesquisa histórica, passassem a ser legítimos. Estas mudanças tiveram início com os historiadores ligados à Escola dos *Annales*¹³, nos anos 1920, que intentavam o projeto de uma “nova História” (*nouvelle Histoire*), combatendo o que chamavam de história *événementielle*, uma história historicizante, apenas preocupada com eventos e fatos singulares da vida política ou militar, a história oficial dos “grandes feitos” e dos “heróis”. Em contrapartida, propunham uma história “vista de baixo”, que pudesse enxergar as classes populares, camponeses, operários, artesãos, criminosos e escravos, por exemplo: as massas silenciadas pelos estudos históricos.

Ao longo de todo o século XX, a Escola dos *Annales* se organizou em torno de alguns princípios gerais como a interdisciplinaridade, a abertura metodológica com a expansão dos objetos de investigação, a ampliação e a transformação crítica das fontes e das abordagens para a compreensão histórica, o que levou a uma grande heterogeneidade na produção de seus principais pesquisadores. De acordo com Peter Burke (1997), a mais importante contribuição da tradição dos *Annales* foi exatamente esta expansão do campo da historiografia e a abertura para o diálogo com outras disciplinas, como a psicologia.

Notadamente, a partir dos anos de 1970, essa *nova História* se coloca como “[...] problematizadora do social, preocupada com as massas anônimas, seus modos de viver, sentir

13 A Escola dos *Annales* se constrói a partir da fundação da revista “*Annales d’Histoire Économique et Sociale*”, na França, em 1929, por Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956), considerados representantes da sua Primeira Geração, que vai aproximadamente até o fim da Segunda Guerra, quando assume a liderança do projeto o historiador Fernand Braudel (1902-1985), até o final dos anos de 1960, fase conhecida como Segunda Geração. Esta foi seguida pela chamada Terceira Geração, e contava com representantes como Jacques Le Goff (1924-2014), Pierre Nora (1931-), George Duby (1919-1996) e Jacques Revel (1942-), que se seguiu até o final dos anos 1980. Esta geração tomou a forma do que se tornou conhecido definitivamente como Nova História. Entre os anos 1970 e 1980, desenvolve-se, dentro deste movimento, a chamada Nova História Cultural, que conta com uma ampliação e variedade tanto teórica quanto metodológica (CARDOSO; VAINFAS, 1997; BURKE, 1997).

e pensar” (CARDOSO; VAINFAS, 1997, p.130). Atravessado por esta traição, tomou forma um movimento conhecido como “*nova História Cultural*”, na qual a história do cotidiano, da vida privada, das crenças e representações, dos valores e modos de vida da cultura popular, ganhou relevância (BURKE, 2008); sua preocupação era resgatar o papel dos excluídos da história, das classes populares e dos conflitos sociais (CARDOSO; VAINFAS, 1997), através de temas como a infância, a família, a sexualidade, a morte, o amor, a loucura, o corpo, as religiosidades, a bruxaria e, nesse contexto, os “[...] grupos tradicionalmente subordinados, em especial minorias étnicas e mulheres” (BURKE, 2008, p. 158). Embora nas primeiras fases deste processo “mulheres” fosse apenas um tema entre outros, sem maior relevância, sem grande destaque à sua participação na história; ao promover estas rupturas com a historiografia tradicional, o movimento dos *Annales* contribuiu para que, posteriormente, essa temática pudesse ser incorporada à história, abrindo, então, espaço para uma chamada “história das mulheres” (PERROT, 2005).

Assim, a inserção das mulheres na história ocorreu, em um primeiro momento, a partir de um padrão masculino de história, “Novos campos, como a história das mulheres [...] foram às vezes tratados como se fossem independentes (ou mesmo opostos) [...]” (BURKE, 1992, p. 36). Apesar de ter alcançado certa legitimidade no campo da historiografia, quando afirmava uma identidade coletiva e a natureza da diferença com relação aos homens, a história das mulheres permaneceu marginalizada, confinada ou relegada a um campo separado (SCOTT, 1992; PERROT, 2005): “[...] ‘as mulheres tiveram uma história separada da dos homens, em consequência deixemos as feministas fazer a história das mulheres que não nos diz respeito’; ou ‘a história das mulheres diz respeito ao sexo e a à família e deve ser feita separadamente da história política e econômica’.” (SCOTT, 1995, p. 74).

Tentando incluir as mulheres como sujeitos e objetos da história, as historiadoras das mulheres se depararam com a figura do “sujeito universal” – homem branco, ocidental, adulto, racional –, categoria elaborada na comparação com aquilo que não lhe pertence, homens não brancos, mulheres, crianças e quaisquer outros sujeitos. Ou seja, significava ser necessário questionar as definições e os padrões de história e de seus agentes, anteriormente estabelecidos como únicos e verdadeiros. “[...] a história das mulheres traz à luz as questões de domínio e de objetividade sobre as quais as normas disciplinares são edificadas. [...] o domínio que os historiadores têm do passado é necessariamente parcial.” (SCOTT, 1992, p. 79). Assim, ao colocar questões que desafiavam os valores dominantes na disciplina histórica, insistir que as periodizações tradicionais eram inadequadas quando se levava em consideração as mulheres, que a vida privada e cotidiana possuía uma dimensão pública e política, colocavam em xeque

o sujeito universal da história (SCOTT, 1992; PERROT, 2005), afirmando que, ao se escrever a história com os pressupostos tradicionais, estar-se-ia contando apenas parte da história.

Esta é a ameaça central representada pela história das mulheres à história dominante: as mulheres não podiam ser incluídas sem que houvesse uma reformulação nos fundamentos, nos padrões e pressupostos do que fosse o fazer histórico e da própria história, pretensamente neutra, objetiva e universal, da qual estava implícita a exclusão das mulheres (SCOTT, 1992).

Além da necessidade destas mudanças no paradigma historiográfico, o feminismo é considerado como uma das influências mais significativas nesse processo. Especialmente, a partir da década de 1960, intensificaram-se as denúncias acerca da persistência da desigualdade e do preconceito contra as mulheres dentro da academia, evidenciados nas condições de produção do saber e nos parâmetros da história como disciplina, com a manutenção de um padrão masculino: [...] o feminismo, teve implicações igualmente amplas para a história cultural, pois estava preocupado tanto em desmascarar os preconceitos masculinos como em enfatizar a contribuição feminina para a cultura, praticamente invisível na grande narrativa tradicional. (BURKE, 2008, p. 65).

Contudo, este processo não deve ser traduzido em uma análise simplista e determinista da constituição do campo da história das mulheres. Por isso, a relevância da análise feita pela historiadora Joan Scott (1992), questionando um tipo de narrativa cronológica e linear, na qual a sua origem encontra-se na década de 1960, quando o movimento feminista iniciou a reivindicação por uma história das “grandes mulheres”, heroínas, repetindo a história dos grandes homens, além de buscar explicações sobre opressão às mulheres. Segundo Scott (1992), os questionamentos da história das mulheres levaram a uma série de transformações metodológicas e teóricas, obrigando a história a buscar um novo modo de analisar a diferença e isso possibilitou, assim, a criação de uma categoria de identificação – “mulheres” –, tanto para a pesquisa quanto para a luta política, uma identidade coletiva para a qual a história das mulheres forneceu uma história. Porém, em meio a estas discussões, “mulheres” era tido como categoria fixa, “[...] eram pessoas biologicamente femininas que se moviam dentro e fora de contextos e papéis diferentes, cuja experiência mudava, mas cuja essência – como mulher – não se alterava” (SCOTT, 1992, p. 82). Essa categoria “fixa” e essencialista não parecia dar conta das múltiplas diferenças que se apresentavam para a pesquisa e para a política, e a construção do conceito de gênero, na década de 1970, passou a fazer parte da análise das diferenças dentro da diferença, questionando a identidade homogênea da categoria “mulheres”, que passou a incorporar classe, raça, etnia, geração e sexualidade (SOIHET; PEDRO, 2007).

A partir da análise dos contextos sociais, da história e da cultura, nos quais são produzidos os sentidos da diferença sexual, o aspecto fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo fica evidenciado (SCOTT, 1995). “A masculinidade e a feminilidade são encaradas como posições de sujeito, não necessariamente restritas a machos ou fêmeas biológicos” (SCOTT, 1992, p. 89). Para além da anatomia, passa a ser privilegiada a dimensão social na qual homens e mulheres são pensados como corpos simbólicos, que representam as crenças, os preconceitos, as normas, os valores e as práticas de certo contexto; são compreendidos a partir da cultura, em detrimento de explicações deterministas e naturalizantes (RAGO, s/d, p. 14). Ou seja, os gêneros são construídos socialmente e não desdobramentos da anatomia de homens e mulheres, o que coloca em segundo plano o sexo biológico (LAQUEUR, 2001). Gênero, deste modo, indica “[...] uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos ‘sexo’ ou ‘diferença sexual’.”, e uma forma de indicar as construções sociais daqueles que são considerados papéis próprios aos homens e as mulheres (SOIHET, 2007, p. 289).

Assim, neste trabalho, o uso do termo “mulheres”, dentro da perspectiva de análise das relações de gênero, procura evocar uma categoria “política” conforme enunciado por Scott (1992) e defendido pelas historiadoras brasileiras Rachel Soihet e Joana Pedro (2007) quando se referem ao campo de estudos intitulado “História das Mulheres e das Relações de Gênero”. Portanto, não se pressupõe uma ideia essencializada e homogênea do que seriam “mulheres”, mas “[...] uma identidade construída social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos/saberes instituintes” (RAGO, 1998, p. 90). Implicando, portanto, a consideração das diferenças, especialmente, de classe e de raça/etnia, contemplando a complexidade da trama social; e as desigualdades da distribuição do poder entre mulheres e homens e suas relações no processo sócio-histórico; pois, as formas de emergência das relações de gênero são necessariamente atravessadas por relações de poder, nas quais se estabelecem jogos de força, em constante tensão, visando afirmar saber, papel e importância (SCOTT, 1995). Assim, o conceito de gênero pretende se afastar de qualquer pressuposto de naturalização, mas evidenciar a assimetria e a hierarquia nas relações entre homens e mulheres, como processos histórica e socialmente produzidos. “O gênero, como categoria analítica e como processo social, é relacional, isto é, as relações de gênero são processos complexos e instáveis constituídos por e através de partes inter-relacionadas e interdependentes [...]” (NOGUEIRA, 2001, p. 212).

Scott (1995) refere-se ao gênero a partir de dois parâmetros fundamentais: o gênero como uma forma primordial de significar as relações de poder, um campo dentro do qual, ou por meio do qual, este se articula – “[...] como um conjunto objetivo de referências, os conceitos de

gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social.” (SCOTT, 1995, p. 88) e, assim, a distribuição e o acesso ao poder; e o gênero como elemento constituinte das relações sociais – baseado nas diferenças percebidas entre os sexos a partir dos símbolos disponíveis culturalmente, para os quais existem “conceitos normativos” que enunciam determinadas interpretações acerca dos seus significados (SCOTT, 1995). Conceitos manifestos através dos princípios religiosos, educacionais, políticos, científicos e jurídicos e que se configuram pela “oposição binária fixa” legitimando, de forma precisa e definitiva, o significado do que devem ser o homem e a mulher, o masculino e o feminino. (SCOTT, 1995). “A posição que emerge como posição dominante é, contudo, declarada a única possível. A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto do consenso social e não do conflito.” (SCOTT, 1995, 87).

Sendo assim, este trabalho segue a proposta de Scott (1995), para quem o desafio que se coloca para a investigação histórica está em “fazer explodir essa noção de fixidez” (SCOTT, 1995, p.87), em problematizar as disputas assim como as repressões e as violências que produziram a aparente permanência, atemporalidade e naturalidade da representação binária do gênero. Para isso, segundo a autora, “Esse tipo de análise deve incluir uma concepção de política bem como uma referência às instituições e à organização social.” (SCOTT, 1995, p.87).

Nesse sentido, a perspectiva aqui adotada, procura escrever uma história em que o gênero seja colocado como categoria de análise, partindo da concepção de que este é fundamental para a compreensão de qualquer fenômeno social e, portanto, histórico; por possibilitar armar o olhar de uma nova lente capaz de ali enxergar o cotidiano, as regras não ditas, a vida; levando a uma releitura da história (ROHDEN, 2001; GONÇALVES, 2006; PERROT, 2005, SCOTT, 1992; 1995, RAGO, 1998; SOIHET, 2000, 2007; WOLFF, POSSAS, 2005); notadamente, por evidenciar sua relação intrínseca com a política, as hierarquias sociais, a economia, as religiões e a sua presença incólume na história, o que implica não apenas uma história das mulheres, mas, necessariamente, uma outra história (SCOTT, 1995), que possa contribuir para a “construção de formas mais libertárias de convivência no presente” (RAGO, 1998, p. 94).

Deste modo, acompanhando a definição de Veyne (1998), entende-se que:

Os fatos não existem isoladamente, no sentido de que o tecido da história é o que chamaremos de uma trama, de uma mistura muito humana e muito pouco ‘científica’ de causas materiais, de fins e de acasos; de uma fatia da vida que o historiador isolou segundo sua conveniência, em que os fatos têm seus laços objetivos e sua importância relativa. [...] ela será sempre trama porque será humana, porque não será um fragmento de determinismo. (VEYNE, 1998, p.42)

Ou seja, se o tecido da história é uma trama, acredita-se que os fios de história que aqui se buscou tecer são uma pequena parcela, alguns fios do emaranhado que compõe o tecido da história das mulheres, são apenas uma escolha, uma escolha muito humana, que modestamente pretende contribuir para minimizar o silenciamento das mulheres em sua própria história. E, justamente, nesse ponto, se insere uma outra justificativa no percurso de escolha da temática deste estudo: a lacuna encontrada em estudos psicossociais que tenham o gênero como ferramenta de análise do fenômeno da bruxaria no Brasil colonial, como parte das manifestações religiosas das mulheres e da cultura popular.

Compreende-se aqui, conforme foi discutido por Gonçalves (2006), que a análise das relações de gênero foi fundamental para a história da família, da sexualidade e da infância, por exemplo, resta ainda, porém, introduzi-la na história política, econômica e religiosa, campos até aqui refratários ao reconhecimento da mulher; e, “Da capacidade de suas respostas, certamente depende o encaminhamento das complexas questões multiculturais que se acentuam no século XXI, reatualizando o potencial essencialmente político e, porque não, subversivo, da história das mulheres e de gênero. (GONÇALVES, 2006, p. 89).

Levando em conta que as relações de gênero, expandindo-se em relações de poder, norteiam a posição dos sujeitos em relação a si e ao outro, constituem práticas cotidianas e orientam a compreensão da realidade, destaca-se, no que se refere ao objeto desta investigação, que o gênero é uma variável extremamente relevante para o campo da religião e das religiosidades. Isto implica pensar o papel que a religião assume na constituição dos gêneros pois, por meio de suas práticas, tanto materiais quanto simbólicas, tem a potencialidade de reforçar modelos de dominação/submissão relativos aos gêneros; partilhando elementos fundamentais na composição das crenças, das normas, dos valores e dos preconceitos de certo contexto social e histórico, prescrevendo e condicionando as condutas e as relações, individuais e coletivas (THEIJE, 2002).

A vinculação entre religião e gênero se expressa nos modos pelos quais ambos são utilizados para simbolizar, representar, materializar e distribuir o poder na sociedade (WOODHEAD, 2013). Nesse sentido, considera-se que a religião faz parte de um importante circuito produtor e reprodutor de sistemas simbólicos que se atualizam nas relações de gênero (SCOTT, 1995), pois “A religião é, antes de tudo, uma construção sócio-cultural. Portanto, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, [...] que permanentemente redesenha as sociedades.” (SOUZA, 2004, p.123).

Esta perspectiva de análise acredita que, historicamente, as religiões ergueram, em seu discurso teológico e em sua prática institucional, um pressuposto antropológico que prescreve e delimita os papéis do que deve ser o masculino e o feminino, definindo normas de conduta social, moral, sexual e religiosa, fundamentadas em uma “[...] ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogma. Expressões das sociedades nas quais nasceram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina.” (ROSADO-NUNES, 2005; p. 364).

A religião está presente na construção histórica e social das relações de dominação entre os gêneros, “servindo para reproduzir e legitimar a desigualdade” (WOODHEAD, 2013). Sobretudo, segundo Woodhead (2013), ela própria se configura como um “sistema de poder”: o poder inerente ao próprio complexo religioso – o “poder sagrado” –, mas também uma interação com outras fontes de poder – que podem ser considerados “seculares” – e que atravessam tanto os aspectos sociais, a cultura, a política e a economia, quanto os aspectos subjetivos, afetivos, éticos, estéticos, cognitivos, intelectuais e físicos, por exemplo.

Considerando a onipresença da dominação masculina como norma social, não é surpreendente que as religiões da diferença, sobretudo os monoteísmos, identifiquem o poder sagrado, concentrado entre as mãos de poucos, ao poder masculino. Em uma sociedade hierárquica e dominada pelos homens, esperamos encontrar uma religião também hierárquica e monoteísta que sacralize o poder masculino e garanta a ordem sexuada dominante. [...]. (WOODHEAD, 2013, p. 82).

Segundo Rosado-Nunes (2005), estudar a relação entre mulher e religião “é sempre estar sobre um campo minado” (p. 363), pois há uma perspectiva de que as mulheres são mais ligadas à religião que os homens, o que esconde um equívoco. Para esta autora, as religiões são histórica e fundamentalmente um campo de investimento masculino, já que “[...] os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas” (ROSADO-NUNES 2005, p. 363). Nesta análise, na maior parte das religiões tradicionais, notadamente as monoteístas, às mulheres foi relegada a margem, o espaço da prática religiosa, da participação nos rituais como leigas, fiéis ou servidoras, não sendo permitido que desempenhem as mesmas funções e atividades masculinas no ritual e como parte da hierarquia institucional, estando ausentes dos espaços nos quais são elaboradas as diretrizes, as políticas e as crenças.

Assim, foi através das práticas de magia e bruxaria que a mulher na Idade Média e início da era Moderna buscou e ao mesmo tempo refutou o controle sobre si, “[...] as bruxas são

mulheres que descobriram uma voz não autorizada. A sociedade patriarcal, todavia, as fez pagar um alto preço pelo privilégio de falar, a fogueira e o esquecimento” (BONNICI, 2003, p.104).

No início de sua obra “As mulheres ou os silêncios da História”, a historiadora Michelle Perrot (2005) declara: “No início era o Verbo, mas o verbo era Deus, e Homem. O silêncio é o comum das mulheres” (p.9). E ressoa aqui uma questão colocada por Rose Muraro (2015): No Princípio era a Mãe, o Verbo é que veio depois.

Como participante ativa deste processo de silenciamento imposto às mulheres através dos séculos de diferentes formas, a religião se traduz, portanto, como um sistema simbólico fundamental para a construção das relações de gênero e poder. E neste trabalho pretendeu-se percorrer parte do caminho construído pelas mulheres-bruxas do Brasil colonial, nessa complexa trama de fenômenos que, por “medo da indisciplina social” e por “medo da mulher” sem medo, promoveu um agressivo ataque às mulheres, ao feminino, seus saberes, seu corpo e à sua liberdade, a todas as formas de sociabilidade coletivas e de laços de solidariedade, através da disciplinarização social e do combate à cultura e à religiosidade popular.

Portanto, não as esquecer é, acima de tudo, devolver-lhes a voz. É reencontrar o que realmente eram, mulheres, “[...] não para cristalizarmos e fabricar novas múmias, mas para que estejam presentes na nossa consciência e nas nossas práticas cotidianas, para que façam parte da nossa revolta, nossas experiências, nossos sonhos”. (SOUZA-LOBO, 2011, p. 218). Ou seja, “[...] fazê-las existir, viver e ser.”, nas palavras da historiadora Mary Del Priore (2009b, p.9).

Deusas, pitonisas, santas, feiticeiras, bruxas, mas também, curandeiras, benzedoras e parteiras, sobre as mulheres se criaram inúmeras representações no campo social e religioso, através da história e em diferentes contextos culturais; todavia, evidentemente, as mulheres não aceitaram tais representações e o mandato de silenciamento, como se supõe (Perrot, 2005).

Seriam as fogueiras, ou a ameaça delas, então, capazes de silenciar as mulheres?

O que responderiam: Sabina (índia); Luduvina; Maria Gonçalves; Joanna (preta); Izabel Roiz; Antonia Fernandes; Clara d’Oliveira; Brisida Lopes; Anna Jacome; Lianor Martins; Domingas Bradoa; Felicia Tourinha; Joanna Correa; Germana (índia); Quitéria (índia); Gregória (preta); Livia (cafuza); Maria Francisca (escrava); Isabel Maria; Angela Micaela...?

“Elas estão presentes aqui e além.” (Perrot, 2010, p. 2012) Elas resistem!

As mulheres ou os silêncios da história: percursos teórico-metodológicos

Não obstante o que por vezes parecem pensar os principiantes, os documentos não aparecem, aqui ou ali, pelo efeito de um qualquer

imperscrutável desígnio dos deuses. A sua presença ou a sua ausência nos fundos dos arquivos, numa biblioteca, num terreno, dependem de causas humanas que não escapam de forma alguma à análise, e os problemas postos pela sua transmissão, longe de serem apenas exercícios de técnicos, tocam, eles próprios, no mais íntimo da vida do passado, pois o que assim se encontra posto em jogo é nada menos do que a passagem da recordação através das gerações.

Bloch, 1941 apud Le Goff, 1996, p.544

A construção dos percursos teórico-metodológicos deste trabalho parte desta indicação de Marc Bloch e que foi atualizada por Michelle Perrot ao declarar que, longe de ser fruto de uma eventualidade, “[...] a constituição do arquivo, da mesma forma que a constituição ainda mais sutil da memória, é o resultado de uma sedimentação seletiva produzida pelas relações de força e pelos sistemas de valor” (PERROT, 2005, p.14).

Assim como os arquivos não são resultados de uma operação puramente técnica, também o documento não é objetivo, nem tampouco neutro, e sim, produzido pela sociedade que o fabricou de acordo com as relações de poder em jogo (LE GOFF, 1996), estando, por isso, carregado de seus valores e concepções ideológicas. Segundo Le Goff (1996), o que sobrevive no fundo dos arquivos não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha, seja das forças que o construíram, seja dos historiadores. Portanto, “O documento não é inócuo. [...] Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite não existe um documento-verdade.” (LE GOFF, 1996, p. 548).

Deste modo, é preciso ressaltar que arquivos e documentos, matérias-primas do fazer histórico, foram produtos de “[...] homens que tem o monopólio do texto e da coisa públicas” (PERROT, 2010, p. 186). O que significa que, ao estudar as experiências femininas no passado, lida-se com uma construção masculina, muito mais do que com a percepção das mulheres sobre si mesmas e sua condição social. Além disso, “[...] a maioria não sabia ler ou escrever. Suas atitudes e valores se expressavam em artefatos e apresentações, mas esses artefatos e apresentações só eram documentados quando as classes altas letradas se interessavam por elas.” (BURKE, 2010, p.102). Praticamente todos os trabalhos historiográficos consultados aqui ressaltam a dificuldade de se obter fontes sobre a atuação das mulheres na história, vestígios do passado que tenham sido produzidos por elas próprias (SOIHET, 1997), especialmente quando se trata de períodos, como o contexto colonial brasileiro, em que o acesso à escrita por parte

das mulheres era extremamente limitado: “Há muito pouco a se dizer sobre as mulheres, por falta de provas. [...] As mulheres eram muito menos letradas do que os homens. [...] Assim, a palavra escrita somava-se à lista de itens culturais não partilhados pelas mulheres [...]” (BURKE, 2010, p. 84).

As fontes históricas mais facilmente encontradas são aquelas em que estão presentes representações sobre a mulher, narrativas construídas sobre elas, “[...] discursos masculinos determinando quem são as mulheres e o que devem fazer.” (SOIHET, 1997, p. 295). “As mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra esse bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar, sem saber como elas mesmas as viam e as viviam”. (PERROT, 2005, p.11). Rago (1997) corrobora este ponto, ao dizer que se dispõe de poucos documentos escritos por mulheres, sendo a sua exclusão do espaço público um dos principais elementos promotores de tal silenciamento sobre a história das mulheres. Também de acordo com Soihet (1997, p.295): “Nos arquivos públicos sua presença é reduzida. Destinadas à esfera privada, as mulheres por largo tempo estiveram ausentes das atividades consideradas dignas de serem registradas para o conhecimento das gerações subsequentes.”. E para Perrot (2005), “No teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra” (p. 33), pois, “O silêncio é um mandamento reiterado através dos séculos [...]” (p.9). Logo, “[...] a dificuldade de escrever uma história das mulheres deve-se, inicialmente, ao apagamento de seus traços, tanto públicos quanto privados” (WOITOWICZ, 2008, p.254).

Não apenas fruto das condições sociais às quais as mulheres foram submetidas, nem somente consequência dos modos de construção dos documentos e dos arquivos, mas, como discutido nas páginas anteriores, “O ‘ofício do historiador’ é um ofício de homens que escrevem a história no masculino.” (PERROT, 2010, p. 185). Quando se trata de analisar as produções historiográficas é preciso considerar que, como fruto das escolhas do historiador, decorrem de suas concepções, de seus valores e das relações de gênero e poder que o atravessam na construção de seu campo de saber/poder. Ou seja, implica considerar os efeitos que o gênero produz nas relações sociais, na construção de saberes, no engendramento de práticas, na produção de subjetividades e, conseqüentemente, na forma como os documentos são fabricados ou silenciados, assim como a história (SCOTT, 1995). E é, neste sentido, que Duby (2011) demonstra seu alerta:

[...] nós historiadores não devemos nos influenciar demais pelo que dizem as fontes escritas. Com efeito, toda a nossa documentação é de proveniência masculina. Nós jamais ouvimos as mulheres antes dos últimos séculos da Idade Média [...]. Acreditando demais no que dizem os homens nós nos arriscamos a nos equivocar, a considerar que a mulher não tinha poderes, estando numa posição de ‘pobreza’ [...].

De fato, quando o véu se ergue, sob o efeito de um acontecimento perturbador [...] ou então porque as fontes revelam bruscamente o que é naturalmente mascarado, nós percebemos o mundo das mulheres fortemente estruturado [...]” (DUBY, 2011, p.112).

Assim, para encontrar, ou reencontrar as mulheres na história é preciso ter atenção ao cotidiano, aos seus discretos poderes, poderes subterrâneos, por trás das inúmeras narrativas normalizadoras e das representações do feminino (DEL PRIORE, 2009^a). De acordo com Perrot (2010), o que importa encontrar são as resistências, “as mulheres em ação” (p. 187), engendrando novas práticas, inovando seus modos de caminhar a vida, não como seres repetitivos e fixos, mas criadoras do “movimento da história”. E para tal, tentando superar a invisibilidade histórica, o silêncio dos arquivos, e encontrar as pistas que ajudem a contornar estas dificuldades (SOIHET, 1997), é preciso investir na renovação e expansão das fontes como foi proposto pela Escola dos *Annales*, conforme discutido anteriormente, destacando-se, a sensibilidade necessária para se vislumbrar a experiência feminina por entre documentos produzidos por homens, em sua maior parte.

Neste sentido, emergem como fontes valiosas para o estudo da história das mulheres, os documentos policiais e judiciários, os processos criminais e os documentos inquisitoriais, pois, de acordo com Soihet (1997, p.295), fala-se das mulheres, sobretudo quando “perturbam a ordem pública”, quando “[...] as autoridades da Igreja ou do Estado estavam tentando eliminá-las. A maior parte do que sabemos sobre as rebeliões, heresias e feitiçarias do período foi registrada porque os rebeldes, hereges e bruxas foram levados a julgamentos e interrogados.” (BURKE, 2010, p.102). Neste tipo de documentação pode-se ter acesso ao universo das mulheres, notadamente, daquelas pertencentes as camadas populares (SOIHET, 1997), quando, então, se pode ouvir suas vozes através dos interrogatórios.

Apesar de se mostrarem extremamente valiosos, é surpreendentemente tardia a descoberta dos registros eclesiásticos e inquisitoriais como testemunhos históricos (GINZBURG, 1990) e, embora permitam vislumbrar indícios da experiência, das práticas, do cotidiano, da cultura popular e, especialmente, da história das mulheres, estes documentos podem “[...] suscitar problemas delicados, embora contornáveis” (ENGEL, 1997, p. 307). As dificuldades se tornam mais evidentes quando se trata da documentação do Tribunal da Inquisição, com as quais alguns cuidados são imprescindíveis para análise.

Segundo Vainfas (2018), esta documentação é “riquíssima”, apesar de possuir algumas limitações importantes: a linguagem escolástica, as inúmeras fórmulas, jargões e clichês, a própria situação que envolvia os depoimentos, fossem daqueles que denunciavam ou dos que

confessavam e os filtros colocados pelos inquisidores, que refletem o que as autoridades que produziram estas fontes consideraram relevante registrar.

Depara-se então o historiador com inquisidores e escrivães a distorcer fatos, omitindo alguns gestos que talvez fossem essenciais, sobrevalorizando outros quiçá irrelevantes, retendo, enfim, ao ouvir os depoentes amedrontados, aquilo que se encaixava nos modelos da moral católica ou que dela se afastava, resvalando por isso no domínio da heresia. (VAINFAS, 2018, p.194)

No entanto, Vainfas (2018) não deixa de reiterar a relevância destas fontes para o historiador; mesmo que este deva espiar “[...] por sobre os ombros dos juizes, seguindo suas pegadas, esperando (assim como eles provavelmente esperavam) que o réu fosse bastante loquaz sobre suas crenças.” (GINZBURG, 1990, p.12). Nesse mesmo sentido, Burke (1992) destaca que os historiadores, especialmente aqueles dedicados ao estudo da cultura popular, têm se beneficiado da utilização de registros judiciais e da Inquisição, notadamente dos interrogatórios, como fontes. “Os julgamentos e confissões de hereges e bruxas são, evidentemente, uma fonte importante sobre o comportamento popular. Nos registros dos processos, o historiador pode descobrir os modos de expressão prediletos dos acusados e quase ouvir suas vozes.” (BURKE, 2010, p.112).

No entanto, o autor destaca a existência dos mediadores nestas fontes, chamando a atenção para alguns dos problemas que podem suscitar, já que as confissões, na maior parte dos casos, não eram espontâneas e, no caso específico das mulheres acusadas de bruxaria, eram resultado de situações muito específicas, nas quais o inquisidor, um religioso, normalmente um teólogo, homem, culto e letrado, representante do poder institucional, religioso e social, se encontrava frente a acusada, pertencente às classes populares, mulher, geralmente analfabeta e sem recursos, enquanto um escrivão, funcionário da administração inquisitorial, anotava o que estava sendo dito (BURKE, 2010). O que se tem acesso, portanto, é o registro do escrivão que narra o interrogatório entre o inquisidor, vindo de outra região – e no caso da América colonial portuguesa, da metrópole além-mar –, e a acusada; numa cena simbólica das relações de poder e de gênero daquela sociedade, que possuíam linguagens, formas de comunicação e, inclusive, línguas e dialetos diferentes e desconhecidos um para o outro, o que aumentava a probabilidade de mal-entendidos (BURKE, 2010, p.112). Apesar disso, a riqueza e as potencialidades destas fontes não podem ser descartadas, levando-se em conta algumas indicações necessárias:

Os historiadores da cultura popular tentam reconstruir as suposições cotidianas comuns, tendo como base os registros do que foram acontecimentos extraordinários nas vidas do acusado: interrogatórios e julgamentos. Tentam reconstruir o que as pessoas pensavam, baseando-se naquilo que os acusados, que podem não ter sido um grupo típico, tinham preparado para dizer na situação incomum (para não dizer terrificante) em que se encontravam. Por isso é necessário ler os documentos nas

entrelinhas. Não há nada de errado em tentar ler nas entrelinhas, particularmente quando a tentativa é realizada por historiadores com a sutileza de um Ginzburg ou de um Le Roy Ladurie. (BURKE, 1992, p. 25-26)

E, assim, procura-se, aqui, tomar de empréstimo a sutileza de Ginzburg sugerida por Burke (1992) para tentar iluminar as trilhas escuras deste percurso metodológico, através de sua convicção de que a documentação inquisitorial, ainda que seja um conjunto de “[...] documentos fragmentários e deformados, provenientes quase todos de ‘arquivos da repressão’.” (GINZBURG, 2006, p. 21), também pode, como outros arquivos deste tipo, expressar a visão dos acusados, funcionando como registro de relatos orais, dando visibilidade aos seus discursos (GINZBURG, 1991). Segundo o autor, isso seria possível ao encontrar nas fontes os indícios de conflito entre a cultura popular, à qual pertencia a maior parte dos acusados, e a cultura erudita, própria das elites, da qual faziam parte os juízes inquisidores (GINZBURG, 1991), ou seja, o cenário privilegiado deve ser o campo das disputas, das lutas, da repressão e da resistência (CARDOSO; VAINFAS, 1997).

Segundo Ginzburg (2006), a historiografia parte de uma grande desvantagem quando se propõe a analisar a cultura das classes populares, por esta ser predominantemente oral “[...] e os historiadores não podem se pôr a conversar com os camponeses do século XVI (além disso, não se sabe se os compreenderiam).” (GINZBURG, 2006, p. 13). Nesse sentido, em se tratando de períodos remotos historicamente, precisam utilizar-se, sobretudo, de fontes escritas, lembrando-se que estas são duplamente indiretas: “[...] por serem *escritas* e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados a cultura dominante.” (GINZBURG, 2006, p. 13, grifos do autor), e acrescentamos, como discutido acima, frequentemente, homens, que possuíam o acesso à cultura letrada e as instâncias de poder, o que significa que os valores, os pensamentos, as crenças e os modos de vida das classes populares são acessíveis apenas através “de filtros e intermediários que os deformam” (GINZBURG, 2006, p.13).

Contudo, declara o autor que não se pode exagerar com relação a estes filtros, pois “O fato de uma fonte não ser ‘objetiva’ (mas nem mesmo um inventário é ‘objetivo’) não significa que seja inutilizável. [...] Mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode, portanto, ser aproveitada.” (GINZBURG, 2006, p. 16). Logo, não se deve deixar levar pelas dificuldades antecipadamente, abrindo mão das “[...] tentativas de pesquisa nessa direção” (GINZBURG, 2006, p. 13).

Eu não estou pretendendo naturalmente que esses documentos sejam neutros ou nos forneça, informações ‘objetivas’. Eles devem ser lidos como o produto de uma inter-relação peculiar, claramente desequilibrada. No sentido de decifrá-los, devemos aprender a captar, por baixo da superfície uniforme do texto, uma interação sutil de ameaças e temores, de ataques e recuos. Devemos aprender a desencadear os

diferentes fios que formam o tecido factual desses diálogos. (GINZBURG, 1990, p.15)

Deste modo, assumindo estes cuidados, pretende-se seguir neste trabalho as recomendações de Ginzburg (1989) em seu método indiciário: observar os sinais, os indícios presentes na complexidade das fontes inquisitoriais, para encontrar, através das disputas discursivas, uma parte dos caminhos percorridos pelas mulheres no período colonial brasileiro para além das narrativas que sobre elas se construíram. Sobretudo, interessa aqui compreender suas experiências, suas crenças, seus saberes, suas práticas, os conflitos dos quais participaram, as possibilidades de vida e de existência que construíram para si, seus modos de resistência para além das fronteiras delimitadas para sua presença; ocupando espaços, criando maneiras de se fazer ouvir, tentando se desvencilhar das amarras discursivas que as prendiam ao silêncio e à escuridão do “cárcere” privado. Entendendo que, em meio aos discursos produzidos sobre elas, em um contexto de transformações políticas, religiosas e sociais, as mulheres criaram suas histórias, percorreram outros caminhos.

Sendo assim, a perspectiva teórico-metodológica deste trabalho se insere no campo da história cultural, da história das mulheres e das relações de gênero. O suporte teórico dá ênfase aos autores da terceira geração da Escola dos *Annales* que, em suas críticas e construção de novas abordagens, abrem espaço para a inclusão do cotidiano e das classes populares, de onde partiram as premissas capazes de fazer com que a bruxaria e as mulheres se tornassem motes de estudos historiográficos. Segundo Cardoso e Vainfas (1997) a história cultural revela especial atenção às manifestações das classes populares e suas crenças, ao informal e cotidiano, em detrimento da história do pensamento formal, preocupando-se em resgatar também o papel das classes sociais e seus conflitos.

Além disto, a escolha pelo campo teórico da história cultural e da histórias das mulheres se justifica também pelo fato de que estes estão entre os arcaísmos teóricos que mais permitem a aproximação com outros campos de saber, notadamente com a Psicologia Social, como apontado por Le Goff (1996). Nesse sentido, lembrando as palavras de Kenneth Gergen (2008), em seu artigo “Psicologia Social como História”, o uso da perspectiva histórica reflete a demonstração de que a Psicologia Social é principalmente um inquérito histórico, pois está fundamentalmente engajada em questões contemporâneas e que, portanto, apesar da utilização da metodologia científica, apresenta resultados que não são princípios científicos no sentido tradicional. Segundo este autor, “[...] parece miopia manter a separação disciplinar” (GERGEN, 2008, p.480), pois as pesquisas em psicologia social têm se concentrado em parcelas momentâneas dos fenômenos que estuda, se dedicando pouco sobre aquilo que estes podem

representar dentro das circunstâncias histórias e também como parte de fenômenos de longa duração temporal. Sobre isso, Baraúna (1999) complementa:

[...] o que se introduz aí é a ideia de historicidade, e esta talvez seja a mais fértil para a Psicologia [...], da historicidade do pensamento, do indivíduo e da própria psique, pode nos ajudar a evitar as armadilhas da naturalização do sujeito psíquico e da sociedade. Não se trata de eliminar a subjetividade e os afetos, mas de compreendê-los no interior de suas determinações históricas. (BARAÚNA, 1999, p.178)

Nesse sentido, baseando-se nas análises possibilitadas pela psicologia social, atravessado pelas ciências sociais, especialmente a história, este trabalho procura situar as mulheres no contexto mais amplo dos fenômenos políticos, econômicos, sociais e culturais que foram as condições de possibilidade para que o fenômeno de perseguição às bruxas emergisse e marcasse este signo no imaginário ocidental até a contemporaneidade. Assim, as mulheres acusadas de bruxaria e sua repressão, durante o período colonial no Brasil, serão analisados, neste trabalho, a partir das chaves teóricas construídas, especialmente, pelos historiadores Carlo Ginzburg e Peter Burke, através das concepções de cultura popular e de circularidade.

Segundo Burke (2010), “cultura” é um termo impreciso, possuindo variadas definições concorrentes e problemáticas, mas, apesar disso, propõe a sua: “um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas em que eles são expressos ou encarnados” (p.11) e que será utilizada neste trabalho. Além disso, segundo o autor, uma história da cultura pressupõe “[...] quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade [...]. Em outras palavras, a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana.” (BURKE, 2010, p.22). Ou seja, aquilo que costumava ser considerado “garantido” ou “óbvio”, o “senso comum”, passou a ser compreendido como algo que varia em cada sociedade ou tempo histórico, “[...] que é ‘construído’ socialmente e, portanto, requer explicação e interpretação social e histórica.” (BURKE, 2010, p.23) e esse é o campo de estudos que se convencionou chamar de “nova história cultural”.

No entanto, há que se destacar que tal conceito não pressupõe qualquer noção de homogeneidade (BURKE, 2010), notadamente, quando se trata da questão da “cultura popular”, conceito também problemático segundo Burke (2010), pois as dificuldades encontradas em se definir o que é o “povo” implica, justamente, em reconhecer que a cultura popular não era homogênea. Assim, propõe que, inicialmente, “cultura popular” pode ser definida por aquilo que não é, uma cultura não oficial, “a cultura da não elite” (BURKE, 2010). Nesse sentido, sugere que seria melhor expressá-la no plural, ou melhor, substituí-la por outra expressão como “cultura das classes populares” e, conforme foi definido por Ginzburg (2006):

[...] o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. [...] A consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe. Dessa maneira foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo das classes subalternas nada mais do que um acúmulo inorgânico de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes. (GINZBURG, 2006, p.12)

Outro problema que se coloca, de acordo com Burke (2010), é com relação ao tratamento dado às formas de interação do chamado “modelo de duas camadas” de cultura de elite e cultura popular. Segundo o autor, “Se todas as pessoas numa determinada sociedade partilhassem a mesma cultura, não haveria a mínima necessidade de se usar a expressão ‘cultura popular’.” (p.50). E partindo desse ponto, propondo o uso destes termos – “cultura erudita” e “cultura popular” – afirma que existia, certamente, “[...] um tráfego de mão dupla entre elas.” (BURKE, 2010, p.94), pois “A fronteira entre as várias culturas do povo e as culturas das elites (e estas eram tão variadas quanto aquelas) é vaga [...]” (BURKE, 2010, p.17) e, portanto, a atenção deveria se voltar para os processos de interação entre elas e, não na sua separação (BURKE, 2010). Burke (2010) destaca a importância de Mikhail Bakhtin para a discussão desta questão devido ao relevo dado por ele à “transgressão” dos limites e a interação cultural entre as elites e o povo em seu livro “*Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*” (1965). Neste livro percebeu um modo de resgatar a cultura das classes populares na França por meio da obra de um homem letrado pertencente à cultura das elites, mas que partilhava em suas obras dos elementos da cultura popular, percebendo, com isso, um conflito de classes precisamente no plano cultural. Isso se daria, notadamente, através da “carnavalização” da cultura das elites pelo povo: “Sua definição de Carnaval e do carnavalesco pela oposição não às elites, mas à cultura oficial, assinala uma mudança de ênfase que chega quase a redefinir o popular como o rebelde que existe em todos nós, e não a propriedade de algum grupo social.” (BURKE, 2010, p 17).

Este mesmo ponto é analisado por Ginzburg (2006), a partir do que ele considera como sendo o conflito entre as classes, ponderando que a cultura popular se definiria, especialmente, pela sua oposição à cultura letrada das classes dominantes, mas também pelas relações entre elas e pelo filtro das classes populares, de acordo seus valores e crenças, pelas suas condições concretas de vida. De acordo com o autor, a cultura popular não pode ser analisada como uma cultura imposta pelas classes dominantes, tampouco como uma forma de cultura espontânea e original das classes populares em função dos projetos de aculturação das elites eruditas e letradas. Discute, portanto, a relação entre a cultura das classes populares e a das classes

dominantes questionando a subordinação da primeira em relação à segunda, ou seja, a imposição de uma sobre a outra, sugerindo a noção de fluxo, de influência recíproca.

E é justamente por meio da inspiração teórica de Bakhtin que Ginzburg (2006) analisa a interação entre elas, propondo o conceito de “circularidade”, apenas mencionado por Bakhtin em sua obra, exprimindo o pressuposto de que existiria, no período pré-industrial, entre a cultura das classes dominantes e a das classes populares, uma relação circular, com influências recíprocas, “que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10), confirmando sua preocupação em tratar do conflito de classes dentro do campo sociocultural. O que, segundo Cardoso e Vainfas (1997), evidencia a importância das resistências, ou seja, da resistência da cultura popular e de sua repressão na longuíssima duração: “[...] é um exercício teórico interessado em demonstrar o conflito e as relações de classes no plano cultural. O objeto teórico não é a cultura popular em si, mas o complexo processo de circularidade cultural [...]” (p. 14). Uma análise de classes que leve em conta os inúmeros fios que unem as pessoas ao seu ambiente, à sociedade historicamente determinada. “Portanto, temos, por um lado, dicotomia cultural, mas por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI.” (GINZBURG, 2006, p.15)

O período aqui estudado, que corresponde a colonização da América portuguesa, teria sido uma época representada por acentuadas trocas subterrâneas, em ambos os sentidos, entre a cultura das classes dominantes e a cultura popular. Tendo como balizas temporais o que se convencionou chamar de Idade Moderna ou Modernidade, este período foi tecido sobre atravessamentos e rupturas muito peculiares, viu o desmantelamento do modelo feudal, a ascensão e centralização do poder político monárquico, a consolidação do capitalismo, a construção dos impérios coloniais ultramarinos e os confrontos e incorporação de culturas muito variadas, assim como presenciou a emergência dos postulados científicos modernos, do empirismo e do racionalismo e assistiu, com isso, ao incontornável processo de secularização e desencantamento do mundo (SOUZA, 1987). A Modernidade que serve de cenário para o caminho que se pretende percorrer neste trabalho é, portanto, o período que se desenrola do Renascimento à Revolução Francesa: mais precisamente, o período entre a consolidação da colonização portuguesa no Brasil e o limiar do período colonial.

Sobre este período, em um trabalho acerca da bruxaria em Portugal, Paiva (1997) destaca as interações e fluxos recíprocos entre as camadas dominantes e populares, a partir da análise dos textos eruditos nos quais os teólogos debatiam as crenças mágicas e as ações de Satã que, posteriormente seriam incorporadas pela cultura popular. Burke (2010), referindo-se a este

ponto, relata que o caso das bruxas é um dos aspectos “mais extraordinários” da interação entre as culturas erudita e popular. “[...] a imagem da bruxa corrente nos séculos XVI e XVII envolvia elementos populares, como a crença de que certas pessoas tinham o poder de voar pelos ares ou de fazer mal aos seus vizinhos por meios sobrenaturais, e elementos eruditos, notadamente a ideia de um pacto com o diabo.” (p.99).

Ainda de acordo com Burke (2010), as reformas empreendidas ao longo do medievo contra a cultura popular se configuraram como “esforços esporádicos”, muito semelhantes desde os princípios do cristianismo, sugerindo a notável resistência dessa cultura. No entanto, a partir do final do século XVI, tais “esforços” foram, paulatinamente, sendo substituídos por um fenômeno mais assíduo, intenso e coeso, multiplicando-se as tentativas de reforma, sistematicamente procurando retirar o “povo” de seu “paganismo” e “licenciosidade”. “Esse movimento, é claro, tem muito a ver com as reformas protestante e católica, pois a reforma da Igreja, tal como era entendida na época, necessariamente supunha a reforma do que chamamos cultura popular.” (BURKE, 2010, p.293). Nesse ponto, as resistências da cultura popular teriam começado a ceder e transformações fundamentais ocorreram até o início do século XVII, operadas pela “elite”, especialmente dos cleros católico e protestante (BURKE, 2010).

Na primeira fase destas tentativas de reforma da cultura popular, segundo Burke (2010), as classes dominantes acreditavam em magia, denunciando-a como diabólica e, é neste processo, que se insere a “grande caça às bruxas”, que, na Europa, teve o ápice de perseguições exatamente neste período; conectando, assim, a intensificação dos processos contra a bruxaria e o rígido controle dos grupos que viviam à margem da sociedade. “A crença no poder e malignidade das bruxas parece ter sido quase universal [...]. De fato, o final do século XVI e o início do século XVII marcaram o apogeu da ‘bruxomania’ europeia, com mais processos e execuções de pessoas acusadas de feitiçaria do que nunca antes.” (BURKE, 2010, p.321).

A partir da consolidação da Reforma Protestante e da Contra- Reforma Católica, com a maciça evangelização promovida por um “exército de jesuítas” e a reorganização do modelo familiar e das condutas íntimas (VAINFAS, 2017; GINZBURG, 2006), exibe-se um quadro de repressão e perseguição cada vez mais intenso da cultura popular, o que teria levado à sua extinção naqueles moldes, segundo Ginzburg (2006);

[...] quando Lutero condenara com ferocidade os camponeses em revolta e suas reivindicações. [...] Com a Contrarreforma (e paralelamente com a consolidação das igrejas protestantes) iniciara-se uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pela extinção da cultura popular, pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes. (GINZBURG, 2006, p. 26)

Assim, este período passaria a ser marcado pela distinção cada vez mais rígida entre a cultura popular e a cultura das classes dominantes, com um processo de “doutrinação” persistente das camadas populares por parte das elites (GINZBURG, 2006). “Então se impôs às classes dominantes, de maneira dramática, a necessidade de recuperar, mesmo ideologicamente, as massas populares que ameaçavam escapar a qualquer forma de controle vindo de cima – porém mantendo e até acentuando as distâncias sociais.” (GINZBURG, 2006, p.190). Essa tese é compartilhada por Delumeau (2009), para quem o mesmo período poderia ser descrito como o de uma “cotidianidade da revolta” (p. 221), tendo em vista as centenas de rebeliões que explodiam por toda a Europa, levando a uma crescente “normalização” de populações frequentemente refratárias a religiosidade oficial. “Jamais a ‘polícia cristã’ se fez tão pesada na Europa quanto uma vez estabilizadas as duas Reformas – Protestante e Católica” (DELUMEAU, 2009, p. 607). O autor considera relevante destacar que a agressividade e o autoritarismo que as autoridades civis e religiosas demonstravam na Europa foram comparáveis à política de exterminação da “idolatria” e do paganismo que eram praticados naquele momento na América. “Observa-se com efeito uma coincidência cronológica entre a grande caça às feiticeiras que ensanguentou o Velho Mundo e a luta sem trégua conduzida além do Atlântico contra o paganismo” (DELUMEAU, 2009, p. 396).

Portanto, através do processo de cristianização autoritária operou-se uma radical separação entre as manifestações culturais de classe (DELUMEAU, 2009), acentuando as distâncias sociais (GINZBURG, 2006). “Vigilância, esquadrinhamento, enquadramento: termos que exprimem em nossa linguagem moderna os meios empregados para tornar as populações mais cristãs, mais morais, mais dóceis” (DELUMEAU, 2009, p. 616). Esse procedimento foi inseparável da perseguição à bruxaria, conduzida ao mesmo tempo contra os inimigos da cristandade e aqueles que desafiam a ordenação social imposta pelas classes dominantes (DELUMEAU, 2009), pois Satã havia se introduzido em todos os campos, pervertendo e paganizando para, com isso “[...] confundir as hierarquias e perturbar a ordem social.” (DELUMEAU, 2009, p. 608).

Esta separação progressiva entre a cultura erudita e cultura popular se torna muito evidente no caso das bruxas pois, a partir de 1650, com diferenças regionais, o número de processos contra práticas de magia e bruxaria tendeu a diminuir, ao menos nos territórios da Europa ocidental: “Não porque o povo tivesse parado de se acusar mutuamente de feitiçaria, mas porque os cultos tinham deixado de acreditar nela. Se não rejeitaram totalmente a ideia de feitiçaria, pelo menos estavam cada vez mais céticos quanto a acusações específicas.” (BURKE, 2010, p.361). E, aqui, se insere uma outra diferença em relação às tentativas anteriores de

reforma da cultura popular: a partir daí cresceu, gradualmente, a participação dos argumentos seculares, “No final do século XVII, os cultos estavam começando a julgar a crença em bruxas como uma característica de ‘gente que tem o discernimento e a razão mais fraca, como mulheres, crianças e pessoas ignorantes e superstições’.” (BURKE, 2010, p.363). Um exemplo disso, fornecido por Burke (2010), trata da análise do termo “superstição” como representativo do fosso crescente entre a cultura popular e a cultura erudita. Segundo ele, até 1650, o termo significava, fundamentalmente, “falsa religião”, como era empregado na expressão, comum à época, “superstição maometana”; sendo usado, frequentemente, para se referir a bruxaria e a magia, sugerindo que estes eram rituais concretos, “eficazes, mas perversos.” (BURKE, 2010, p.321). No entanto, depois de 1650, aproximadamente, o termo passou, gradualmente, a significar “medos irracionais” e, aqueles rituais, práticas e crenças associados a tolices inofensivas, sem efeito concreto algum (BURKE, 2010). No entanto, adverte: “A ‘gente astuta’ parece ter se mantido bastante ativa no século XIX, e mesmo no início do século XX, [...] sobrevivendo ao ceticismo das classes superiores tal como sobreviveram aos caçadores de bruxas. Não se deve subestimar a resistência da cultura popular.” (BURKE, 2010, p.322).

No que se refere às mulheres, considera-se que “[...] a caça às bruxas destruiu todo um universo de práticas femininas, de relações coletivas e de sistemas de conhecimento [...]”, (FEDERICI, 2017, p.205), ou seja, também aqui, no que já foi considerado o Novo Mundo, ou “o quinto dos infernos”, a perseguição às bruxas, através da Santa Inquisição, foi um instrumento político-religioso que visava a disciplinarização tanto individual quanto coletiva e, para tal, a repressão foi dirigida contra os saberes populares, transmitidos oralmente, eminentemente femininos; promovendo, assim, a dissolução dos laços de solidariedade comunitários e a definitiva separação entre os saberes eruditos e os saberes populares. Nesse empreendimento, às mulheres e seus saberes foi direcionado um dos focos de perseguição do Santo Ofício; as mulheres tornaram-se bruxas! Contudo, diria Delumeau: “Por certo, entre o prescrito e o vivido uma margem subsistiu e resistências populares não deixaram de contrariar as intenções do poder” (2009, p. 604). Tanto o símbolo da bruxa, os significados de bruxaria e práticas mágicas, quanto o fenômeno de sua perseguição em terras tropicais são extremamente relevantes para a compreensão da experiência das mulheres e das camadas populares em suas múltiplas formas de resistência às normatizações, à opressão, à violência, assim como de suas maneiras de subverter, criar, construir caminhos próprios, outros caminhos, histórias outras.

Fontes para uma história das bruxas na colônia: percursos de pesquisa

Para a investigação que aqui se apresenta, considerando a complexidade do fenômeno, notadamente, a circularidade entre a cultura das elites e a cultura popular, torna-se indispensável o uso das ferramentas da análise do discurso para a compreensão do que se expressa através das fontes documentais. Tendo como referência a obra de Eni Orlandi (2009), propõe-se problematizar os sentidos inerentes aos discursos, que devem ser interpretados a partir dos seus próprios campos de produção, das disputas históricas, sociais e políticas sobre as quais se sustentam. Assim, considera-se que não existem discursos neutros e que a sua produção está imersa nos sentidos sociais, institucionais e culturais do processo histórico. Não se propõe, portanto, revelar uma “verdade oculta” nas fontes, mas abrir a possibilidade de interpretações a partir da apreensão dos modos de enunciação dos discursos, da produção destas ideias e do lugar ocupado por seus autores (ORLANDI, 2009).

Com relação aos discursos religiosos, especialmente os católicos, a autoridade de Deus é enunciada por teólogos e sacerdotes, e esta é sua principal característica legitimadora e justificadora – o pressuposto da orientação divina. Sendo carregados de simbolismo, tais discursos propõem uma “verdade” única e absoluta, a “verdade” da Igreja. Esta, à medida que fortalecia seu poder institucional e influência durante a Idade Média, atingindo toda a sociedade, estabelecia, gradualmente, que tudo aquilo que estivesse fora deste campo de “verdade” e da sua ortodoxia seria tomado como “erro” e “infidelidade a Deus”. O que, em matéria de fé, é heresia e apostasia, portanto, o Mal, orientado pelo inimigo da cristandade, Satã. Logo, devendo ser punido como crime de lesa majestade divina, a sentença de morte.

Desta forma, pressupõe-se aqui, que os discursos produzidos no contexto das perseguições às Práticas Mágicas e de Bruxaria, entendidas como heresias, não são naturais (ORLANDI, 2009), mas fruto das crenças, do imaginário, das relações sociais, de gênero e poder historicamente construídas e disseminadas naquela sociedade e que, portanto, fazem parte das narrativas presentes na documentação histórica analisada.

Dentre os documentos produzidos pela Inquisição, a partir de uma pesquisa inicial sobre quais eram as fontes disponíveis e seus usos pelos pesquisadores e historiadores brasileiros, os Livros das Visitações emergiram como documentos de extrema importância para a construção da história do Brasil, especialmente da história das mulheres.

No Brasil, diferentemente do que ocorreu na América Espanhola, não foi instalada sede do Tribunal da Inquisição e a sua atuação, que havia se iniciado em Portugal em 1536, se estendeu às colônias portuguesas na América, fundamentalmente, por meio de três Visitações, vinculadas ao Tribunal de Lisboa: a Primeira, nas Capitanias da Bahia e Pernambuco, entre 1591 e 1595; a Segunda, novamente na Bahia, nos anos de 1618 a 1620; e a Terceira, no Estado

do Grão-Pará e Maranhão, entre 1763 e 1769, considerado um outro Estado, separado do Estado do Brasil.

Destas Visitações, sete manuscritos foram encontrados entre a documentação da Santa Inquisição de Portugal no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, e publicados no Brasil. Estes constam de duas coleções fundamentais: as Confissões e as Denúncias feitas à Mesa do Santo Ofício diretamente ao Inquisidor-Visitador, chamados de Livros das Visitações, que representam uma parcela da documentação produzida pela vinda do Tribunal ao Brasil. Trata-se, assim, dos depoimentos daqueles que se apresentaram para confessar ou denunciar culpas relativas à Inquisição, não estando disponíveis os dados sobre os processos abertos e os julgamentos, que fazem parte de outros conjuntos de documentos do Santo Ofício. Além disso, ressalta-se que ocorreram denúncias à Inquisição fora dos períodos de Visitação, por parte tanto de funcionários locais do Santo Ofício quanto dos Bispos e outros membros do clero, que as remetiam por escrito ao Tribunal em Lisboa, o que ocorreu, inclusive em regiões onde não aconteceram Visitações. Estas também fazem parte de outros conjuntos de documentos e, assim como os processos, não tiveram ainda seu levantamento integral nos arquivos na Torre do Tombo, merecendo futuras investigações.

Os Livros das Visitações, fontes “descobertas” recentemente pela historiografia brasileira, têm o potencial de contribuir para a “desoficializar” e “desinstitucionalizar” a história do Brasil no período colonial, construindo uma história que não esteja embasada apenas em documentos oficiais, emitidos pelo aparelho de Estado, que refletem seus interesses e visão de mundo (LAPA, 1978), uma história que não seja a transmissão somente do discurso das elites e que, sobretudo, não permaneça sendo, apenas, masculina. Em seu prefácio ao Livro da Segunda Visitação “Confissões da Bahia”, a historiadora Sônia Siqueira comenta:

Os grandes quase sempre acabam por encontrar um cronista, e revivem na imaginação dos pósteros; os miúdos, porém apagam-se como se nunca houvessem sido. A vida igual, sem lances de decisão. Poder reencontrá-los, é poder restituir à História a linhagem das experiências humanas que mais diretamente nos interessam – aquelas que possibilitaram as nossas. Para que a História não seja apenas a crônica do poder e do sucesso. (SIQUEIRA, 2011, p.18)

Já Ronaldo Vainfas, no prefácio da reedição Livro da Primeira Visitação, “Confissões da Bahia”, define com clareza a relevância deste tipo de documentação para o estudo do período colonial:

[...] deparar-se-á, portanto com variadíssima gama de experiências individuais ou coletivas enquadradas ou enquadráveis no território da heresia. Um primeiro grande testemunho da vida na Colônia imiscuída nos relatos de centenas de indivíduos que confessaram seus erros, reais ou imaginados, ao atento visitador. [...] Salta à vista, de todo modo, o nervosismo, às vezes o pânico, dos que aparecem confessando [...], coisa que o registro frio do notário não consegue ocultar do leitor sensível. O leitor

encontrará [...], portanto, não apenas o *modus faciendi* inquisitorial no ultramar, mas o próprio cotidiano do Brasil [...]. A prepotência dos senhores, a revolta dos índios, [...] a ambivalência e a intrepidez dos mamelucos, [...]. Entre o sertão e o litoral, a floresta e o mar, o leitor encontrará por esses caminhos os colonos [...] brancos, índios, mamelucos, africanos. [...] seguirá de perto, e muito, a vida cotidiana da Colônia: os mexericos, amores, adultérios, impropérios, magias, bebidas afrodisíacas. Nos modos de morar e dormir, redes e esteiras, casas devassadas, frestas na porta, ruas desalinhadas [...]. Encontrará, enfim, um tipo diferente de memória individual [...]. (VAINFAS, 1997, p. 32-33)

Além deles, Amaral Lapa (1978), na sua Apresentação do Livro da Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, também afirma:

O mosaico da população [...] da colônia está aí representado, com seus vícios e virtudes, suas limitações e reações, apanhados num *flash* que nos permite devassar a intimidade de suas vidas pela janela indiscreta da Inquisição. O seu estudo subsidia a história da Inquisição no Brasil e a história da sociedade colonial, atraindo o povo para a luz através da sua própria voz descritiva ou confidente, denunciadora ou contrita. Muitos humildes e poucos poderosos, escravos e senhores, religiosos e militares, profissionais e sem profissão, homens e mulheres, velhos e, o que é interessante, crianças, vivos ou mortos são atingidos pelo zelo inquisitorial nessa Visita [...]. (LAPA, 1978, p. 33)

Assim, estes documentos podem romper com a limitação imposta pelas fontes oficiais em sua recusa a testemunhar certos sujeitos, certos aspectos da vida, “certas vidas” (SIQUEIRA, 2011, p.16). “As gentes e povo”, conforme aparecem descritas genericamente as massas anônimas nos documentos das Visitações, nestes mesmos documentos, ganham nome e voz – novamente, uns mais que outros, mas disso se falará adiante –: homens e mulheres, escravos e forros, brancos, indígenas e africanos, religiosos, militares, artesãos, profissionais liberais ou sem profissão, jovens, idosos e até crianças. Alguns eram poderosos, “senhores”, mas, na maioria dos casos, eram pobres, sobre os quais não escreve a história oficial, aqueles que não tinham nenhum cargo ou poder, que não sabiam sequer escrever, que não tomavam as decisões, sobretudo, as mulheres, silenciadas ainda pela sua condição de gênero. Todos, assim, “[...] momentaneamente igualados pelas mesmas culpas. O erro é democrático. Embora as consciências não o fossem. [...] Um inquérito nas consciências, há 300 anos, sem maiores distinções entre heróis e pequenos.” (SIQUEIRA, 2011, p.18).

[...] passam todas as classes sociais: “altos e baixos, honrados e plebeus, religiosos, Nobres e melhores da terra e toda a mais gente e povo”; a gente da “governança da terra”; os bons, honrados e melhores” e “honrados, nobres e principais da terra”. Havia, porém, quem desdenhasse de toda essa gente: “a gente do Brasil sabe muitas artes e manhas, porque era gente que vinha degredada do Reino. (GARCIA, 1929, p.28).

Portanto, a documentação produzida pelo Tribunal do Santo Ofício em suas visitas aos trópicos portugueses assume excepcional relevância para o estudo da cultura popular pois, através desta, se pode tentar compreender as disputas e os processos de circularidade entre os

discursos erudito e teológico, por meio da “voz” dos visitantes, mas também os discursos das classes populares, representados pela “voz” dos depoentes. Principalmente, através deste acervo de confissões e denúncias feitas à Inquisição pode-se vislumbrar aqueles que estiveram sempre ausentes, silenciosos e silenciados, nas fontes oficiais: “[...] surpreende-se a sociedade de cócoras, com a sua trivialidade e as suas chagas.” (LAPA, 1978, p.23).

[...] a cordialidade e a violência, a virtude e o vício, a honra e a desonra, a coragem e a pusilanimidade, a bondade e a maldade, os ideais e esperanças de cada um, dos grupos ou quicá de todos emergem destas páginas para o leitor mais atento. Como aparecem na concepção e na expectativa de cada agente a vida e a morte, Deus e o Diabo, o amor e o ódio, a salvação e a maldição, o bem e o mal. (LAPA, 1978, p.13)

Pode-se, nesta documentação, ver os outros, os excluídos, o “avesso da história oficial e bem comportada”, aparecem aqui os anônimos, as camadas populares, as relações, as mulheres, o cotidiano, os meandros da vida colonial. Têm-se, portanto, não a figura do “grande homem”, dos governantes, generais e bispos, “do simbólico tipo ideal”, dos senhores, do herói que se distingue, mas o comum, os “pequenos”, os pobres, “Os homens sendo homens. Vivendo a vida da imensa maioria dos homens. Destes que não são importantes nos acontecimentos. Que não foram príncipes ou ministros, heróis ou santos. Um corte na espessura da história [...]” (SIQUEIRA, 2011, p.23); aqueles cujas histórias ainda estão por serem contadas,

[...] daquele cuja voz não costuma ser ouvida ou se fazer ouvir pela História, daquele que faz a História, mas acaba por não conseguir nela um lugar. Na história do Brasil então ele é o grande ausente, o povo, tido até por certos autores como inexistente no período colonial [...]. Nem tanto a base, nem o ápice da sociedade colonial, mas as suas faixas intermediárias com o seu trabalho, os seus problemas, as suas paixões, as suas alegrias e sofrimentos, as suas superstições ou o seu ceticismo. (LAPA, 1978, p.79)

“É a voz do povo – balbuciada por confessos e denunciadores a tremer diante do Inquisidor – que é chamada pela História e para a História.” (LAPA, 1978, p.23). E, apesar das circunstâncias muito específicas destes depoimentos, eles têm a capacidade de demonstrar nas “entrelinhas” (BURKE, 1992) a experiência despertada nos habitantes da colônia pela Visita do Tribunal. Seguindo também as orientações de Ginzburg (1991), conforme discutido acima, pode-se, assim, adentrar no universo destes depoimentos e: “A partir daí, [...]por exemplo, detectar as palavras, atitudes, comportamentos e atos contestadores em relação à religião, aos padrões impostos pelas camadas dominantes, à ética social proposta.” (LAPA, 1978, p.14).

Nestes documentos, vislumbram-se diversos aspectos para a construção da história da colônia portuguesa na América: as mulheres não viviam tão segregadas em suas casas “como mais tarde veio a suceder.” (GARCIA, 1929, p.28); há mulheres lendo, e lendo livros proibidos, o que era, no entanto, raro, pois poucas sabiam sequer assinar os nomes – as meninas deviam

aprender a coser e bordar, a cozinhar e cuidar da casa; enquanto os meninos podiam estudar nos colégios religiosos, aprendiam a ler e escrever, matemática e latim —; também havia mulheres “do mundo”, “públicas” e “de má vida”; que “não guardavam lealdade ao marido”; “que usavam mal de seu corpo” ou seja, cometiam adultério ou tinha relações sexuais ilícitas, fora do matrimônio; havia também as casadas que, estando o marido ausente, o que era muito comum, casavam-se novamente, cometendo bigamia, ou “dormiam com quem lhes pedia”; havia os abusos, os estupros e a violência, especialmente com relação às índias e as africanas, sobretudo, as escravizadas. Pode-se, também, entrever as moradias, as funções de cada peça da casa e do quintal; a vida comunitária, os locais de encontro, de circulação, das conversas; o lazeres, os jogos, as festas, religiosas e públicas, mas também as privadas; os almoços e jantares entre compadres, amigos e vizinhos, nos quais se partilhava não apenas confidências, opiniões, às vezes heréticas, e solidariedades, mas também o pão e o vinho, num mundo onde prevalecia a escassez e as necessidades eram muitas. Escuta-se, aqui, de tão longe, as fofocas de vizinhos, as bisbilhotices feitas por uma parede-meia, por uma janela, uma porta entreaberta, ou um vão qualquer; os ódios pronunciados entre inimigos, mas também as denúncias lamuriosas de amigos e amigas constrangidos a delatarem; de esposos e familiares se acusando mutuamente; condenando práticas que, até aquele momento, a comunidade não tinha como crimes de heresia, tendo que se haver com os padrões impostos pelo inquisidor, que condenava os seus. Aparecem os homens e as mulheres, suas “[...]: afeições e desafeições. Rancores. Venenos. Intrigas. Fidelidades e traições de confianças. Amizades de compadrio e denúncias. Piedades. Superstições. Religiosidades sinceras e formais. O amor. O vício. Sensualidades. Uma amostragem descontínua, episódica, mas viva [...].” (SIQUEIRA, 2011, p.19); “O seu dia-a-dia, os seus ciclos de vida, a sua maneira de amar, de sofrer, de gozar, de morrer, a sua maneira de ser enfim, [...] os gestos e as palavras, mas mais do que aqueles e estas, a força das ideais e o direito inalienável de contestar” (LAPA, 1978, p.78). E para ouvir estas vozes que falam de longe e compreendê-las no seu contexto sócio-histórico, estas fontes são, portanto, privilegiadas, pois, trazem não as vozes frias e formais dos documentos oficiais, mas aquelas simples, cotidianas, as conversas de cozinha e alcova, de esquinas e quintais, de janelas e calçadas (LAPA, 1978). Emergem, assim, as linhas e os nós da trama do tecido social e das subjetividades engendradas neste contexto, emergem os valores, a ética, os códigos, as normas e suas subversões; as resistências.

A relevância e a potencialidade desta documentação não deixam de ser mencionadas pelos historiadores que sobre ela se debruçaram: “Não há de fato, em relação ao passado colonial brasileiro fonte histórica mais rica em revelações sobre enorme variedade de aspectos

– inclusive da vida íntima [...]” (MELLO, 1984, p.25); “A natureza dos documentos que aqui se estuda e em boa parte se divulga nos permite refletir sobre a sua inquestionável importância, sobretudo para a história social do Brasil (LAPA, 1978, p.34); “[...] da mais alta importância para o conhecimento dos hábitos, usos e costumes da população. Nunca tantos fatos e segredos foram reunidos, sob forma juramentada, fornecendo ao analista social [...] um retrato vivo da vida doméstica e social dos primeiros anos da colonização portuguesa.” (SILVA, 1984, p.15).

Contudo, apesar disto, estas fontes ainda estão por serem analisadas em suas múltiplas nuances e possibilidades. “Não obstante a importância dessa documentação, poucos são os que a manuseiam [...]” (MELLO, 1984, p.25), apesar das décadas que se passaram desde esta declaração de Mello em 1984 e, embora os estudos sobre a Inquisição no Brasil tenham crescido substancialmente, saindo do mais absoluto silêncio, ainda hoje se encontram frente a uma grande lacuna, notadamente em se tratando destas fontes e, mais especificamente, no que se refere à temática da bruxaria a partir de uma análise de gênero.

Sendo assim, a justificativa para a escolha destas fontes se deve a sua relevância e potencial para “dar voz” aos silêncios e, no caso deste trabalho, por permitirem encontrar os indícios dos modos de caminhar a vida das mulheres envolvidas em Práticas Mágicas e de Bruxaria durante as Visitações do Santo Ofício ao Brasil no período colonial, no momento em que se instalava a Mesa e, portanto, anterior a instauração das investigações e de abertura ou não dos processos; antes das prisões e, conseqüentemente, partida para os cárceres em Lisboa. Uma fase especialmente propícia para se apreender o tamanho do impacto que a Inquisição causava nos colonos. Portanto, procurando reencontrar os caminhos trilhados por estas mulheres e os modos pelos quais as Práticas Mágicas e de Bruxaria podem ter contribuído para a formação de espaços de resistência e solidariedade entre elas, nesta pesquisa, foram analisados seis dos sete Livros das Visitações: três dos quatro Livros da Primeira Visitação; os dois Livros da Segunda Visitação; e o único Livro da Terceira Visitação.

Na Primeira Visitação, às Capitânicas da Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, entre 1591 e 1595, dos nove Livros produzidos (quatro de denúncias, três de confissões e dois de ratificações), somente quatro foram localizados na Torre do Tombo, e publicados: “Confissões da Bahia (1591-1592)”, em 1922, e “Denúncias da Bahia (1591-1593)”, em 1925; “Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595)”, em 1929, e “Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1594-1595)”, em 1970.

O Livro da Primeira Visitação relativo às Denúncias da Bahia (1591-1593) foi publicado em 1925, pela primeira e única vez, em São Paulo, pelo Editor Paulo Prado, com pouquíssimos exemplares; trata-se, assim, de obra esgotada e que não possui novas edições. Foi

localizada apenas no Acervo de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, mas esta instituição, em função dos impedimentos sanitários criados pela pandemia de Covid-19, fechou para a consulta dos pesquisadores em meados de março de 2020 e, até o presente momento, outubro de 2021, ainda se encontra fechada. Em contato com a Biblioteca, foi informado que o trabalho dos servidores permanece integralmente remoto, sem previsão de retorno, e esta obra, como não consta no Acervo Digital, está impossibilitada de qualquer tipo de reprodução para a consulta, pois o único volume é apenas físico. Desta forma, essa foi a única obra que, lamentavelmente, não se pode ter acesso para esta pesquisa, pois, devido à sua extrema raridade, não foram encontrados outros exemplares fora deste acervo.

O livro da Primeira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592) teve os seus manuscritos publicados pela primeira vez em 1922, em uma tiragem de apenas 250 exemplares, como parte de uma série para a divulgação de fontes históricas, intitulada “Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil”, em São Paulo, pelo Editor Paulo Prado, organizada pelo historiador J. Capistrano de Abreu (1853-1927). Conta com 283 páginas que incluem: a Introdução de J. Capistrano de Abreu; a reprodução do Monitório Geral de 1536; a reprodução dos Traslados da Comissão de Santo Ofício ao Senhor Visitador, a Provisão do Notário e a Provisão do Meirinho; a Apresentação ao Senhor Visitador destas Provisões e os Juramentos destes; Apresentação da Comissão ao Bispo e à Câmara; o Ato de Publicação dos Éditos da Fé, da Graça e do Alvará de sua Majestade; os Juramentos do Governador, da Câmara, do Ouvidor, dos Meirinhos e Alcaldes e do Povo; o ato de fixação dos Éditos e Alvará pelo Notário, e a reprodução da Concessão do termo da Graça concedida por trinta dias. A partir deste ponto, seguem-se as Confissões, por ordem de apresentação à Mesa do Santo Ofício, reproduzidas conforme o manuscrito original, segundo J. Capistrano de Abreu informa na Introdução, separados pelo tempo da graça em cada localidade (Salvador e Recôncavo), com a descrição da Fixação e Desfixação dos Éditos em cada uma. Conta também com um Índice em que constam os documentos acima descritos e os nomes dos Confitentes.

Posteriormente, em 1997, esta obra foi republicada em São Paulo, pela Editora Companhia das Letras, na “Série Retratos do Brasil”, com organização do historiador Ronaldo Vainfas (1956-), que relata: “Trata-se, pois, de livro esgotado e raríssimo, cuja reedição há muito se aguarda” (VAINFAS, 1997, p.12). Conta com 362 páginas em que constam uma Introdução de Ronaldo Vainfas; Bibliografia e uma Cronologia que resume parte da história do Brasil e do Santo Ofício; seguidas pelas Confissões. Nesta pesquisa, foi consultada a Introdução de Vainfas (1997), no entanto, a análise da Visitação foi realizada através da publicação de

1922, por constar nela os documentos da instalação da Mesa, bem como porque se manteve a ortografia e grafia originais.

O livro da Primeira Visitação relativo às Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1593-1595) também teve seus manuscritos publicados pela primeira vez como parte da “Série Eduardo Prado: para melhor conhecer o Brasil”, em São Paulo, pelo Editor Paulo Prado, em 1929, com apenas 500 exemplares. Conta com 590 páginas que incluem: a Introdução do historiador Rodolpho Garcia (1873-1949); a descrição da chegada da Comissão do Santo Ofício em Pernambuco, registrada pelo Notário da Visitação, intitulada “Em Pernambuco”; a Apresentação da Comissão e da Provisão ao Ouvidor Eclesiástico, ao Capitão Governador, à Câmara, ao Ouvidor Geral e ao Ouvidor da Capitania; o Ato de Publicação dos Éditos da Fé, da Graça e do Alvará de sua Majestade na vila de Olinda; os Juramentos do Capitão Governador, do Ouvidor Geral, da Câmara, do Ouvidor da Capitania, do Alcaide Mor, dos Almotaceis, dos Meirinhos e Alcaldes e do Povo; o ato de fixação dos Éditos e Alvará pelo Notário, a reprodução da Concessão do termo da Graça concedida por trinta dias; o Ato de Publicação dos Éditos da Fé, da Graça e do Alvará de sua Majestade nas Capitânicas de Itamaracá e da Paraíba. A seguir são transcritas as Denúncias, por ordem de apresentação à Mesa, reproduzidas conforme o manuscrito original, segundo Rodolpho Garcia na Introdução, separados pelos tempos da graça em cada localidade (capitania de Pernambuco, a vila de Olinda e suas freguesias e a vila de Igarauçu e suas freguesias; a capitania de Itamaracá e a capitania da Paraíba); e a descrição da Fixação e Desfixação dos Éditos em cada uma. Conta também com um Índice em que constam os documentos acima descritos e os nomes dos Denunciadores e Denunciados. Ao final consta um Índice Onomástico, que tornou possível calcular o total de pessoas citadas durante os depoimentos, incluindo denunciadores, denunciados, testemunhas, ascendentes e descendentes, e também quantificar mulheres e de homens envolvidos direta ou indiretamente na Visitação.

Na “Série Eduardo Prado”, portanto, foram publicadas as Confissões da Bahia (1922), as Denúncias da Bahia (1925) e as Denúncias de Pernambuco (1929) pois, os manuscritos relativos às Confissões de Pernambuco ainda não haviam, à época, sido integralmente localizados nos Arquivos da Inquisição na Torre do Tombo, em Lisboa (MELLO, 1970).

O livro da Primeira Visitação relativo às Confissões de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (1594-1595) foi publicado pela primeira vez em Recife, pela Universidade Federal de Pernambuco, somente em 1970, como parte da Coleção “Documentos para a História do Nordeste”, editado pelo historiador José Antônio Gonsalves de Mello (1916-2002). Segundo Mello (1970), esta obra ainda não está completa, faltando a parte relativa ao período concedido

pelo Édito da Graça à Olinda e seus arredores e a parte inicial dos tempos da graça de Igarauçu e suas freguesias. Esclarece ainda que o Visitador não se deslocou pela Capitania de Pernambuco, recebendo tanto Confissões quanto Denúncias em Olinda, apenas se deslocando, posteriormente, às Capitânicas de Itamaracá e Paraíba, permanecendo na Vila da Conceição e na cidade de Filipéia, respectivamente. Retornando à Olinda recebeu ainda algumas Confissões, conforme constam neste Livro (Mello, 1970). Conta com 168 páginas que incluem: a Introdução de José Antônio Gonsalves de Mello; seguida pela transcrição das Confissões dos manuscritos originais separadas pelos tempos concedidos pelo Éditos da Graça em cada localidade (parte daquelas realizadas na vila de Igarauçu e suas freguesias, nas capitânicas de Itamaracá e Paraíba), além das confissões fora deste período de Graça recebidas em Olinda; e a descrição da Fixação e Desfixação dos Éditos em cada uma delas. Ao final, assim como o Livro das Denúncias, consta um Índice Onomástico, também analisado.

Em 1984, foi publicada em Recife uma edição conjunta que reúne as publicações dos livros das Denúncias de Pernambuco, de 1929, e das Confissões de Pernambuco, de 1970, chamada de “Denúncias e Confissões de Pernambuco (1593-1595)”, pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE) da Diretoria de Assuntos Culturais, como parte da “Coleção Pernambucana- 2ª Fase, volume XIV”. Nesta obra, com 758 páginas, consta uma Nota Introdutória de Leonardo Dantas Silva, editor da Coleção e Diretor de Assuntos Culturais da FUNDARPE, e um Prefácio “Uma reedição há muito esperada”, do historiador José Antônio Gonsalves de Mello, que foram consultadas nesta pesquisa.

Na segunda Visitação, à Capitania da Bahia, nos anos de 1618 a 1620, dois Livros foram publicados: “Denúncias da Bahia (1618)”, em 1927, e “Livro das Confissões e Ratificações da Bahia (1618-1620)”, em 1963, e reeditado em 2011.

O livro da Segunda Visitação relativo às Denúncias da Bahia (1618-1620) teve seus manuscritos publicados pela primeira vez em 1927, nos Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XLIX. Conta com 123 páginas, que incluem a Introdução de Rodolpho Garcia e duas listas, uma de denunciadores e outra de denunciados, com algumas informações biográficas colhidas pelo historiador. Nesta obra não constam os documentos da Visitação, apenas a transcrição original das Denúncias. Algumas das informações sobre os ritos e cerimônias de instalação da Mesa do Santo Ofício foram obtidas pelo que consta na Introdução. Além disso, não conta com Índice Onomástico, e o levantamento foi realizado por esta pesquisa, afim de quantificar o número de pessoas, homens e mulheres, citados.

O livro da Segunda Visitação relativo às Confissões da Bahia (1618-1620) foi publicado pela primeira vez nos Anais do Museu Paulista, tomo XVII, em 1963, contando com a

Introdução dos historiadores de Eduardo d'Oliveira França (1917-2003) e Sônia Siqueira (1939-). Posteriormente, em 2011, uma nova edição foi publicada em João Pessoa, pela Editora da Universidade Federal da Paraíba e pela Ideia Editora. Conta com 334 páginas que incluem: uma Introdução de Sonia Siqueira; as Confissões transcritas como nos manuscritos originais, separadas pelos dois períodos concedidos pelo Édito da Graça e aquele posterior a este, todos concedidos a cidade de Salvador, já que esta Visitação ficou exclusivamente restrita a esta localidade, capital do Estado do Brasil à época; um Índice com os nomes dos Confitentes e algumas testemunhas e um Índice Onomástico, no qual constam os nomes de todos os citados. Nesta obra também não constam os documentos da Visitação, apenas a transcrição original das Confissões. Assim, somando-se as informações contidas na Introdução de Garcia (1927), no livro da Denúncias, àquelas apresentadas neste por Siqueira (2011), teve-se acesso a parcela dos dados sobre a instalação da Mesa. Foi esta a edição consultada e analisada nesta pesquisa.

A Terceira Visitação, última e tardia, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, entre 1763 e 1769, produziu um único Livro relativo às Confissões e Denúncias que teve seus manuscritos publicados pela primeira vez apenas em 1978. Até este momento, quando foram encontrados na Torre do Tombo pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa (1929-2000), não se tinha qualquer informação sobre esta Visitação. A obra, publicada em Petrópolis, pela Editora Vozes, faz parte da “Coleção História Brasileira”, e foi organizada por Lapa (1978). Conta com 277 páginas que incluem: Sumário; a Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa dividida em três Capítulos (I- A Visita oculta; II- Atribuições de um servidor do Santo Ofício no Brasil; III- Ética da Inquisição e o Funcionamento dos Ritos Processuais); Índice Onomástico com pequena biografia daqueles citados durante a Visitação (Qualificação das pessoas, cujo nome aparece no Livro da Visitação do Pará); Lista de instituições onde foram realizadas as pesquisas; Lista das fontes; e a transcrição dos manuscritos originais do Livro da Visitação, que neste caso, não tiveram Confissões e Denúncias separadas em livros diferentes, mas estão transcritas na ordem em que se apresentaram à Mesa. Neste constam a transcrição da Comissão de Santo Ofício ao Senhor Visitador; a Comissão ao Notário e Meirinho; as Provisões do Notário e do Meirinho; os termos de Juramento deste; a Apresentação da Comissão ao Bispo e à Câmara; o Ato de Publicação dos Éditos da Fé, da Graça e do Alvará de sua Majestade; os Juramentos do Governador, do Ouvidor Geral, do Juiz de Fora e da Câmara, dos Meirinhos e Alcaldes e do Povo; o Ato de fixação dos Éditos e Alvará pelo Notário; e o Ato de Desfixação destes, no fim do período concedido pelo Édito da Graça. A partir deste ponto, seguem-se as “Apresentações”, como são chamadas neste livro, por ordem

de comparecimento à Mesa do Santo Ofício, reproduzidas conforme o manuscrito original, segundo Lapa informa na Introdução.

Na introdução deste documento, Amaral Lapa relata a maneira surpreendente como encontrou, por acaso, e para surpresa de todos os pesquisadores do período colonial brasileiro debruçados sobre os arquivos da Torre do Tombo em Lisboa, o Livro da Visita do Tribunal ao Grão-Pará. Até esta data, dezembro de 1963, em que Amaral Lapa “tropeça” em uma caixa de documentos sem catalogação, num canto daquele Arquivo, não se tinha conhecimento sobre esta última Visitação do Tribunal ao Brasil, que merece destaque especial devido à sua excepcionalidade, pois ocorreu durante a gestão do iluminista Marquês de Pombal (1699-1782) no governo português, numa época em que a Inquisição já se encontrava em declínio tendo, há muito, abandonado a prática de enviar Visitas ao ultramar.

Na pesquisa que aqui se apresenta, as fontes, publicações que já datam de quase cem anos, foram encontrados no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e no Acervo de Obras Raras da Biblioteca Nacional (BN), ambos na cidade do Rio de Janeiro, e analisados com todos os cuidados exigidos e necessários ao trabalho com fontes quase centenárias. Aqueles com edições mais recentes, com alguma dificuldade e altos preços pela raridade, podem ser encontrados à venda em sebos de livros, mas também se encontram disponíveis no acervo de Obras Gerais da BN e no IHGB.

O acesso a estes documentos é um benefício que os pesquisadores possuem, fruto do trabalho anterior que tiveram os historiadores brasileiros e portugueses, já que a maior parte dos originais da documentação inquisitorial se encontra nos arquivos da Torre do Tombo em Lisboa. Uma pequena parte de documentos relativos à Inquisição permaneceu no Brasil e se encontra na BN, no Acervo de Manuscritos, onde o acesso é bastante limitado, mas possível, a depender do estado da documentação.

No IHGB o pesquisador pode ter acesso apenas à Sala de Leitura: uma ampla sala, bem refrigerada, e com grandes janelas de onde se pode ver o Aterro do Flamengo, com diversas mesas e cadeiras em madeira, num ambiente sóbrio para a pesquisa, mas longe do acervo; ali somente estão alguns poucos livros e objetos em exposição, atrás de estantes envidraçadas. As obras para consulta devem ser solicitadas por escrito ao bibliotecário, que as providencia através de um comunicador interno.

Na BN, no segundo andar encontra-se a sala do acervo de Obras Raras, à qual o pesquisador pode acessar somente após um cadastro prévio, que deve levar consigo, caso seja abordado pela segurança da instituição. Trata-se de uma belíssima sala, como não poderia deixar de ser neste prédio histórico, coberta por um imenso vitral em todo o teto, fazendo

escapar a atenção do pesquisador em muitos momentos. Conta com apenas três mesas para consulta, mas com um enorme espaço para os documentos em infinitas prateleiras, admiradas apenas de longe, pois se deve solicitar a obra ao bibliotecário e recebê-la através de um balcão, munido de luvas e máscara.

A experiência de pesquisa em acervos históricos, localizados em prédios também históricos é uma narrativa a parte, que não fará parte deste trabalho, mas não poderia deixar de ser mencionada. Pois, em meio a horas, longas horas portando luvas e máscara – o que não se sabia àquela altura que se tornaria habitual e mesmo regra da vida cotidiana – sentada em lindas cadeiras de madeira nobre, todavia, muito desconfortáveis, manuseando documentos centenários, quase a se desfazer entre os dedos, tirar uma pausa e apreciar o vitral da Sala de Obras Raras, observar a arquitetura da BN ou tomar um café nas suas escadarias observando o movimento da Cinelândia ou do Aterro, foi parte fundamental deste processo de investigação.

O estado das obras consultadas é bastante precário, com páginas já em decomposição pelo tempo; no entanto, a leitura não é prejudicada. Por outro lado, uma dificuldade encontrada foi com relação à linguagem empregada na escrita, já que se trata do português usado entre o século XVI e XVIII. Não havia padrão ortográfico e a grafia das palavras não era única, observa-se que o mesmo escritor podia anotar a mesma palavra de formas diferentes na mesma linha do texto. Além disso, conforme comentado por Vainfas (2018), citado acima, os jargões e clichês da linguagem, próprios do discurso religioso e do formato exigido pelo Tribunal da Inquisição, são outras das dificuldades a serem transpostas em um trabalho com este tipo de fontes.

Não é possível aqui, deixar de ressaltar, novamente, os eventos contemporâneos que atravessaram e atravessam a todos devido à expansão da pandemia de Covid-19 que chegou ao Brasil em março de 2019, e que levou ao fechamento da BN e do IHGB, impedindo a continuidade da pesquisa. O trabalho realizado até aquele momento pôde contemplar seis dos sete Livros relativos às três Visitações, como dito acima, e dos quais se tratará esta investigação. Um ano e sete meses depois, outubro de 2021, ambos permanecem fechados como medida sanitária para a preservação da saúde tanto dos servidores quanto dos pesquisadores.

A bruxaria como tema de estudo: debates historiográficos

O fenômeno da bruxaria e da caça às bruxas começou a ter lugar entre os estudos historiográficos a partir da segunda metade do século XX, no contexto do programa desenvolvido pela Escola dos *Annales*, como visto. Contudo, permaneceu um tema marginal por algumas décadas, apenas o estudo da perseguição e dos discursos dos inquisidores e

teólogos em seus tratados de demonologia era considerado como tendo os atributos necessários e adequados para o estudo histórico. As investigações relativas aos acusados, aos seus discursos em confissões e denúncias, às suas crenças e valores, além dos aspectos gerais das práticas da cultura popular, são muito recentes na historiografia.

Até os anos de 1980, os estudos específicos sobre o tema da feitiçaria, em geral, eram extremamente limitados, contava-se, basicamente, com quatro textos, considerados, hoje, como clássicos: “*Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle*” [Magistrados e feitiçeiros na França do século XVII]¹⁴, publicado pelo historiador francês Robert Mandrou, em 1968¹⁵; “*Il benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*” [Os andarilhos do bem], de 1966, e “*Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*” [O queijo e os vermes], de 1976, ambos do historiador italiano Carlo Ginzburg; e “*Religion and the decline of magic*” [Religião e declínio da magia], do historiador inglês Keith Thomas, publicado em 1971.

A partir daí, especialmente após a virada da historiografia, com a expansão da História das Mentalidades, da Micro-história e da História Cultural, foi possível a inclusão da bruxaria, da cultura popular e das mulheres como objetos legítimos da investigação histórica, ampliando-se o número de estudos produzidos sobre a temática, tanto no contexto europeu quanto fora dele, buscando as peculiaridades regionais. Dois dos mais importantes trabalhos produzidos sobre o tema são derivados desses movimentos, “*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*” [História Noturna], também de Carlo Ginzburg, publicado em 1989 e “*Thinking with demons*” [Pensando com demônios], de Stuart Clark, de 1997.

No que diz respeito ao Brasil, durante muito tempo a Inquisição foi objeto de silêncio. Apenas a partir dos anos de 1970, ainda que de forma muito restrita, alguns estudiosos iniciaram investigações sobre a ação do Tribunal em terras brasileiras, com enfoques variados, sendo que a bruxaria não estava entre eles. Destacam-se, nesse primeiro momento, as pesquisas da historiadora Anita Novinsky que, em 1972, publicou “Cristãos-novos na Bahia- 1624/1654” e de Sônia Siqueira, que, em 1978, publicou “Inquisição Portuguesa e sociedade colonial”.

Entre 1980 e 1990, uma nova leva de estudos começou a dar destaque e relevância à atuação do Santo Ofício, revelando a riqueza das fontes inquisitoriais para a compreensão da sociedade colonial brasileira. Nesse período destacam-se os diversos trabalhos do historiador Ronaldo Vainfas, que se tornou referência nos estudos sobre o período colonial e a Inquisição

14 Título da edição publicada no Brasil. Segue-se esse parâmetro para os demais, entre colchetes o título da edição brasileira nos casos em que houver publicação em português.

15 Data da primeira publicação. Os demais títulos citados seguem este modelo, as datas que acompanham a descrição do trabalho são as datas da primeira edição. Nas citações serão utilizadas as datas da edição consultada, entre parênteses.

brasileira, e que publicou em 1988 “Trópico dos Pecados”, sobre a moral e a sexualidade na colônia e “A heresia dos índios”, em 1995, sobre a mestiçagem cultural, utilizando-se em ambos os casos dos arquivos inquisitoriais. Sobretudo, se destaca o primeiro estudo sobre o tema da feitiçaria no Brasil colonial, de Laura de Mello e Souza, intitulado “O diabo e a Terra de Santa Cruz”, de 1986, até este momento obra de referência fundamental sobre a temática.

Nesse sentido, as pesquisas sobre o Tribunal da Inquisição no período colonial, realizadas nas últimas décadas, abriram um novo capítulo na história do Brasil. Destas publicações, advém a relevância das fontes inquisitoriais, afirmada pelos historiadores (VAINFAS, 2017; SOUZA, 2009; DEL PRIORE, 2009a), segundo os quais, sem os documentos do Tribunal do Santo Ofício, teríamos muito pouco a dizer sobre a vida das camadas populares, notadamente, das mulheres e suas experiências no Brasil, naquele contexto (VAINFAS, 2009).

Contudo, os estudos específicos acerca da bruxaria na América portuguesa permanecem restritos, ainda não se conhece a dimensão que a Inquisição alcançou na colônia, pois “Os dados numéricos, mesmo aproximados, apresentados pelos historiadores, são distantes da realidade” (NOVINSKY, 2009, p. 28), visto existirem cerca de 40.000 processos nos Arquivos da Torre do Tombo, para onde foram enviados dos porões do Santo Ofício em todas as partes. Esses processos não estão classificados de acordo com o lugar de origem dos réus e, nesse sentido, para se chegar aos casos dos moradores da colônia seria necessário analisar, um a um, todos eles, o que ainda não foi feito (NOVINSKY, 2009).

Sendo este um campo de investigações complexo, os estudos sobre a bruxaria possuem diferentes e numerosas correntes de interpretação, que os historiadores costumam dividir em três grandes abordagens: racionalistas ou liberais; românticas ou folclóricas e sociais ou antropológicas. Cada uma delas possui vertentes internas, além de interlocuções entre elas, evidenciando que toda classificação é quase sempre arbitrária e simplificadora.

Estas abordagens possuem muitos trabalhos a elas vinculados e a intenção, aqui, não é esgotar o tema, mas apresentar uma introdução sobre o debate. Considerando que o fenômeno da bruxaria envolveu diferentes circunstâncias históricas e regionais, tanto as camadas dominantes quanto as populares, possuindo dimensões religiosas e teológicas, mas também sociais, econômicas, políticas e jurídicas, acredita-se, aqui, que as interpretações precisam, necessariamente, levar em conta estes múltiplos fatores em suas análises.

Portanto, neste trabalho, serão levados em consideração diferentes estudos filiados às três abordagens, por compreender que cada um deles pode fornecer uma parcela de fatores para a análise do fenômeno, em sua complexidade. As explicações simplificadoras e monocausais tem se mostrado infrutíferas, o que vem produzindo sucessivas tentativas de escapar às

generalizações ou a uma história “totalizante”, comum nos trabalhos dos anos de 1960 e 1970, filiados a chamada História das Mentalidades, que durante algumas décadas foi o programa da Escola dos *Annales*. Apesar disso, os estudos deste período são ainda hoje citados e analisados pela quase totalidade dos pesquisadores do tema da bruxaria e da caça às bruxas, inclusive pelos historiadores brasileiros, por se tratarem de estudos empíricos bastante ricos, com trabalhos de análise primorosos, conforme salientam Cardoso e Vainfas (1997), citando, por exemplo, os trabalhos de Delumeau (1978), Mandrou (1968), Thomas (1971), Clark (1997) e inclusive, Ginzburg (1966; 1976), apesar dele ter buscado se diferenciar dos historiadores das mentalidades logo no segundo momento de suas pesquisas (CARDOSO; VAINFAS, 1997).

Os racionalistas, com variações, têm como pressuposto que a crença em bruxaria era apenas ilusão, uma construção mental, logo, abstrata (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Na historiografia, esta vertente de interpretação consiste no ponto de vista de que a bruxaria nunca existiu, foi uma invenção de teólogos e juristas, pura ilusão, uma mitologia pertencente a épocas bárbaras e, assim, parte da história da repressão, da intolerância e da desumanidade (LEVACK, 1988). Neste caso, o importante seria a demonstração da barbárie e da irracionalidade das perseguições, o que, fundamentalmente, eliminava da análise as narrativas das acusadas, pois seriam fantasias absurdas e impossíveis, ou mesmo porque teriam sido feitas sob tortura e manipuladas pela superstição dos juízes e inquisidores (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Quaisquer crenças que não pudessem ter comprovação e correspondência com os fatos objetivos eram, puramente, irracionais, superstições, resquícios do obscurantismo e do fundamentalismo religioso e, por isso, teriam sido superadas pela evolução da razão e do progresso, rejeitadas pelos iluministas e pelo racionalismo no final do século XVII e no século XVIII, sendo, finalmente, abandonadas pelos intelectuais esclarecidos (SOUZA, 1987).

A posição dos racionalistas ou liberais, de inspiração positivista, emergiu na Alemanha do século XIX, e se espalhou por diversos países, promovendo a multiplicação de pesquisas empíricas bem documentadas. No entanto, a partir da segunda metade do século XX, quando a temática da bruxaria passou a ser realmente considerada pela historiografia, com a influência da Nova História, a abordagem racionalista foi revisada, mantendo, contudo, o pressuposto fundamental de que a bruxaria havia sido fruto da imaginação da população ou da criação de teólogos e demonólogos, não tendo jamais existido na realidade.

Um dos historiadores mais representativos dessa abordagem e um dos primeiros a se debruçar sobre o fenômeno da caça às bruxas foi o francês Robert Mandrou (1921- 1984), integrante da segunda geração da Escola dos *Annales*, que, em 1968, publicou “*Magistrats et sorciers em France au XVIIe siècle*” [Magistrados e feiticeiros na França do século XVII], um

estudo sobre a bruxaria francesa que rapidamente se tornou um clássico (SOUZA, 1987). Neste trabalho, o autor se dedica a demonstrar a ruptura no século XVII no campo mental francês no que se referia à bruxaria. Se, antes, o fenômeno era rural e popular, sendo duramente perseguido, a partir desse ponto, quando se tornou urbano e atingiu as elites, suscitou dúvidas e contraditas entre os juristas e teólogos. O contato com o humanismo e a nova ciência emergente, quando a razão passou a ser a medida de todas as coisas e o sobrenatural começou a receber explicações racionais e naturais, levou os magistrados a abandonarem as crenças em bruxas e, por conseguinte, as perseguições.

Um outro historiador também relevante para este ponto de vista foi britânico Hugh Trevor-Roper (1914-2003), que publicou “*The european witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries*” [A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII], em 1969, estudo no qual considerou que tanto a crença quanto a caça às bruxas foram fruto do imaginário, e se encontravam em meio a uma série de estereótipos culturais (SOUZA, 1987). Usa o termo “obsessão das bruxas” para descrever o fenômeno e os medos da sociedade como evocadores do processo. Mas, assim como outros pesquisadores, dedica sua interpretação à tentativa de compreender a contradição que se apresentava no período pela convivência do pensamento renascentista com a caça às bruxas, entre a luz e as trevas (SOUZA, 1987).

Em seu estudo “*Europe’s Inner Demons*”, publicado em 1975, o historiador britânico Norman Cohn (1915-2007) também conclui que as crenças sobre bruxaria eram, apenas, parte da imaginação da população que projetava seus temores e frustrações sobre as bruxas, criando bodes expiatórios. Tratava o fenômeno como tendo duas vertentes, uma popular e rural, que levava os camponeses a denunciarem os vizinhos, na maioria mulheres, por supostamente praticarem malefícios através de magia; e outra, eclesiástica e erudita, acompanhada pelos juristas seculares, que acreditavam que as bruxas participavam de uma seita secreta dominada pelo Diabo. Do encontro dessas duas vertentes adveio a superstição (SOUZA, 1987).

Como uma espécie de sintetização das interpretações anteriores, “*La peur em occident (XIVe-XVIIIe siècles)*” [O medo no Ocidente], uma obra com vasta pesquisa empírica, publicada em 1978, o historiador francês Jean Delumeau (1923-2020) apresenta dois capítulos dedicados à bruxaria nos quais identifica o fenômeno com o contexto das crises experienciadas pela Igreja Católica no período, e com suas tentativas de afirmar sua doutrina e impor a ortodoxia. Evidencia que os conflitos entre católicos e protestantes foi fator importante no incremento das perseguições. Além disso, coloca em debate que, tanto o movimento renascentista, quanto a invenção da imprensa, intensificaram a distinção entre a cultura erudita e a cultura popular, levando as elites a tentarem submeter as práticas populares. O que movia

estas tentativas era o medo que as classes dominantes tinham do povo, e o que teria promovido a união entre Igreja e Estados nacionais emergentes no processo de perseguição às bruxas.

Uma variação, ainda dentro da abordagem racionalista, partiu da interpretação de que a caça às bruxas teria sido uma fantasia, fruto da imaginação da população, sem qualquer referência na realidade, e teria levado alguns historiadores a compreender a bruxaria como “delírio coletivo” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Advém dessa visão o uso do termo “loucura antibruxas”, que implica terem sido as crenças em bruxas e os julgamentos decorrentes, produto de um tipo de “desordem mental” ou “histeria coletiva” (LEVACK, 1988). As confissões das acusadas foram vistas como “alucinações”, que poderiam ter sido provocadas pelo uso de unguentos fabricados com substâncias alucinógenas, ou mesmo o consumo de alguns grãos em estado de decomposição, ou ainda, “estados patológicos”, “histéricos” ou “melancólicos” (LEVACK, 1988). Contudo, é relevante mencionar que a maior parte dos historiadores, não encontrou qualquer correlação convincente entre bruxaria e “doenças mentais”, não existindo incidência demonstrável entre doenças e acusações de bruxaria, seja por parte dos acusadores, seja das acusadas, além do evidente anacronismo do uso do termo e seus correlatos (RUSSELL; ALEXANDER, 2019; TREVOR-ROPER, 1972; LEVACK, 1988). Nesse sentido, tais interpretações de psicopatologia são inadequadas para compreender um fenômeno quando ele é compartilhado por uma sociedade inteira, ao longo de três séculos (LEVACK, 1988). Não é possível crer que a grande parte da população europeia, tanto acusadas quanto acusadores, tanto as classes populares quanto a camada erudita, incluindo os intelectuais, o clero e os governantes, estivessem sofrendo de algum tipo de perturbação mental ou patologia psíquica ao mesmo tempo e ao longo de tanto tempo.

A abordagem chamada de romântica, por sua vez, acreditava na existência concreta de algumas das práticas que foram identificadas à bruxaria, mas por motivos diversos (SOUZA, 1987). O pressuposto fundamental era que as crenças e as práticas consideradas como bruxaria efetivamente existiram e foram realizadas, de fato, pelas pessoas (LEVACK, 1988). Contudo, foram distorcidas e mal compreendidas e, inclusive, exageradas. Esta vertente também possui algumas variações internas que, neste caso, alteram bastante as análises.

Foi na historiografia alemã do século XIX que esta vertente emergiu, a partir do romantismo que glorificava o passado para a construção de um nacionalismo, buscando as origens da nação na cultura e na antiga religião do povo germânico (SOUZA, 1987). Assim, interpretavam que a bruxaria seria uma reativação das experiências pagãs, das práticas mágicas e das crenças da religião tradicional dos germânicos, e que se mantivera, ao longo de toda a Idade Média, até a Modernidade (LEVACK, 1988). Ou que teria vindo de cultos anteriores a

chegada do cristianismo, que eram realizados pelas populações camponesas, não sendo necessariamente germânicos, mas um culto pré-cristão do mundo greco-romano, relacionado com os deuses Dionísio e Hécate, por exemplo (LEVACK, 1988). Nenhum dos autores vinculados a esta abordagem historiográfica considerou a bruxaria como uma seita diabólica, nem mesmo que evolvesse qualquer pacto com o Diabo. Acreditavam que as práticas das bruxas haviam sido distorcidas e mal compreendidas por juízes e inquisidores (SOUZA, 1987).

Um dos maiores representantes desta abordagem foi o historiador francês Jules Michelet (1798-1874). Em 1862, publicou "*La sorcière*" [A feiticeira] na qual defendeu a tese de que a bruxaria era a sobrevivência de cultos pagãos, de uma antiga religião agrária da fertilidade, que adorava a natureza e vinculava deuses e deusas a estes elementos, que povoavam o imaginário das populações camponesas e permaneciam identificados em rios, bosques, montes e nascentes, além de estarem presentes no interior dos lares, através do fogo, por exemplo, e participarem da vida doméstica, preenchendo a vida de mulheres solitárias, na forma de pequenos demônios familiares, muito comuns nas crenças medievais (MICHELET, 2003). Este antigo culto, identificado à bruxaria apenas na Modernidade, tinha sido o único responsável por sustentar o espírito da liberdade entre os camponeses oprimidos ao longo dos "mil anos terríveis e sombrios" das trevas da Idade Média (MICHELET, 2003). Foi, assim, que se transformou em um movimento de protesto das classes populares contra a ordem social que os explorava, contra a opressão da Igreja, da monarquia e da aristocracia. Para Michelet (2003), a bruxaria era uma manifestação primitiva do espírito democrático (SOUZA, 1987), dedicando boa parte de sua análise às críticas contra o regime monárquico e à Igreja; era um anticlericalista radical e sua tese considera que os camponeses utilizaram suas crenças tradicionais para ridicularizar e provocar seus algozes (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Acreditava na realidade do sabá como parte desse culto de protesto através do qual as classes populares se vingavam do clero e da nobreza, renegavam Jesus e cultuavam Satã, identificado com seus antigos deuses, Pã e Baco. A sacerdotisa deste ritual era a bruxa, "filha dileta da miséria", do desespero e da solidão, de um contexto desenganado e agonizante, como foi a transição do regime feudal para a Modernidade (SOUZA, 1987). "*La sorcière*" imediatamente tornou-se um sucesso de vendas, contudo, entre os pares acadêmicos de Michelet, foi ignorada por não a reconhecerem como realmente histórica (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Considerou-se que o autor projetava sobre as bruxas suas próprias virtudes, romântica e rebelde, mas havia sido indiferente aos fatos (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Mais tarde, sua tese de que a bruxaria era uma forma de protesto contra a opressão das classes dominantes foi adaptada pelo marxismo francês e no início do século XX, o argumento de que a bruxaria era a reminiscência de um antigo culto

agrário de fertilidade foi abraçada pelos antropólogos (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). No entanto, para os historiadores contemporâneos a obra de Michelet sobre a bruxaria não possui qualquer credibilidade historiográfica (RUSSELL; ALEXANDER, 2019; SOUZA, 1987).

Ainda dentro da abordagem romântica, uma outra vertente é chamada de folclórica e está relacionada ao trabalho desenvolvido pela antropóloga e egiptóloga inglesa Margaret Murray (1863-1963). Em um livro publicado em 1921, *“The witch-cult in Western Europe”* [O culto das bruxas na Europa Ocidental], defendeu que a bruxaria era uma antiga religião da fertilidade baseada no culto de Dianus, o deus chifrudo, que havia sobrevivido secretamente durante toda a Idade Média e teria chegado ao começo da Modernidade, quando foi identificada com a bruxaria (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). A autora argumentou que a Inquisição havia adotado o termo bruxaria e estabelecido a relação com a demonologia, mas que este designava, na realidade, uma antiga religião pré-cristã vinculada a cultos de fertilidade agrária e ciclos da natureza que a nova religião havia expulsado para o subterrâneo, mas que nunca conseguiu destruir definitivamente (TREVOR-ROPER, 1972). Não possuía qualquer oposição ao cristianismo, inicialmente, mas, em função das perseguições da Igreja, tornou-se um culto pagão secreto e clandestino para resistir às ameaças que sofria (SOUZA, 1987). Este livro causou espanto na academia e entre os historiadores por se apresentar como uma nova teoria sobre a bruxaria, especialmente em função da reputação acadêmica e das credenciais da autora (SOUZA, 1987). Ela própria acreditava ter encontrado os segredos escondidos na história religiosa europeia e foram muitos os pesquisadores que acompanharam sua tese no primeiro momento, quando se tornou a interpretação mais aceita sobre o fenômeno da bruxaria, mesmo entre os historiadores (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Murray escreveu o verbete “Bruxaria” na *Encyclopaedia Britannica*, reproduzido durante décadas, de 1929 a 1968 (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Contudo, na década de 1970, muitos estudos começaram a questionar com ferocidade (RUSSELL; ALEXANDER, 2019; TREVOR-ROPER, 1972) a obra de Murray e foram elaboradas críticas severas acerca da documentação por ela utilizada, a fragilidade metodológica e, sobretudo, as conclusões e interpretações às quais ela chegou. Ela foi completamente desacreditada e teve sua reputação acadêmica arruinada, acusada de ter alterado as evidências de diversas formas para que se adequassem ao seu argumento (RUSSELL; ALEXANDER, 2019; TREVOR-ROPER, 1972; LEVACK, 1988).

Os historiadores contemporâneos ainda rejeitam suas premissas básicas como insustentáveis (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Após os numerosos estudos que foram produzidos, não foram encontradas quaisquer evidências de que as pessoas acusadas por bruxaria se reunissem em um culto coletivo da fertilidade, ou qualquer tipo de cerimônia que

remetesse a uma antiga religião pagã que teria sobrevivido de forma organizada e clandestina desde a Antiguidade até a Modernidade, passando despercebida durante quase um milênio da Idade Média e que, sem qualquer explicação, despertara a partir do século XV (RUSSELL; ALEXANDER, 2019; SOUZA, 1987). Ainda assim, há que se destacar que a rejeição enfática às teses de Murray, durante décadas (SOUZA, 1987), impediu que os estudiosos se dessem conta de que muitos fragmentos de paganismo, de antigas crenças camponesas e práticas de magia popular estavam presentes, indubitavelmente, nas crenças sobre bruxaria. “Uma investigação honesta revela que alguns – de fato, muitos – costumes, crenças e símbolos pagãos sobreviveram através da Idade Média e chegaram até os nossos dias.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 193). Contudo, é preciso não confundir tais fragmentos dispersos de crenças e simbolismos pagãos com um suposto sistema religioso organizado.

A questão, no entanto, é que, se existiam resquícios, é preciso investigar seu teor, sua forma e sua extensão. E isso só foi possível quando, nas últimas décadas, os historiadores, influenciados pela terceira geração da Escola dos *Annales*, especialmente, mas não somente, puderam se debruçar sobre a história das bruxas, não apenas da bruxaria e do fenômeno de perseguição a ela. As mudanças ocorridas na historiografia permitiram aos historiadores ampliarem seus objetos e métodos e, fundamentalmente, se dedicarem a temáticas e sujeitos excluídos tradicionalmente da história. E assim, possibilitaram os estudos sobre bruxaria que se dedicavam a analisar: não apenas os discursos e crenças de teólogos, juristas e magistrados, ou seja, a posição oficial da Igreja, da Justiça e dos Monarcas; não apenas os processos, acusações e execuções como fenômeno demográfico, expresso em números e porcentagens; não apenas como superstições e credices fantásticas da imaginação e irracionalidade das classes populares; não apenas fruto de práticas de tortura; não apenas fruto dos desejos do pesquisador de encontrar alguma forma de culto organizado na bruxaria moderna, fosse movimento de protesto, antigo culto pagão ou pré-cristão, fosse uma religião antiga. Tudo isto, sem “ouvir” o que diziam os acusados, sem analisar um lado inteiro da história. E, dentro deste lado, a parte majoritária, que foi muito pouco foi “ouvida” até a contemporaneidade, as mulheres acusadas por bruxaria.

Deste modo, a partir destas mudanças teórico-metodológicas, os estudos sobre os acusados e acusadas por bruxaria, a investigação de seus discursos, suas crenças e práticas, através da análise das denúncias e confissões, ainda que com as devidas precauções, em função das circunstâncias em que foram obtidas, puderam se desenvolver na historiografia. Alguns dos mais representativos exemplos da primeira fase destes estudos foram as pesquisas do historiador italiano Carlo Ginzburg (1939-), que, geralmente, são alocadas dentro da vertente folclórica,

por retomar, em parte, as teorias desenvolvidas por Murray (SOUZA, 1987). No livro, “*I Benandanti, stregoneria e culti agrari tra ‘500 e ‘600*” [Os andarilhos do bem], publicado em 1966, Ginzburg, a partir da pesquisa realizada nos processos inquisitoriais, analisou os depoimentos dos acusados pela Inquisição do Friuli, região do norte da Itália, no período entre 1575 e 1650, e revelou a sobrevivência de um culto de fertilidade com traços muito remotos, anteriores ao cristianismo. Aquilo que havia sido considerado pelos inquisidores como prática de bruxaria demoníaca, era, segundo o autor, parte de antiquíssimos rituais agrários. Baseando-se nesta documentação, ele descreve a história de pessoas, homens e mulheres, que teriam nascidos envoltos na membrana amniótica, o pelico, por isso, seriam chamados de empelicados. Eles traziam a membrana pendurada ao pescoço como uma forma de proteção, um amuleto, sendo, tradicionalmente, considerados predestinados. Sua missão era, nos Quatro Tempos – mudanças de estação – sair à noite, em espírito, para combater as bruxas, que pretendiam destruir as colheitas. Ou seja, os *benandanti*, andarilhos do bem, como se autodenominavam, não se consideravam bruxas, pelo contrário, eram destinados por nascimento a combatê-las em batalhas rituais, com ramos de alecrim, enquanto as bruxas levavam ramos de sorgo. Visava-se com isto assegurar a fertilidade dos campos e uma boa colheita, aspecto fundamental da vida eminentemente agrária da região, naquele período.

No entanto, ao longo dos interrogatórios, conforme a documentação analisada por Ginzburg, após mais de 70 anos, os inquisidores conseguiram associar os *benandanti* com a bruxaria demoníaca e suas batalhas rituais com os sabás. Ele faz, portanto, uma diferenciação entre: “[...] compreensão do significado e da natureza da feitiçaria popular, distinta dos esquemas cultos de origem inquisitorial.” (GINZBURG, 2010, p.9). Apesar da conquista discursiva dos inquisidores, nenhum dos processados chegou a ser executado, porque na Itália, em 1650, já não havia condenação por bruxaria. Ginzburg introduz seu trabalho apresentando sua interpretação sobre o fenômeno: “[...] a história de um núcleo de crenças populares que, pouco a pouco, em decorrência de pressões bastante precisas, foram assimiladas à feitiçaria. Trata-se de um episódio até hoje desconhecido, que lança muita luz sobre o problema geral da bruxaria e de sua perseguição.” (GINZBURG, 2010, p. 7).

Ginzburg incluiu os *benandanti* como parte de um conjunto folclórico amplo e muito antigo, como resquícios de cultos agrários de fertilidade. “[...] investigou a única evidência idônea acerca da existência de um culto da fertilidade no período da perseguição [...]” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 96). E, por isso, ele declara nesta obra que sua pesquisa confirma a existência de “um grão de verdade” na teoria de Murray, pois os *benandanti*

comprovam que “a bruxaria teve suas raízes no antigo culto da fertilidade” (GINZBURG, 2010, p. 9). No entanto, ele não sustenta a posição de uma religião coerente e organizada.

Este primeiro trabalho o levou a outros – “*Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*” [O queijo e os Vermes], publicado em 1976, e “*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*” [História Noturna], publicado em 1989 –, nos quais foi aprimorando as interpretações e sustentação teórica e, por isso, se tornou uma referência para os pesquisadores da história da bruxaria. Sua obra abriu caminho para inúmeras investigações que ressaltaram, em diferentes regiões, a permanência de crenças, rituais, simbolismos e práticas religiosas que haviam sido herdadas do paganismo.

Um outro pesquisador que deu importantes contribuições a esta abordagem foi Emmanuel Le Roy Ladurie (1929-), historiador francês, integrante da Escola dos *Annales* que, em 1966, publicou “*Les paysans de Languedoc*” [Os camponeses do Languedoc], livro que é parte de sua longa obra sobre a população camponesa e suas tradições, no qual buscou comprovar que a bruxaria integrava uma forma de resistência e revolta camponesa. Demonstrou seu argumento analisando as diversas formas de “inversão” dos valores e dos costumes das classes dominantes realizados pelos camponeses. Segundo ele, entre os camponeses persistiam elementos que eram irredutíveis ao cristianismo, que atravessavam o místico e o sobrenatural e faziam parte de elementos do cotidiano. Retomando, em parte, as teses apresentadas por Ginzburg, afirma que as práticas de magia popular e os malefícios são constitutivos das crenças de um mundo rural, ao qual não pertencia o sabá, por exemplo, mas que, gradativamente, entre 1500 e 1700, passou a sofrer a influência desta crença e a ter suas práticas demonizadas (SOUZA, 1987).

Baseando-se também nas pesquisas de Ginzburg, o historiador estadunidense Jeffrey Russel (1934-) publicou em 1972, “*Witchcraft in the Middle Ages*” [Bruxaria na Idade Média], na qual procurou demonstrar a bruxaria como uma religião anticristã que se organizava em uma seita e teria origem nas seitas heréticas medievais (SOUZA, 1987). Ele argumenta que as perseguições empreendidas pela Inquisição teriam sido as responsáveis por expandir essa seita, baseada em antigos cultos de fertilidade, e identificá-la com o sabá (SOUZA, 1987).

A abordagem social ou antropológica exerceu grande influência sobre as pesquisas em história, especialmente, nas últimas décadas, levando a investigações que analisam as relações entre a bruxaria e outros fenômenos sociais, procurando pelos padrões sociais que envolviam as acusações (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Acreditavam, de modo geral, que a bruxaria não existiu na realidade, mas, diferenciando-se dos racionalistas, atribuíram as crenças na bruxaria aos diversos elementos presentes no contexto social, incluindo as crises, as transformações ocorridas naquele período, as tensões e os temores da população e, inclusive,

as construções discursivas de teólogos e juristas sobre as bruxas (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). As dinâmicas de relação entre os grupos sociais envolvidos também faziam parte destas análises, além da caracterização profunda de cada um deles, levando em conta que a bruxaria e as práticas mágicas estavam inseridas no cotidiano desses grupos (SOUZA, 1987).

Esta abordagem, a partir dos estudos da antropologia com os povos não-europeus, notadamente os africanos, permitiu a revisão dos modelos positivistas de evolução linear e progresso cultural (SOUZA, 1987). A pesquisa do antropólogo inglês Edward Evans-Pritchard (1902-1973) sobre a bruxaria Zande no Sudão e no Congo, “*Witchcraft, oracles and magic among the Azande*” [Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande], a despeito de ter sido publicado em 1937, passou a exercer influência sobre a historiografia apenas trinta anos depois e pelas décadas seguintes (SOUZA, 1987), produzindo a compreensão de que a bruxaria não era um fenômeno psicopatológico mas, parte fundamental da construção de mundo coletiva, o que foi transferido para o contexto europeu como novas formas de investigar as crenças e os modos de vida dos camponeses e populações pobres do séculos XV e XVI (SOUZA, 1987).

Sob esses parâmetros, o antropólogo e historiador britânico Alan MacFarlane (1941-) publicou, em 1970, “*Witchcraft in Tudor and Stuart England*”, no qual buscou analisar a caça às bruxas na Inglaterra do século XVI a partir do ponto de vista dos camponeses, para quem as práticas de magia popular, malefícios e sortilégios eram parte fundamental de suas visões de mundo (SOUZA, 1987). Sua interpretação foi a de que os conflitos e tensões dentro das aldeias eram mais importantes do que as imposições de juristas e demonólogos para as perseguições, em função das transformações sociais e econômicas do período, que então experimentava a dissolução dos laços coletivos e comunitários e dava lugar ao início do capitalismo, e do individualismo dele decorrente (SOUZA, 1987). “As bruxas não eram mulheres marginais ou desconhecidas; moravam nas aldeias, e todos sabiam quem eram elas.” (SOUZA, 1987, p.50)

O historiador britânico Keith Thomas (1933-), de quem MacFarlane foi discípulo, publicou, em 1971, um estudo que é considerado uma obra monumental devido à amplitude da documentação e da profundidade da análise (SOUZA, 1987), “*Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*” [A religião e o declínio da magia]. Neste, Thomas defende o argumento de que a caça às bruxas não foi exclusivamente produto das classes dominantes, pois os camponeses e a população em geral contribuíram de forma relevante para tal, ante o temor dos malefícios (SOUZA, 1987). Sua tese é de que a crise provocada pela Reforma não se manifestou apenas no âmbito institucional, mas no modo de ver e compreender o mundo das classes populares, que perdeu a proteção da magia eclesiástica contra as bruxas. “A Reforma desencantara o mundo, aprofundara o fosso entre

magia e religião e exacerbava a angústia coletiva” (SOUZA, 1987, p.50). Ou seja, para o autor, o que os teólogos, juízes e demonólogos viam como bruxaria eram, apenas e tão somente, práticas de magia popular, seculares, parte constitutiva da visão de mundo dos camponeses e aldeões na Inglaterra do século XVI (SOUZA, 1987).

Uma variante, dentro desta abordagem, foi uma tentativa de conciliação entre as análises antropológicas presentes na historiografia britânica e as interpretações do historiador francês Jean Delumeau (SOUZA, 1987). Um exemplo foi o historiador francês Robert Muchembled (1944-), que produziu vasta obra sobre a bruxaria nas classes populares e a religiosidade camponesa; outro exemplo, a filósofa belga Marie-Sylvie Dupont-Bouchat (1941-), dedicada aos estudos da bruxaria na modernidade. Ambos não se inserem exatamente na vertente antropológica (SOUZA, 1987), mas investigaram a construção do imaginário sobre a bruxaria e a participação das instituições e dos mecanismos de poder na repressão a este fenômeno. Valorizaram em suas análises os modos, através dos quais, os processos de aculturação do mundo rural e comunitário, a partir do século XVI, produziram novas sociabilidades e grande temor na população, buscando compreender os traços do folclore e das práticas populares tradicionais na religiosidade dos camponeses e nas crenças sobre bruxaria (SOUZA, 1987).

Segundo Russel e Alexander (2019), esta vertente tem virtudes, mas também limitações. A virtude mais importante é o reconhecimento de que as crenças, sejam quais forem, não se desenvolvem “em um vácuo”, que os aspectos sociais e históricos de cada contexto, incluídos os modos pelos quais os diversos grupos de uma sociedade se articulam e se relacionam, são fundamentais para a sua construção. A segunda virtude é que os estudos são “meticulosos” na análise dos dados, que passam a se concentrar em campos estreitos de pesquisa, tanto no tempo quanto no espaço. A principal limitação se refere ao que os autores consideram como um risco de “dogmatismo”, quando, na busca de compreender o fenômeno da bruxaria moderna, se debruçam exclusivamente sobre os fatores sociais, desprezando os aspectos religiosos, éticos e simbólicos do significado da bruxaria para os contemporâneos das perseguições.

Ou seja, “Não existe uma verdade sobre a bruxaria, mas há múltiplas possibilidades de leitura [...]” (SOUZA, 1987, p.53). As abordagens e suas diferentes versões internas aqui apresentadas mostram também que em cada tempo histórico alguma foi mais relevante que outra. E, em última instância, um aspecto ou outro de uma, foi sendo referência para as seguintes. As possibilidades de interpretação estão, ainda hoje, em disputa, a última palavra ainda não foi dada e, talvez, não deva ser, já que as divergências tendem a multiplicar as investigações e suscitar novos problemas de pesquisa, novas perguntas e, ampliar os campos de análise desta temática.

Assim, retomando as questões inicialmente colocadas e que serviram para nortear os caminhos desta jornada, este trabalho foi dividido em quatro capítulos.

No Capítulo 1, através de revisão bibliográfica, buscou-se compreender “quem eram as bruxas e como se deu a construção do seu simbolismo no contexto europeu”, demonstrando a complexidade do período Moderno e os modos pelos quais a construção do conceito da bruxaria foi atravessada por este contexto específico. Aqui, procurou-se identificar quais eram as principais crenças sobre a bruxa e suas diferenças com relação ao medievo, além de compreender as normativas de gênero vigentes e os espaços sociais ocupados pelas mulheres;

No Capítulo 2, através de revisão e pesquisa bibliográfica, analisou-se “quais elementos integraram a produção das narrativas sobre a bruxaria e os modos de funcionamento da perseguição subsequente”, demonstrando o funcionamento tanto do Tribunais da Inquisição quanto os seculares, seus principais parâmetros jurídicos e protocolos de atuação, os modelos de processo, os interrogatórios e as torturas; por meio da análise de alguns dos principais Tratados de Demonologia, que informaram as práticas dos tribunais, visou-se compreender as crenças e os procedimentos acerca da bruxaria nas camadas dominantes, as elites eruditas;

No Capítulo 3, a partir de revisão bibliográfica, buscou-se compreender “como se deu a construção do Tribunal da Inquisição em Portugal, sua história e seu funcionamento”, através da análise de seus regimentos, funcionários, e os procedimentos, desde a instalação dos processos até a condenação dos réus; assim como seu processo de extinção e o impacto social que provou. Posteriormente, foi analisado o contexto da América portuguesa, notadamente, as relações de gênero que norteavam o cotidiano na singularidade da colônia; os modos de inserção feminina, os discursos trazidos da metrópole em relação à mulher e as práticas por elas experienciadas; visando, com isso, compreender o ambiente histórico e social no qual iriam aportar as concepções demonológicas da bruxaria e, assim, as Visitações da Santa Inquisição.

No Capítulo 4, através da análise dos Livros das Visitações, buscou-se compreender “como se deram as Visitações do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil; como o fenômeno da bruxaria foi trazido e recebido nas novas terras; de que maneiras o contexto especificamente colonial fez circular tais discursos e práticas; e como se deu a sua repressão, notadamente em relação às mulheres”, demonstrando os principais procedimentos de cada uma das Visitações, os dados relativos aos comparecimentos, em geral e das Práticas Mágicas e de Bruxaria, e a participação das mulheres, suas crenças, valores, necessidades e desejos, procurando, ali, encontrar suas vozes; evidenciando os usos que as mulheres fizeram destas práticas, os modos pelos quais podem ter contribuído em suas estratégias de resistência cotidiana e para a formação de espaços de solidariedade entre elas.

1 CONSTRUÇÃO DO CONCEITO MODERNO DE BRUXARIA E A CAÇA ÀS BRUXAS

[La Femme] Un animal imparfait, sans foi,
sans loi, sans peur, sans cohérence!

ditado francês do século XVII

1.1 O medievo e suas disputas

As práticas mágicas estiveram presentes em todas as culturas de que se tem conhecimento, desde a aurora dos tempos (SOUZA, 1987). E a figura feminina, das deusas da fertilidade, passando pelas narrativas de mulheres bruxas, feiticeiras e pitonisas, com poderes sobre a natureza e a capacidade de se comunicarem com o sagrado, causava temor e adoração. Os poderes e atributos da *incantatrix* se mantiveram, desde a Antiguidade até a Idade Média, guardados no fundo da cultura popular (CARDINI, 1996).

Na Grécia Antiga, Circe encantava os homens e os transformava em porcos – conforme narra Homero, na Odisseia –, enquanto a paixão frustrada por Jasão levava Medéia a fabricar filtros mágicos com os piores propósitos. Canídia, feiticeira descrita por Horácio, recorria a substâncias malélicas e asquerosas para confeccionar fluidos [...]. Na Grécia e em Roma, [...] as práticas mágicas, quase sempre exercidas por mulheres, apresentavam estreita relação com os cultos lunares, com as divindades ligadas à fertilidade, à noite: Hécate, Diana – que vagavam de noite com um séquito de feiticeiras –, Selene e outras [...]. (SOUZA, 1987, p. 11)

A crença em um universo encantado e atravessado pelo sobrenatural era lugar-comum e o uso de determinados saberes e poderes por algumas pessoas, corriqueiro (SOUZA, 1987). Feitiços, poções, unguentos e soluções mágicas eram, muitas vezes, o único modo pelo qual as camadas populares podiam lidar com condições miseráveis de vida. Sobretudo, eram formas tradicionais de um conhecimento muito antigo (SOUZA, 1987), que durante o medievo entraram em contato com a cultura cristã.

A Igreja Católica, desde os primeiros séculos do cristianismo, empreendeu esforços em perseguir o que considerava heresia ou desvio da fé: “O problema dos hereges perpassa toda a história da Igreja” (BOFF, 1993, p. 12). Contudo, no primeiro momento, o pensamento divergente, herético, era punido apenas com a exclusão religiosa, a excomunhão (BOFF, 1993), pois se tratava, ali, de uma disputa discursiva no interior da própria comunidade religiosa. A partir do momento em que se tornou a religião oficial do Império Romano, através do Édito de Tessalônica, em 380 d.C., promulgado pelo Imperador Teodósio I (347-395; reinado de 378-395), a questão da heresia tornou-se política, pois o cristianismo era considerado um fator

preponderante para a coesão e unidade política do Império (BOFF, 1993). A Igreja Católica passou a constituir-se como um sistema cultural hegemônico que atravessava o imaginário, os valores e o cotidiano, integrando todos os campos da vida e da morte e, gradualmente passou a ter monopólio ideológico e religioso, criando os meios de manutenção disto através da perseguição a qualquer dissidência ou dúvida, considerada “erro de fé”, portanto heresia.

A história do período medieval manifestou-se, frequentemente, como uma disputa incessante entre o cristianismo e a religiosidade popular, que insistia em perdurar, apesar do afincamento na conversão da população empreendido pela Igreja. Havia uma multiplicidade de tradições, crenças, símbolos e práticas que a cristianização imposta não conseguiu eliminar de todo. Apesar do esforço do catolicismo em introduzir sua doutrina através das perseguições, pregações e sermões, a população permanecia, a despeito da Igreja e das autoridades, com muitas de suas práticas: “Desde tempos imemoriais, no momento em que a vegetação renascia acendiam-se fogos sagrados – tochas ou archotes – e, de tocha na mão, percorriam-se os campos para afastar os gênios maus e conjurar os insetos.” (DELUMEAU, 2009, p. 101).

Com a expansão e legitimação do cristianismo ao longo da Idade Média, tais práticas e crenças passaram por um processo de opressão marcado por muita violência, no qual a conversão imposta incluía formas variadas de sincretismo e, a despeito da Igreja, a permanência de uma religiosidade própria das camadas populares e camponesas (PEREIRA, J., 2001; CLARK, 2006; SOUZA, 1987; DELUMEAU, 2009). Entretanto, durante este período, a Igreja os tratava como superstições e credices populares (CARDINI, 1996), não se considera ainda heresia. Acreditava-se em bruxas, mas como “[...] um folclore disperso de superstições camponesas” (TREVOR-ROPER, 1972, p.74), que a Igreja fez o possível para dispersar como resquícios de paganismo. Ou se utilizando de uma outra estratégia, bastante comum, de se apropriar dos elementos da religiosidade popular e, de certa forma, cristianizá-los. Com isso, alguns mitos, ritos e até deuses pagãos penetraram nas fissuras do cristianismo desde o princípio desse processo (TREVOR-ROPER, 1972).

No século VIII, São Bonifácio, na Germânia, condenava firmemente a crença em bruxas como sendo não-cristã; Carlos Magno, na Saxônia, decretou pena de morte para aqueles que queimassem bruxas, pois considerava este um costume pagão (TREVOR-ROPER, 1972). No século IX, o bispo de Lion, Santo Agobardo, declarava com veemência que as bruxas não podiam provocar mau tempo; outros religiosos neste período imputavam à alucinação os voos noturnos e as metamorfoses de bruxas em animais. Declaravam que estas crenças eram infidelidade à fé católica e sinal de paganismo (TREVOR-ROPER, 1972).

Entre o século IX e o século XI, por exemplo, em algumas regiões alemãs, muitas mulheres confessavam aos curas que, à noite, enquanto seus corpos jaziam ao lado do marido na cama, seus espíritos voavam em cortejo atrás da deusa Diana. Segundo os curas que relatavam estas confissões, os bispos reagiam rindo e respondiam que tudo isso eram apenas sonhos de pobres mulheres insatisfeitas. (CARDINI, 1996, p. 13)

Na Alta Idade Média, os manuais usados pelos sacerdotes para orientarem a escuta das confissões e a imputação das penitências, chamados de penitenciais, eram claros na condenação dos costumes de magia popular, por serem considerados supersticiosos (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Já as heresias eram consideradas como interpretações desviantes, errôneas, que colocavam em dúvida os dogmas do catolicismo, a infalibilidade da Igreja e seu papel como única detentora da verdadeira fé (TREVOR-ROPER, 1972).

Estas afirmações tinham respaldo na lei canônica, a doutrina oficial da Igreja no período, da qual fazia parte o documento conhecido como *Canon Episcopi*. Era um conjunto de instruções, um guia de disciplina eclesiástica dirigido aos bispos, elaborado no século X pelo arcebispo de Trêves, Réginon de Prüm, que se tornou parte da lei canônica, em torno do século XI. Este documento tratava da manutenção do paganismo e das práticas mágicas, mas negava a realidade de alguns aspectos da bruxaria como voos noturnos e proibía sua perseguição, condenando os que nela acreditassem (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

No *Canon Episcopi*, apresentado, geralmente, como exemplo do ceticismo da Igreja Católica medieval, a bruxaria era considerada ilusão e perda de fé (RUSSELL; ALEXANDER, 2019), procurava-se desqualificar tais práticas sob o argumento da negação de sua eficácia e da realidade dos efeitos que poderia vir a produzir. As referências contidas no *Canon* eram: falsidade, ilusão, engano, estupidez e tolice (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Propagava que se desviavam da verdadeira fé aqueles que acreditassem em ilusões pagãs e que estas seriam produzidas pelo Diabo por enganação. Recomendava aos padres que pregassem insistentemente ao povo sobre a falsidade e irrealidade dessas crenças que deviam ser erradicadas; puniam as crenças, não as práticas, visava-se a conversão do povo (SALLMANN, 2002).

Contudo, a consideração desta posição cética do *Canon* é exagerada, segundo Levack (1988) e Sallmann (2002), já que, neste documento, eram também descritas diversas crenças e práticas do que, posteriormente, formaria o estereótipo da bruxaria na modernidade, evocando ideias de mulheres influenciadas por Satã que voavam à noite, com Diana, a divindade romana, considerada a “deusa das bruxas” (SALLMANN, 2002), apesar de estas serem justificadas pela ação ilusória do Diabo, negando na sua realidade física e corpórea.

[...] algumas mulheres pecaminosas são pervertidas pelo Diabo e desencaminhadas por ilusões e fantasias induzidas por demônios, pelo que acreditam que cavalgavam à noite em animais na companhia de Diana, a deusa pagã, e de uma horda de mulheres.

Acreditam que no silêncio da noite percorrem distâncias enormes. Dizem obedecer às ordens de Diana e, em certas noites, são convocadas para servi-la [...] Muitas outras pessoas também acreditam ser isso verdade, embora seja um erro pagão crer na existência de qualquer outra divindade além do Deus uno [...] Tais fantasias são introduzidas nas mentes de pessoas sem fé, não por Deus, mas pelo Diabo. Pois Satã tem o poder de transformar-se na figura de um anjo de luz. Nessa forma, ele captura e escraviza o espírito de uma infeliz mulher e transforma-se em várias pessoas diferentes. Mostra ao espírito perturbado dessa mulher coisas estranhas e pessoas desconhecidas, e o conduz em fantásticas jornadas. Tudo isso acontece somente no espírito, mas pessoas sem fé acreditam que tais coisas aconteçam também no corpo. (*Canon Episcopi* apud RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.71-72)

A partir do século XII, no entanto, gradativamente, o Direito Canônico foi aumentando o rigor com relação às heresias, amparado pela retomada do Direito Romano no processo judiciário, o que promoveu alterações tanto no direito religioso, dos tribunais eclesiásticos, quanto no civil, das cortes seculares (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Até esse momento, no direito feudal, chamado de sistema acusatório, qualquer ação penal era iniciada e julgada de forma privada e a disputa entre os indivíduos era estabelecida pelo sistema de prova, segundo Foucault (2003). Se alguém apresentasse uma reivindicação, acusação ou contestação contra outra pessoa, o litígio entre eles seria resolvido por meio de provas acordadas e às quais ambos se submetiam. Sobretudo, nesta lógica, as provas visavam demonstrar a força e a importância da pessoa, e não provar a verdade sobre a situação (FOUCAULT, 2003).

De acordo com Foucault (2003), este sistema comportava quatro tipos de provas: as sociais, que se propunham a estabelecer a importância de um indivíduo em sua comunidade, não eram testemunhas sobre o fato contestado, demonstravam o apoio ou não que se tinha do grupo; as de tipo verbal, onde fórmulas eram pronunciadas na acusação e defesa das partes, o que, nos casos em que o envolvido fosse um menor de idade, mulher ou padre, era proferido por outra pessoa em seu nome; as mágico- religiosas de juramento, na qual era solicitado que as partes prestassem juramento sobre as alegações, e no caso de se negarem ou hesitassem, determinava a perda do processo; por último, as corporais, provas físicas conhecidas como ordálios, através das quais se submetia os indivíduos a jogos de força e resistência, “[...] uma espécie de jogo, de luta com seu próprio corpo” (FOUCAULT, 2003, p.60), visando constatar se estes fracassariam ou superariam, ou seja, estabelecendo que aquele que fosse o mais forte seria, assim, quem teria razão no litígio. Não se tratava de chegar à verdade do acontecido, mas de um “jogo”, no qual se aceitava ou não a prova, e no caso de haver renúncia, perdia-se o processo (FOUCAULT, 2003). Era uma lógica de “vitória ou fracasso” e não de uma sentença. Não havia a presença de uma terceira força, como um juiz, a autoridade presente somente testemunhava sobre a observância dos procedimentos de provas, não sobre a verdade. “A prova

judiciária é uma maneira de ritualizar a guerra ou de transpô-la simbolicamente. [...] Eis em que consiste a prova no velho Direito Feudal.” (FOUCAULT, 2003, p.62).

No final do século XII e início do século XIII, com a restauração do direito romano, a adoção de novas técnicas promoveu uma transformação das práticas judiciais. Estabeleceu-se um modelo denominado de “inquérito”, que alterava os procedimentos de abertura das causas, assim como o andamento dos próprios processos (LEVACK, 1988).

Este novo sistema de processo penal não excluiu que a ação legal pudesse ser iniciada por uma denúncia, como no direito feudal, mas abriu a possibilidade de que a própria autoridade judicial pudesse dar início ao processo, fosse por acusação da comunidade ou mesmo boatos (LEVACK, 1988). Estabeleceu-se que, a partir de então, as partes envolvidas deixavam de ser as responsáveis pelo julgamento (FOUCAULT, 2003). Todos os estágios do processo jurídico foram oficializados e institucionalizados; se antes, as disputas eram privadas e pessoalizadas, agora, seriam tratadas por uma nova institucionalidade, com tribunais, juízes, promotores e procuradores com seus ritos e normas incorporados às leis e que visavam a determinação da culpabilidade ou não do réu. Através de regras formais, realizavam-se os interrogatórios tanto do acusado como das testemunhas, todos registrados por escrito e secretos, avaliavam-se as evidências e o réu era sentenciado (LEVACK, 1988).

A medida em que o modelo de inquérito se legitimou, o antigo sistema de provas tendeu ao desaparecimento, porém, de acordo com Foucault (2003), certos resquícios podiam ser encontrados no uso da tortura, que se tornou parte dos novos procedimentos jurídicos na modernidade. Mas, neste caso, visava, sobretudo, obter uma prova de verificação, a confissão, elemento fundamental do novo processo judiciário (FOUCAULT, 2003), sobre o qual se tratará mais detalhadamente no Capítulo 2.

Assim, o Direito Canônico também foi se tornando mais severo dentro deste contexto: por um lado, em função destas mudanças no procedimento jurídico e, por outro, pela aplicação das reflexões da escolástica nas leis canônicas, que exigiam organização e maior eficácia no combate às heresias (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). “Ensinara Santo Agostinho que o erro não tem direitos. São Tomás de Aquino insistia nos direitos da consciência individual, mas logo argumentaria que a heresia era um pecado, visto que tal ignorância deve ser o resultado de negligência criminosa.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.89).

Neste período, verificou-se o avanço no processo de centralização da Igreja e seu maior fortalecimento institucional (VAINFAS, 2017), passando a contar com apoio do poder político dos novos Estados Nacionais, para os quais também oferecia sua legitimidade. Assim, o controle e a perseguição mais sistemáticos das heresias ganharam impulso, a partir do século

XII, contra o movimento dos cátaros ou albigenses e, posteriormente dos valdenses na França (LEVACK, 1988). O Primeiro Concílio de Latrão (1139) já demonstrava preocupação com a ortodoxia da fé católica e previa a perseguição dos hereges; o Terceiro Concílio de Lateranense (1179) concedeu a autorização para o confisco de bens daqueles que fossem condenados por heresia; o Concílio de Verona (1184), considerado por muitos estudiosos (DELUMEAU, 2009) como o fundador da Inquisição, determinava visitas semestrais, realizadas por bispos designados como “inquisidores ordinários”, às paróquias nas quais havia suspeitas da presença de heréticos. Neste período, a inquisição era realizada pelo poder episcopal, não havia, ainda, a centralização de processos e procedimentos em um único Tribunal.

No auge das preocupações causadas pelo crescimento das seitas, consideradas heréticas, em 1208, o papa Inocêncio III (1160/1161-1216; papado 1198-1216) lançou uma nova Cruzada, quando as Cruzadas à Terra Santa ainda prosseguiram em Jerusalém, perseguindo muçulmanos e judeus. Entretanto, os inimigos da cristandade, aqui, eram franceses e cristãos, participantes de seitas heréticas, no sul da França, ficando, por isso, conhecida como Cruzada Cátara ou Cruzada Albigense, em referência à cidade de Albi, no Languedoc, onde se localizava o centro da heresia. Durou de 1209 a 1244, sendo os últimos cátaros mortos em 1255, com apoio dos exércitos de príncipes e da coroa francesa (TREVOR-ROPER, 1972).

Foi durante estes conflitos que passou pela região do Languedoc o frade castelhano Dominic de Guzmán (1170-1221), que logo começou a organizar uma rede de frades e monges que, de maneira itinerante, tinham a função de combater os cátaros, através da pregação, e difundir a reconversão ao cristianismo. Em 1214 fundou, em Toulouse, a Ordem dos Pregadores ou Ordem de São Domingos, cujos integrantes ficaram conhecidos como dominicanos.

Em 1215, Guzmán foi à Roma para participar do Quarto Concílio de Latrão (1215), fundamental para a institucionalização e intensificação da perseguição aos hereges, e, no qual, o papa Inocêncio III reforçou a importância dos estudos teológicos para uma pregação mais eficiente contra às heresias, desenvolvendo-se o ideário sobre a sua condenação, incluindo a magia e a superstição. Neste Concílio, o Papa apoiou a oficialização da Ordem dos dominicanos, mas, morreu antes de estabelecê-la, o que foi feito somente em 1216, pelo novo papa, Honório III (1148-1227; papado 1216-1227) (LEVACK, 1988). Guzmán morreu em 1221, após a difusão de uma das mais terríveis instituições que haviam atuado junto aos exércitos na cruzada contra os cátaros (TREVOR-ROPER, 1972).

Quando um dos aliados e amigos de Guzmán subiu ao trono de São Pedro como papa Gregório IX¹⁶ (1145-1241; papado 1227-1241), em 1227, iniciou-se a convocação oficial dos dominicanos pelo papado para localizar hereges (LEVACK, 1988). Esta dedicação da Ordem tornou-os peça fundamental da Igreja neste período.

Em 1231, o papa Gregório IX publicou a bula *Excommunicamus*, na qual definiu e determinou cada uma das penas impostas aos condenados por heresia (TREVOR-ROPER, 1972). E, logo depois, em 1233, promulgou a bula *Licet ad Capiendos*, na qual conferia total autoridade aos dominicanos nos processos de investigação, julgamento e condenação dos hereges, dando-lhes poderes para prender suspeitos sem possibilidade de apelação e pronunciar sentenças sumárias de morte. Ainda em 1233, dentro deste processo de definição das heresias e suas conseqüentes penalidades, Gregório IX publicou a bula *Vox in Rama*, na qual reconheceu a realidade do sabá, considerada a cerimônia secreta de uma seita demoníaca de bruxas. E, com vistas a conter o avanço destas seitas heréticas diabólicas, Gregório IX instituiu inquisidores sob a autoridade papal e organizou um tribunal religioso permanente – o Tribunal da Inquisição – sendo considerado, por isso, o seu fundador (TREVOR-ROPER, 1972).

Assim, com a Inquisição oficialmente inaugurada, diversos tribunais inquisitoriais foram instalados: Languedoc (1233); Provença (1237); Navarra (1234); Itália (1235); Aragão e Catalunha (1248). Todos os tribunais contavam com a centralização da autoridade diretamente no papa, mas, regionalmente, eram controlados pela ordem dos dominicanos. Tornou-se uma das maiores e mais estruturadas instituições medievais, obtendo grande poder dentro da Igreja, sendo seus braços e olhos nas mais diversas e longínquas regiões (BOFF, 1993).

Seguindo-se a estes eventos, ao longo de todo o século XIII, progressivamente, uma série de práticas foram sendo instituídas pela Igreja visando o controle rígido da ortodoxia da fé católica: em 1252, o papa Inocêncio IV (1195-1254; papado 1243-1254), promulgou a bula *Ad extirpanda*, através da qual autorizou e concedeu permissão ampla aos inquisidores para o confisco dos bens dos heréticos, para sua prisão, tortura e execução (BOFF, 1993, p. 13); em 1257, o Papa Alexandre IV (1199-1261; papado 1257-1261) tornou o Tribunal da Inquisição uma instituição independente, retirando a obrigatoriedade de consulta aos bispos locais; e, em 1273, o Papa Gregório X (1210-1276; papado 1271-1276) ordenou a divisão da jurisdição da Igreja entre bispos e inquisidores, dando poder aos inquisidores sobre as heresias e exigindo

16 O papa Gregório IX foi um importante apoiador tanto da Ordem dos Dominicanos, quanto da Ordem dos Frades Menores, fundada em 1209 por Francisco de Assis (1181/1182-1226), cujos membros ficaram conhecidos como franciscanos. Foi em seu papado que tanto Francisco de Assis quanto Dominic de Guzmán foram canonizados, respectivamente, em 1228 e 1234 (TREVOR-ROPER, 1972).

que os bispos os apoiassem – estabelecendo os dois campos da justiça religiosa católica: o tribunal da Inquisição e o tribunal Episcopal. (LEVACK, 1988).

O herege passou a ter um significado muito específico: é o cristão que renegou a Deus e a Igreja, que deixou de praticar os dogmas da doutrina oficial e se voltou para costumes religiosos diferentes (NOVINSKY, 1982). Tendo a Igreja o monopólio sobre a “verdade revelada” e a interpretação dos textos considerados sagrados, contidos na Bíblia, qualquer divergência que entrasse em conflito com este pressuposto era considerada “erro” de fé.

Erro radical é a heresia ou a suspeição de heresia. Aqui se negam as verdades necessárias e se fecha o caminho para a eternidade. A perda é total. O mal, absoluto. O herege é o arquiinimigo da fé. O ser perigosíssimo. Se o perigo é máximo, máximas devem ser a vigilância e a repressão. (BOFF, 1993, p.11)

Heresia é um termo de origem grega, *haíresis*, e significava escolha, capacidade de escolher, opção, e dele adveio o termo latino, *haeresis*, de *hairein*, escolher, que abrange também a ideia de opinião. Apropriado pelo cristianismo, passou, então, a significar todo pensamento ou conjunto de ideias e práticas que divergem da ortodoxia, especificamente, da doutrina oficial da Igreja. Assim, “[...] o herege é aquele que se recusa a repetir o discurso da consciência coletiva. Ele cria novos discursos a partir de novas visões da realidade religiosa” (BOFF, 1993, p.12), uma grande ameaça à ordem estabelecida, portanto, já que contesta a Igreja, verdadeira portadora da “verdade” absoluta e única fonte para a “salvação eterna”. Por isso, segundo este argumento, a Igreja deve ser intolerante com a “dúvida” e o “erro”, pois, se assim não for, admitiria que a “sua verdade” não era “a verdade”: “O fiel, este é condenado à intolerância.” (BOFF, 1993, p.11).

Para haver heresia é preciso que uma autoridade defina o que é ortodoxo, por isso não é tão irônico, como parece, descobrir que a ortodoxia da Igreja não foi autogerada, e sim, frequentemente, uma resposta a interpretações alternativas, afim de que tais interpretações pudessem ser denominadas heréticas. (LINK, 1998, p. 95)

A partir destas teses, os hereges, inimigos da verdade e da sua doutrina, a ortodoxia, “[...] devem ser perseguidos lá onde estiverem e exterminados. Deve-se esquadrihar suas mentes, identificar os acenos do coração, desmascarar ideias [...]” (BOFF, 1993, p.11). E este projeto deveria contar tanto com a Igreja quanto com os governos civis, pois os hereges seriam criminosos e traidores, além de infiéis. A heresia, como um crime de lesa majestade divina, passa a ser passível de punição com a morte, desde o século XII e cada vez mais frequentemente, na fogueira. “Contra o mal absoluto – a heresia – valem todos os instrumentos e todas as armas. Pois se trata de salvaguardar o bem absoluto – a salvação eterna [...]” (BOFF, 1993, p.11).

Foi, deste modo, no decorrer da grande perseguição às heresias dos cátaros e dos valdenses, que os inquisidores, notadamente, dominicanos, descobriram, sob estas, o que acreditaram ser os rudimentos de uma outra heresia, uma seita diabólica de bruxas, e passaram a pressionar o papa para que lhes desse autoridade também sobre essa nova descoberta de ameaça à cristandade (LEVACK, 1988; TREVOR-ROPER, 1972; SOUZA, 1987).

A partir disto, no final do século XIII, a discussão entre a realidade ou a fantasia da bruxaria foi perdendo sentido; as crenças que consideravam a bruxaria como fruto de ilusões foram, gradativamente, sendo descartadas, dando lugar à crença na realidade física e objetiva de práticas mágicas diabólicas. Teólogos e canonistas abandonaram o conceito de engano e fantasia, em suas variadas formas, presentes no *Canon*, e aderiram, definitivamente, à ideia da existência de uma seita herética de bruxas. A mudança na concepção oficial da Igreja com relação a demonização das bruxas foi sendo construída, divulgada e efetivada em um novo conceito de bruxaria presente nos Tratados demonológicos e na sua perseguição. “A Inquisição empenhou-se decisivamente em assimilar a feitiçaria à heresia. Os manuais para inquisidores, que começaram a aparecer por volta de 1230, frequentemente incluíam perguntas tanto a respeito de bruxaria quanto de heresia convencional.” (TREVOR-ROPER, 1972, p. 90).

1.2 A modernidade: uma era de crises, reformas e revoltas

A partir do século XIV, a Europa foi atravessada por uma série de grandes calamidades, graves conflitos sociais e profundas transformações, sociais, políticas, econômicas e religiosas. A disseminação da peste negra, a partir de 1348, além de outras epidemias, causava a morte de milhares de pessoas. A mortalidade era extremamente alta, sobretudo de crianças, levando a um considerável declínio populacional em muitas regiões. Sucessivas crises na agricultura provocavam generalizada escassez de alimentos e, conseqüentemente, fome, carestia e problemas econômicos de modo geral, levando a erupção de inúmeros conflitos rurais e urbanos. É comum os historiadores se referirem a este período como sendo da generalização do temor, de um grande medo que incluía previsões de um fim iminente da humanidade (DUBY, 2011; SOUZA, 1987; DELUMEAU, 2009; LEVACK, 1988; TREVOR-ROPER, 1972).

A Igreja Católica experienciava uma crise moral e os conflitos que vieram após os episódios conhecidos como o Cativo de Avignon¹⁷ (1305-1378) e o Grande Cisma do

17 A partir do fortalecimento do poder real na França, em 1300, os conflitos entre o Estado e a Igreja se intensificaram. Uma disputa ocorreu entre o rei Filipe IV (1285-1314) e o papa Bonifácio VIII (1235-1303; papado 1294-1303), acerca da tentativa do rei de cobrar tributos da igreja na França, o que não era aceito

Ocidente¹⁸ (1378-1415) contribuíram para criar um clima generalizado de pânico, provocando alterações no discurso religioso dirigido às práticas e crenças populares, com um recrudescimento das afirmativas sobre o poder do Diabo e sua intenção de destruir a cristandade. Assim, foi vista como necessária a instalação de mecanismos gradativamente mais coercitivos e violentos, como a Inquisição.

Na transição para a Modernidade, entre os séculos XV e XVI, a desagregação do mundo feudal, com a formação dos Estados nacionais absolutistas, levou à subsequente necessidade de legitimação e consolidação do seu poder centralizador. O fortalecimento da burguesia comercial e a expansão paulatina do modelo mercantilista, alterariam as relações sociais e econômicas de forma irreversível (SOUZA, 1987). O desvendamento das Américas aos olhos europeus e a construção do regime colonial trouxeram consigo novas formas de exploração dos povos e terras do chamado “novo mundo” (SOUZA, 1987). As guerras religiosas eram incontáveis e o crescimento e fortalecimento das chamadas seitas heréticas, especialmente a dos cátaros, em anos anteriores, ainda era um fantasma que assolava a cristandade instituída. Era imperativo, portanto, a construção de meios eficazes de manutenção da ordem, tanto política quanto religiosa (LEVACK, 1988).

Neste contexto de instabilidades e transformações, ocorreu a mais significativa das mudanças religiosas. No início do período moderno, em 1517, o monge alemão Martinho Lutero (1483-1546) afixou, na porta da igreja do castelo de Wittenberg, suas 95 Teses, nas quais listava uma série de objeções à Igreja e suas práticas (LEVACK, 1988). Provocou, a partir disso, uma cisão definitiva no coração da Igreja, em um movimento que foi denominado de Reforma Protestante, e que levou a grandes alterações na Igreja, tornando-se a encarnação de todos os seus temores, anteriormente experienciados com as heresias dos cátaros e valdenses.

O objetivo dos reformadores protestantes – Martinho Lutero, João Calvino (1509-1564), Huldreich Zwingli (1484-1531) e Martin Bucer (1491-1551) – era restaurar o que acreditavam

pelo papa. Após sua morte, o sucessor, um francês, chamado de Clemente V (1264-1314; papado 1305-1314), foi convencido pelo rei Filipe a transferir a sede papal de Roma para Avignon, dando início a uma série de papas franceses que o sucederam, até 1378, quando Gregório XI (1331-1378; papado 1370-1378) transferiu a sede da Igreja de volta à Roma, morrendo logo depois (LE GOFF, 2010).

18 Com o retorno da sede papal para Roma e a morte de Gregório XI, uma nova crise teve início no seio da Igreja, conhecida como o Grande Cisma do Ocidente. Em Roma foi eleito o papa Urbano VI (1318-1389; papado 1378-1389), um italiano, que, todavia, provocou muita hostilidade por parte dos cardeais, especialmente, os franceses. O conclave anulou a sua eleição, elegendo Clemente VII (1342-1394; papado 1378-1394). Contudo, Urbano VI se recusou a afastar-se do papado, provocando uma crise de autoridade na Igreja, segmentando toda a Europa católica: entre Clemente VII, que recebia o apoio da França, Castela, Aragão, Escócia e Nápoles, estabelecendo a sede do papado em Avignon; e Urbano VI, apoiado pela Itália, Inglaterra, entre outros reinos do leste e do norte da Europa, que permaneceu em Roma. Os papas de Avignon, até o final do Grande Cisma ficaram conhecidos como Antipapas e este episódio foi solucionado apenas em 1415, no Concílio de Constança (LE GOFF, 2010).

ser a pureza da fé cristã. Condenaram a venda das indulgências, reajustaram os sacramentos e suas funções, eliminaram ou transformaram a missa e, assim, o papel do clero. Ao proclamarem a primazia da relação direta entre os homens e Deus, pregavam em favor de uma relação individual e direta, eliminando a intermediação tanto dos sacerdotes quanto de santos e anjos, conforme havia sido estabelecido pelo cristianismo medieval. Além disso, consideravam que muitas práticas católicas eram basicamente mágicas e supersticiosas, incluindo a manipulação e adoração de relíquias, entre outros objetos, a devoção aos santos, o sacramento da Eucaristia e a própria missa e, por isso, as condenavam com veemência (LEVACK, 1988). Incentivam que cada pessoa lesse a Bíblia por si mesma, sendo seu próprio sacerdote, pois esta era a única fonte da verdadeira fé e da salvação. Para isto, promoveram sua tradução do latim para os idiomas correntes e, neste ponto, a invenção da imprensa, por Johannes Gutenberg (1400-1468), algumas décadas antes, foi fundamental neste processo de difusão. Aliás, o primeiro livro impresso por ele havia sido a Bíblia, ainda em latim, em 1455.

Nota-se que houve, neste sentido, uma afirmação da interpretação literal do texto bíblico por cada pessoa e, portanto, questionava-se alguns dos principais dogmas católicos, inclusive a infalibilidade do papa e a autoridade do clero, o que levou ao rompimento definitivo com Roma e ao estabelecimento de diversas igrejas protestantes independentes (LEVACK, 1988).

O cisma protestante, ao romper com a unidade da Igreja, bem como a constante insatisfação de uma população dilacerada pela peste e pela fome, ansiosa por uma explicação que amenizasse seus temores e suas angústias frente às calamidades e à dureza da vida, provocaram a necessidade de a Igreja Católica responder aos desafios desses novos tempos, em uma luta pela sua própria sobrevivência institucional e sua capacidade de responder às agruras da população (LEVACK, 1988). Assim, o sucesso da Reforma levou ao crescimento de um movimento reformista dentro da própria Igreja romana, o que foi denominado de Contra-Reforma ou Reforma Católica, com vistas a fortalecer os seus dogmas, restabelecer a ortodoxia da fé, doutrinar e moralizar os fiéis dentro dos cânones da doutrina oficial e reestruturar a Igreja, extirpando a corrupção e educando o clero, para que pudesse ser mais eficiente na pregação e reconversão dos fiéis perdidos para o protestantismo (LEVACK, 1988).

Com a liderança direta do papa, de forma centralizada, os empreendimentos da Contra-Reforma católica, com uma série de mudanças tanto administrativas quanto litúrgicas, foram consumados e afirmados, especialmente, através do Concílio de Trento (1545-1547; 1551-1552; 1562-1563), e se tornaram a chave para a intensificação do combate às heresias que, a partir daí, incluíam o luteranismo, referindo-se ao movimento liderado por Lutero, e depois se expandindo para os demais reformistas. O Concílio de Trento (1545-1563), realizado na cidade

de Trento, atual Itália, foi convocado pelo papa Paulo III (1468-1559; papado 1534-1559), neste contexto de reação da Igreja à reforma protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contra-Reforma. Foi o 19º Concílio, e o mais longo da história da Igreja, tendo sido interrompido diversas vezes por divergências políticas e religiosas. O Concílio seguinte só foi convocado mais de 300 anos depois, o Concílio Vaticano I (1869- 1870), pelo papa Pio IX (1792- 1878; papado 1846-1878), no qual os preceitos de Trento foram reafirmados.

O projeto estabelecido em Trento visava, sobretudo, a moralização, tanto do clero quanto da população, cuja cristianização – conhecimento da doutrina, da ortodoxia, das formas de culto apropriadas e dos dogmas – era muito precária neste momento. Este concílio foi o que emitiu o maior número de decretos disciplinares e sobre os dogmas, especificando claramente a doutrina da Igreja: reafirmou a primazia da Igreja sobre a verdadeira interpretação do texto bíblico; proibiu a venda de indulgências; reafirmou a salvação pela fé e pelas obras, a doutrina da graça, do pecado original, da infalibilidade papal, do purgatório e dos sete sacramentos (batismo, crisma, confissão, eucaristia ou comunhão, matrimônio, ordem e extrema unção), confirmando a presença de Cristo na eucaristia através da consubstanciação, a indissolubilidade do casamento e o celibato clerical; ressaltou a importância da liturgia da Missa (abolindo variações locais, instituindo a chamada missa tridentina, em latim), da hierarquia católica, do culto dos santos, das relíquias e das imagens (VAINFAS, 2017). Regulou ainda as obrigações dos bispos; seminários foram criados nas dioceses como centros de formação sacerdotal, foi instituído o *Index Librorum Prohibitorum* e, fundamentalmente, foi reorganizada a Inquisição.

No bojo das reformas tridentinas da Contra-Reforma, o Papa Paulo III (1468-1549; papado 1534-1549), reconheceu a Companhia de Jesus, em 1540. Essa nova Ordem religiosa, que havia sido fundada, em 1534, por Inácio de Loyola (1491-1556), tornou-se um exército na defesa dos dogmas, e a grande responsável pela expansão religiosa católica através da evangelização (VAINFAS, 2017). Os jesuítas, como se tornaram conhecidos seus membros, passaram, então, a ser os responsáveis pela moralização e cristianização, pois contavam com a disciplina e a hierarquia militares que a Igreja demandava naquele momento. Eram “[...] missionários altamente talentosos, inteligentes, treinados e motivados – novos soldados de Cristo, ou ‘Milícia de Cristo’.” (LEVACK, 1988, p.98).

Enquanto os dominicanos haviam sido os mais importantes missionários na perseguição às heresias medievais, os jesuítas passaram, a partir daí, a ser os protagonistas no projeto da Igreja reformada, o equivalente no século XVI do que os dominicanos haviam representado 300 anos antes. Foram a ponta-de-lança da Contra-Reforma na conquista de novos fiéis,

notadamente, na conversão dos povos nativos das Américas, na erradicação das heresias e na reconquista dos que haviam sido perdidos para o protestantismo (LEVACK, 1988).

Estabeleceu-se, assim, um verdadeiro campo de batalha entre protestantes e católicos em diversas regiões, com o auxílio das forças militares dos respectivos governantes. Foram muitos os conflitos, a partir da segunda metade do século XVI e primeira metade do século XVII, que provocaram grande instabilidade religiosa, política e econômica. Nestes tempos incertos, em que os temores da população eram reforçados, a intensificação da religiosidade popular foi uma das reações às crises (LEVACK, 1988). Assim, Souza (1987) afirma que “[...] tanto a Reforma Católica quanto a Protestante corresponderiam ao mesmo anseio de repensar a religiosidade e tentar diminuir as distâncias que separavam a religião vivida pelas massas daquela pregada pelos teólogos e doutores da Igreja.” (SOUZA, 1987, p.7).

Os decretos estabelecidos em Trento se tornaram as principais fontes da justiça eclesiástica e inquisitorial durante os séculos seguintes. As perseguições e repressões, contando com a colaboração dos Estados monárquicos, integravam um grande processo de disciplinamento das classes populares, em nome de Deus e do Rei, baseando-se em uma “violenta pedagogia cristã” (VAINFAS, 2017, p. 249). Através das pregações e, principalmente, da confissão, passou-se a exigir dos católicos a adequação de crenças e costumes, sob o risco de penalizações diversas, de acordo com o tipo de pecado cometido. A prática da confissão, especialmente a partir do século XV, se constituiu como meio de extrair dos fiéis as informações mais íntimas sobre suas condutas, mas também sobre suas intenções e pensamentos. Os manuais de confessores os meios de se inquirir para obter a confissão, o relato detalhado sobre os pensamentos mais íntimos dos fiéis, inclusive de sonhos, vontades, imaginação e memórias, por exemplo. Visavam, assim, erradicar as diversas imoralidades e práticas inadequadas, como também as crenças consideradas supersticiosas, vestígios de paganismo e de magia popular, em seus mais diferentes usos pela população (LEVACK, 1988).

1.3 Construção do conceito de bruxaria: as Mulheres, o Diabo e as Bruxas

Até meados do século XIII, uma imagem ainda nebulosa, vinda desde a Antiguidade, circulava no imaginário europeu: a bruxa, figura mítica, que voava pelos céus nas noites de lua cheia, sentada em uma vassoura, fertilizando os campos nas noites de primavera (DELUMEAU, 2009; MURARO, 1993). Durante o medievo, não havia qualquer associação imediata com heresia (SOUZA, 1987); a repressão às práticas mágicas e à bruxaria visava, sobretudo, combater resquícios de religiosidade pagã e o que se considerava superstições, crenças

caricaturais e burlescas (DELUMEAU, 2009), não eram vistos como ameaça ou associadas a conluios diabólicos. Conforme mencionado anteriormente, durante a Idade Média, o direito canônico negava a realidade da bruxaria e condenava sua crença, até a promulgação da bula *Vox in Rama*, em 1233, pelo papa Gregório IX. A partir desta bula, instaurou-se um processo que, entre o final do período medieval e o início da Modernidade, elaborou um considerável deslizamento deste imaginário ainda nebuloso e disperso da bruxa, para sua vinculação ao Diabo, definindo-a, portanto, como herética, e possibilitando sua perseguição.

Mas o que aconteceu nestas sociedades que as levou a produzir “um dos episódios mais terríveis da história [...]?” (SOUZA, 1987, p. 37). O medo e a vulnerabilidade experienciados com as crises e transformações deste período, em meio a heresias, guerras e rebeliões levaram a associação de todas as crenças não oficiais ao demoníaco, e tudo que é demoníaco, por sua vez, é herético (DELUMEAU, 2009). Para as autoridades religiosas e políticas, fundamentalmente centralizadoras, toda a diversidade destoante da norma era condenável, por ser fonte de desordens, subversões e abominações (LEVACK, 1988). A heresia se tornou a pedra fundamental da perseguição da Igreja, com apoio dos Estados: “[...] Igreja que, com medo da heresia, perseguia velhas superstições das quais nunca, até então, havia cuidado; desastres climáticos, econômicos e sociais para os quais era necessário encontrar um “bode expiatório” [...]; novo e duro controle da sociedade pelo estado absolutista. (CARDINI, 1996, p. 13)

Alguns elementos foram fundamentais neste processo gradativo que buscou promover a vinculação entre heresia e bruxaria, e que precisam ser analisados mais detalhadamente pois, somados, possibilitaram o início das perseguições às bruxas: os estereótipos de gênero; a reconfiguração do Diabo; a construção dos conceitos de pacto e de sabá – que vinculavam as mulheres ao Diabo e a construção do arquétipo da bruxa – resultado final da relação estabelecida entre as mulheres e o Diabo.

1.3.1 Os estereótipos de gênero

A subordinação da mulher, tanto na prática religiosa, quanto no campo social mais amplo, justificada pela interpretação dos textos bíblicos, foi pauta dos estudiosos e teólogos da Igreja desde os primeiros séculos. No Gênesis, a criação de Eva, a partir da costela de Adão, reflete o seu desvio na origem. Além disso, a expulsão do paraíso havia sido culpa de sua funesta curiosidade; Eva foi seduzida pelo demônio primeiramente e depois havia tentado Adão para o pecado. Assim, a Bíblia instruía que as mulheres permanecessem sempre submissas e em silêncio, jamais podendo arrogar autoridade sobre qualquer homem (DELUMEAU, 2009).

Neste sentido, orientava-se que as mulheres eram subordinadas ao marido como ao próprio Senhor, já que o marido era o chefe da mulher, assim como Cristo o chefe da Igreja. (DELUMEAU, 2009). A partir deste pressuposto, às mulheres também era reservada a subordinação na Igreja, pois não lhes era permitido falar e transmitir conhecimento.

Desde Aristóteles e seus discípulos, as mulheres eram consideradas como “machos defeituosos”, ou mesmo “monstruosos” (POTER, 1992), nos quais a genitália, que deveria ser exterior no corpo, por falta de calor e força, teria falhado e permanecido interna. Portanto, mais fria e fraca em sua natureza, as mulheres eram condicionadas para a reprodução e cuidado de filhos, não para a vida pública e o uso da racionalidade: “As mulheres eram criaturas privadas, os homens eram públicos.” (POTER, 1992, p. 316).

Segundo Delumeau (2009), Santo Agostinho acreditava que o ser humano teria uma alma espiritual assexuada e um corpo sexuado; no homem, o corpo refletiria a alma, mas não na mulher; ou seja, o homem representava plenamente a imagem de Deus, já a mulher, apenas por sua alma, pois, seu corpo é constantemente um obstáculo à fé e à razão. Portanto, sendo, “Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa” (DELUMEAU, 2009, p.472). Ainda de acordo com este autor, Tomás de Aquino, neste mesmo sentido, afirma o princípio da existência de um único sexo, o masculino, que reflete virtude e racionalidade; já a mulher, sendo um macho imperfeito, é inferior ao homem, precisa deste para a procriação, sua função natural, e, por isso, deve obedecer-lhe. Inferior, é também imperfeita; macho deficiente, incapaz de discernimento e razão, débil por natureza, não surpreende que tenha cedido à tentação do Demônio. Deste modo, deve permanecer sob constante tutela (DELUMEAU, 2009).

Na modernidade, médicos, teólogos e filósofos, todos homens, revisitavam estas concepções e consideravam que a subordinação das mulheres era devida à sua condição de inferioridade biológica desde a “criação” por Deus. O historiador Roy Porter, analisando os processos de policiamento através dos quais o corpo passou, declara que:

[...] na tradicional cultura camponesa quase pagã o corpo desfrutava de uma elevada posição como instrumento potente, e que suas partes e produtos, sangue, fezes, o pênis e o útero – possuíam poderes mágicos. Embora vulnerável à fome, à doença e à morte, o corpo era também a energia dionisíaca subjacente à devassidão e aos excessos orgíacos. Essa contracultura carnavalesca do corpo ficou, no entanto, cada vez mais sujeita à vigilância sistemática e à repressão efetiva, através dos instrumentos dos julgamentos das bruxas, das cortes eclesiásticas e da confissão intensificada pela Contra-Reforma, além de inculcar uma nova moralidade sexual, subordinada ao casamento e à legitimidade. (POTER, 1992, p. 311)

Um dos elementos que explicitam, de maneira evidente, tanto a representação do feminino quanto o lugar ocupado pela mulher, especialmente no que se refere às normas

prescritas e o discurso teológico, é o casamento. Através deste, a mulher poderia salvar-se, cumprindo os deveres de mãe e obedecendo ao marido.

Até o século IX, o casamento era um evento laico e privado, restrito ao âmbito doméstico, não sofria, assim, qualquer intervenção ou regulamentação por parte da Igreja. Todavia, tinha relevância e legitimidade comunitária, sendo publicamente reconhecido. A partir daí, teve início a gradativa interferência da Igreja tanto na cerimônia quanto na vida conjugal, mas ainda sem uma concepção teológica definitiva, pois a defesa da castidade, em detrimento do matrimônio, permanecia sendo um debate (DUBY, 2011). Ao longo dos séculos XI e XII, a Igreja se esforçou para reordenar e inserir o casamento nas suas ordenações religiosas e, para isso, propôs que o núcleo conjugal passasse a ser o padrão da vida laica. Neste momento, o celibato do clero foi regulamentado e os teólogos puderam tomar sua autoridade sobre a vida conjugal e o casamento, que foi afirmado como o sétimo sacramento. Uma série de regras e ritos foram organizadas para o que agora era uma instituição divina, com espaço cada vez mais amplo nas leis canônicas, de modo a garantir seu controle pela hierarquia eclesiástica (DUBY, 2011). Toda uma liturgia matrimonial foi edificada, tendo como peça básica que o ritual, até então doméstico e profano, passasse a ser realizado por um sacerdote e se transferisse para a porta da igreja ou para o seu interior. “Conduzindo, enfim, ao seu termo, a construção de uma ideologia do casamento cristão.” (DUBY, 2011, p.25), cujos preceitos fundamentais eram a indissolubilidade e a monogamia, o que foi imposto aos fiéis sob pena de excomunhão.

Este contexto, “[...] caracteriza-se por uma progressiva cristianização da instituição matrimonial” (DUBY, 2011, p.14), e a Igreja se esforçou por controlar e disciplinar os costumes laicos do casamento, impondo novos limites, segundo seus parâmetros (DUBY, 2011). Visava, com isso, expandir seu sistema de valores, seus códigos de comportamento e de conduta moral, dentre os quais, o “código matrimonial” possuía notável relevância dentro dos mecanismos de moralização e para a consolidação do poder político da Igreja (DUBY, 2011).

Os sacerdotes se inseriram, pouco a pouco, na cerimônia de casamento para tornar seu ritual sagrado, inclusive as núpcias, que receberam um conjunto de fórmulas, sinais e gestuais que se destinavam a expulsar o demônio do leito conjugal (DUBY, 2011, p.19). Os argumentos eram de que estas leis estavam nos textos bíblicos, nos quais o padrão da relação conjugal estava normalizado, especialmente, no que se referia à sexualidade: a sensualidade, o desejo e os impulsos suscitariam a desordem e eram inspirados pelo Diabo, logo, deveriam ser excluídos, e o sexo autorizado era, exclusivamente, aquele destinado à procriação (DUBY, 2011).

Assim, o sexo era tratado como obrigação, estritamente dentro do casamento sacramentado, mas jamais deveria envolver erotismo, restringindo-se à reprodução, para,

sobretudo, evitar a concupiscência e a luxúria. O preceito religioso era o da “dívida conjugal”, que deveria ser paga a partir do consentimento para o sexo sempre que fosse solicitado por um dos cônjuges (DUBY, 2011). Normas teológicas e jurídicas passaram a prescrever aquilo que seria permitido ou proibido, cada mínimo gesto, cada detalhe, posição ou palavra foi regulamentado. Apesar de ser considerado uma obrigação, um “débito”, até o século XVI o sexo não era autorizado em 273 dias do ano, que incluíam os dias sagrados, o período menstrual, da gravidez, amamentação e de quarentena do parto (DUBY, 2011). Portanto, o ato sexual autorizado era entre homem e mulher casados, quaisquer outros tipos de práticas sexuais eram interditados, consideradas pecado e até heresia.

A sexualidade masculina, que não portava restrição, permanecia no limiar daquilo que a Igreja considerava ilícito, incluindo concubinatos, amores variados e prostituição; contava também com a valorização da virilidade dentro deste sistema de valores. Às mulheres, por seu turno, era reservado todo um conjunto de interditos e normas de conduta e vigilância, destinados a proteger e manter a sua virgindade, e quando casadas, a sua fidelidade. Incluía-se aí a regra de que fossem “entregues” bem cedo ao casamento (DUBY, 2011).

Segundo DUBY (2011), este contexto apresenta dois consensos principais: o primeiro, um postulado anunciado obstinadamente, de que “[...] a mulher é um ser fraco que deve necessariamente ser subjugado porque é naturalmente perversa, que ela está destinada a servir o homem no casamento e que o homem tem o poder legítimo de servir-se dela.” (DUBY, 2011, p.34); ou seja, estavam, de forma geral, sob o poder dos homens. O segundo consenso, consequência do primeiro, era de que o casamento seria a base de todo o ordenamento social, “[...] e que essa ordem se funda sobre uma relação de desigualdade e de reverência [...].” (DUBY, 2011, p.34). A relação conjugal deveria, portanto, ser hierárquica, pois era parte da estrutura que regulava todo o mundo social, “a ordem hierárquica universal” (DUBY, 2011).

Assim, foi sendo construída a divisão de papéis com base na separação que ia formalizando no campo social: ao homem cabia agir no espaço público, no exterior; às mulheres, cabiam o espaço privado, o interior do ambiente doméstico, onde lhes era reservada sua função primordial, a procriação (DUBY, 2011). Toda a norma se resumia na submissão das mulheres, e isso era natural e regulado por leis divinas. A sociedade foi, assim, estruturada sobre o casamento sacralizado, suas normas e a hierarquia entre os gêneros: as mulheres não tinham qualquer direito jurídico e sua vida só “começava” depois do casamento; alcançavam algum lugar social quanto exerciam seu dever, procriar. Logo, “[...] fora da célula doméstica, a mulher se encontra numa posição considerada perigosa” (DUBY, 2011, p.113) e este perigo era exemplificado pelas mulheres sozinhas, fossem solteiras ou viúvas, que “não deviam existir”,

como descreve Duby (2011). Por isso, neste período, eram recolhidas em diversas instituições para a sua “proteção”, como os conventos, mas também os bordéis (DUBY, 2011).

O temor das autoridades frente aos riscos representados pelas mulheres sozinhas, sem laços e que, portanto, se encontravam à margem do ordenamento social, ficaram evidentes no final da Idade Média e início da Modernidade, quando foram observadas uma série de alterações demográficas na Europa ocidental, que demonstraram o crescimento incomum do número de mulheres que viviam sozinhas (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). “Numa sociedade patriarcal, a existência de mulheres não sujeitas ao pai nem ao marido era uma fonte de preocupação, se não de medo [...]” (LEVACK, 1988, p.137). Os casamentos passaram a ocorrer mais tardiamente e aumentou a proporção de pessoas que não se casavam. A Reforma Protestante levou à extinção de muitos conventos nas regiões onde exercia sua influência religiosa e, mesmo naquelas que permaneceram sob a autoridade da Igreja Católica, houve um grande declínio no número de mulheres nestas instituições (LEVACK, 1988). A porcentagem de viúvas e solteiras teve um aumento significativo em relação à Idade Média, “[...], cerca de 20% da população feminina nunca casou, e entre 10% e 20% era representada por viúvas, algo em torno de 40% de mulheres devem ter vivido sem proteção legal e social de maridos” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.143).

Sozinhas, essas mulheres não estavam sob as normas patriarcais da sociedade, mas sem a presença do pai ou do marido, também não possuíam qualquer proteção jurídica e social, nem o mínimo que garantisse sua sobrevivência material ou a reparação de alguma injustiça (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Em uma época na qual a pobreza se tornava grave e se disseminava, atravessada por uma conjuntura de baixos salários e inflação sem precedentes, o impacto era sempre mais sério para os pobres (LEVACK, 1988) e, dentre estes, para as mulheres que viviam sozinhas. As pessoas mais pobres, sobretudo, as mulheres, eram socialmente muito vulneráveis e, estes fatores, possivelmente, contribuíram para que elas se tornassem alvo das acusações por crime de bruxaria (LEVACK, 1988). Pois, as mulheres que foram acusadas “[...] viviam muitas vezes no limite da subsistência, e muitas tinham realmente de recorrer à mendicância para sobreviver.” (LEVACK, 1988, p.140).

Levando em conta estas circunstâncias, a Igreja empreendeu grandes esforços na missão de evangelizar e moralizar a população de acordo com suas regras. Este foi um período marcado pelo impacto do aumento significativo dos sermões, das pregações e da confissão, que se tornaram os principais instrumentos de difusão doutrinária. Nos seus discursos, constantemente, se propagava uma misoginia de base teológica (DELUMEAU, 2009), nas quais a mulher era representada como sendo predestinada ao mal. Portanto, nenhuma precaução seria suficiente

contra ela, e todos deveriam se precaver de suas influências, o que provocava a intensificação da hostilidade em relação à mulher. Se, na Idade Média, este discurso estava restrito ao mundo monástico e a discussões teológicas, a partir daí, tornou-se parte da aventura missionária de evangelizar a população, era uma advertência constante nas pregações em toda a Igreja (LEVACK, 1988; CLARK, 2006). Este movimento aprofundou a marginalização da mulher na cultura cristã ocidental, especialmente, através de uma exaltação da virgindade e da castidade, tornando a sexualidade, mais precisamente, a sexualidade feminina, o pecado por excelência (DELUMEAU, 2009). Considerada o mal supremo, portadora de um prazer funesto, venenosa e enganadora como uma víbora, a mulher foi acusada pelos homens de ter introduzido na terra o pecado, as desgraças da fome e da peste, a morte. Herdeira da Pandora grega ou da Eva judaico-cristã, a mulher cometeu a falta original, condenando toda a humanidade; pressupostos que tiveram ampla circulação social (CLARK, 2006). O homem, em busca do responsável pelo seu sofrimento, encontrou a mulher (DELUMEAU, 2009).

A partir disso, a identificação da mulher como mais propensa a ceder às tentações de Satã, foi o próximo passo. A suposição era de que as mulheres seriam, por sua natureza, intrinsecamente pecadoras e levianas, eram mais fracas física e moralmente, tinham a inteligência e o raciocínio limitados e, por isso, potencial para a “queda”; eram impressionáveis, possuíam paixões e afetos descontrolados, o que as deixava ressentidas com a autoridade e alheias à disciplina, representando sempre uma ameaça à ordem; possuíam uma sexualidade sem limites, eram luxuriosas e ambiciosas, delas só se poderia esperar o mal. Por tudo isso, as mulheres seriam as vítimas privilegiadas de Satã, e com ele se deleitavam; por serem mais supersticiosas e propensas a enganações e mentiras, mais facilmente abjuravam da fé. Entretanto, a figura de Satã também sofreu transformações, neste processo.

1.3.2 A reconfiguração do Diabo

Segundo Clark (2006), grande parcela da literatura produzida no período inicial da modernidade sobre a bruxaria tinha o objetivo de satanizar as práticas de magia tradicionais, buscadas pelas pessoas para atender suas necessidades cotidianas, eram “[...] uma tentativa de ampliar o termo ‘bruxa’ para incluir aquelas que eram consideradas obstáculos no caminho da completa hegemonia pastoral do clero.” (CLARK, 2006, p.579). Dirigia-se, assim, à magia popular, às práticas de cura, adivinhação e encantamento às quais a população buscava sem estabelecer qualquer vinculação com heresia e com o Diabo, mas que, no entanto, passaram a ser consideradas inaceitáveis em uma sociedade cristã. Este processo possuiu um elo de

conexão imprescindível: o Diabo e sua representação como grande ameaça à cristandade. Promoveu-se, assim, uma significativa alteração no modo de compreensão da sua figura e do seu papel junto à humanidade.

Durante a Idade Média, a existência do Diabo e seu séquito de demônios, apesar de evidente na cultura cristã desde os textos bíblicos, não era um tema central nos debates eclesiásticos (LEVACK, 1988). O Diabo cristão ainda não representava o “grande inimigo”, sendo, inclusive, muito familiar na cultura popular. “A hora do grande medo do diabo ainda não chegou”, segundo Delumeau (2009, p. 355).

E não é raro constatar que a cor negra (característica de Satã) não lhes é atribuída [aos demônios]. Por vezes, com efeito, são verdes, azuis ou amarelos: o que parece ligá-los a divindades muito antigas da floresta [...]. Somos então reconduzidos a um universo politeísta em que o diabo é uma divindade entre outras, suscetível de ser adulada e que pode ser benfazeja. Fazem-lhe oferendas, mesmo tendo que se desculpar desse gesto em seguida diante da Igreja Oficial. [...] o diabo popular pode ser também um personagem familiar, humano, muito menos temível do que assegura a Igreja e isso é tão verdade que se chega bem facilmente a enganá-lo. Assim ele aparece em inúmeros contos campestres. (DELUMEAU, 2009, p. 369)

Herdeiro dos deuses cornudos das florestas e dos animais, como o deus greco-romano Pã e o deus celta Cernunnos, as representações visuais de Satã na arte medieval não tinham um padrão (LEVACK, 1988). Foi, apenas, ao longo desse processo que ele adquiriu muitas das características pertencentes aos deuses pagãos, de acordo com uma das estratégias comuns da Igreja no período da sua institucionalização e da conversão da população europeia, que era demonizar os deuses desses povos, convencendo-os que as deidades que cultuavam eram, na realidade, demônios, ou o próprio Diabo. Começaram, então, a aparecer imagens do Diabo com a forma de animais, patas fendidas, cornos, pelos, barbicha de bode e nudez (LEVACK, 1988).

Satã, também chamado de Lúcifer, que é junção das palavras latinas *lux*- luz e *fero*-carregar, significa “o portador da luz”, era, inicialmente, um anjo que, rebelde, desafiou Deus e foi expulso do céu. Caído, se consolida como o princípio do mal e adversário de Deus, sendo, portanto, detentor de grande poder. Sendo anjo, não tinha sexo, podendo adotar tanto a forma masculina quanto a feminina; ainda assim, sua representação era, quase constantemente, masculina (LEVACK, 1988).

A teologia aprofundou sua preocupação com o Diabo a partir de meados do século XII, em função do avanço das seitas heréticas, quando passou a enfatizar a relação do Diabo com os hereges cátaros. Atribuiu-lhe o poder de grande chefe que comandava um exército de demônios visando destruir a Igreja, conduzindo as pessoas ao pecado e à apostasia. Satã foi se tornando, gradativamente, o grande oponente de Deus na disputa pela humanidade (RUSSELL;

ALEXANDER, 2019). Foi no fim do período medieval e início da modernidade, com os medos produzidos pelas circunstâncias de crises políticas, religiosas e econômicas já mencionadas, que o Diabo se transformou no grande inimigo, ganhando um “destaque inacreditável” (DELUMEAU, 2009). O monoteísmo cristão consolidou-se sobre a imagem de onipotência e positividade de Deus, mas a teologia precisava explicar os males que se abatiam sobre a humanidade, especialmente, neste período. Assim, em um universo que buscava um culpado, um “bode expiatório” (CARDINI, 1996), que pudesse ser a explicação do mal, o Diabo seria eleito, era o inimigo que justificava a certeza da existência de Deus: “Deus e o Diabo eram onipresentes e se justificavam mutuamente” (SOUZA, 1987, p.8). A partir desse momento, construiu-se toda uma produção discursiva que atrelou, definitivamente, a magia pagã camponesa, a religiosidade e os saberes populares às práticas demoníacas, sob os auspícios do Príncipe das Trevas. A figura do Diabo ganhou relevos cada vez mais definidos e sua influência no mundo, através das bruxas, cada vez mais concreta.

A teologia, através de sermões, pregações e catecismos; e a elite, através dos Tratados de Demonologia, empreenderam a missão de instruir os “ignorantes” acerca da verdadeira identidade do Mal. “Desmascarar Satã foi um dos grandes empreendimentos da cultura erudita europeia no começo da Idade Moderna.” (DELUMEAU, 2009, p. 370). Portanto, foi no começo da Idade Moderna, e não na Idade Média, que o inferno, o Diabo e suas sequazes passaram a dominar a imaginação das pessoas na Europa. A Igreja e o Estado encontravam-se diante de uma urgente e necessária tarefa, identificar um inimigo, e Satã foi o escolhido.

É ele que faz os turcos avançarem; é ele que inspira os cultos pagãos da América; é ele que habita o coração dos judeus; é ele que perverte os heréticos; é ele que, graças às tentações femininas e a uma sexualidade há muito tempo considerada culpada, procura desviar de seus deveres os defensores da ordem; é ele que, por meio de feiticeiros e sobretudo por intermédio de feiticeiras, perturba a vida cotidiana enfeitando homens, animais e colheitas. (DELUMEAU, 2009, p. 586)

Assim, o Diabo, “príncipe do mundo”, grande inimigo da cristandade, responsável por todo o mal que se abatia sobre a população, e seu séquito de servas – as bruxas –, tinham como principal objetivo destruir a Igreja e os princípios cristãos, conquistando, assim, seu governo sobre a Terra. E para compreender a relação que se estabeleceu, neste contexto, entre o feminino, o Diabo e a bruxaria, é importante levar em consideração o quadro amplo de crenças sobre as mulheres e o feminino na aurora da modernidade, como visto anteriormente. Satã havia dominado o mundo, essa era a realidade e o temor generalizado (DELUMEAU, 2009) e, dentre os grupos sociais diretamente associados a ele, tidos como seus agentes, encontrava-se, especialmente, a mulher. O medo das mulheres e a consequente hostilidade, não foram uma

invenção do cristianismo, mas, no entanto, foram por ele assimilados, legitimados e difundidos, o que delegou a elas, decisivamente, a culpa por todo o mal desde a “expulsão do paraíso”.

1.3.3 O Pacto e o Sabá: as mulheres servas do Diabo

Na luta entre o Bem e o Mal que então se travava, no contexto de crises pelas quais a Igreja passava, Satã teria elaborado um plano para sua destruição e usaria, para atingir seus fins de dominação, daquela parte mais imperfeita e pecadora da humanidade, a parte feminina.

A associação da bruxaria com as mulheres foi construída, portanto, baseada em conceitos e pressuposições nada originais e extremamente difundidos socialmente, incorporando longas tradições teológicas e a hostilidade cristã tradicional “[...] na verdade, foi construída sobre o que havia se tornado o mais banal dos clichês.” (CLARK, 2006, p. 165): as mulheres como seres imperfeitos, deformados e deficientes de todas as formas.

No léxico catequizante das eras que antecedem ao contemporâneo, a bruxa era o expurgo de todos os males atribuídos ao feminino, começando com o pecado original e a desobediência da ‘primeira mulher’, pintada como colaboradora de Satã. Protagonista de inúmeras condenações, a bruxa serviu como função pedagógica de cunho moralizador durante os séculos em que a Igreja focou a doutrina cristã no combate ao mal, inimigo personificado como o demônio, o adversário de Deus, Satanás. (ZORDAN, 2005, p. 333)

A bruxa, enfim, ganharia sua configuração como serva de Satã e a “[...] demonização de práticas mágicas milenares representa, assim, um corte importante e diferenciador” (SOUZA, 1987, p. 12). A Europa cristã estava, portanto, convencida não só da existência e do poder do Diabo como também da realidade da bruxaria. No século XIV, em 1326, a bula *Super illius specula*, do papa João XXII (1249-1334; papado 1316-1334), estabeleceu definitivamente a relação entre bruxaria e heresia, tornando-a objeto dos inquisidores e estabelecendo os procedimentos que seriam adotados para seu combate (SOUZA, 1987; PEREIRA, 2011).

A separação empreendida entre as antigas crenças populares, consideradas superstições, e com as quais a Idade Média lidou sem grandes problemas, e a bruxaria que se estabelece na Modernidade, incluída no campo da heresia, constituiu uma relevante distinção. Foi, apenas, a partir deste ponto que os inquisidores e juristas canônicos puderam definir os motivos da perseguição e contornar um grande obstáculo teológico, o *Canon Episcopi*, mencionado anteriormente. Coube, portanto, aos teólogos e demonólogos aperfeiçoar a associação, consolidando a imagem da bruxa diabólica, justificando a heresia e, portanto, legitimando a perseguição (MACHADO, 2015). “Foi uma revolução teológica e jurídica que inaugurou a ‘caça às bruxas’.” (CARDINI, 1996, p. 14). Essa nova doutrina definiu que toda heresia era

influenciada pelo Diabo; o Diabo era o grande inimigo; a bruxaria era a maior das heresias, portanto, as bruxas estavam intimamente vinculadas ao Diabo, através do pacto.

O pacto era, em última instância, apostasia, porque, para realizá-lo, era necessário abjurar da fé em Deus e renegar a Igreja e, por isso, a pena deveria ser a morte, tendo ou não a bruxa sido acusada de ter prejudicado alguém. Assim, a partir daí, negar a realidade da bruxaria, tornou-se, oficialmente, herético. A ideia de pacto foi decisiva, pois serviu de acabamento para a demonização da bruxa. Este conceito pressupunha que uma pessoa até poderia ser possuída pelo Diabo contra sua vontade, mas o pacto seria sempre executado voluntariamente. “A bruxa, portanto, serve ao Diabo por sua livre e espontânea iniciativa.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.73). O pacto foi, portanto, o alicerce para a transformação da bruxa em herege. Adorar o Diabo e render-lhe culto implicava em renunciar à justiça de Deus e à Sua providência, renunciar a Jesus como Salvador e Senhor, acreditando que poderia ser salvo pelo Diabo, e isto era a mais grave de todas as heresias (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Poderia ser: explícito, no qual a pessoa invocava ou empreendia adoração ao Diabo e fazia acordo com ele; ou tácito, implícito, no qual esse acordo presencial não era necessário. Mas todos eram apostasia da fé. Qualquer prática de bruxaria era, fundamentalmente, submissão ao Diabo, mesmo que a pessoa não o tivesse invocado pessoalmente, mesmo que não pretendesse fazer o pacto: estava estabelecido o pacto “implícito”, que se tornou um dos elementos mais importantes dessa elaboração doutrinária (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

A figura da bruxa foi alterada definitivamente: bruxaria e diabolismo passaram, então, a estar profundamente associados, pois, era somente através do pacto que a bruxa obtinha seus poderes. Por conseguinte, muitas das acusações por bruxaria não eram relativas à prática de qualquer malefício, o crime era o pacto com o Diabo, ainda que implícito (LEVACK, 1988).

Além do pacto, elemento fundamental do elo entre o Diabo e a bruxa, um outro conceito contribuiu para a construção da crença na heresia das bruxas: a ideia de que as bruxas se encontravam em grupos, que faziam parte de uma grande seita herética demoníaca que se reunia em cerimônias noturnas secretas, chamadas de sabás¹⁹, com o próprio Diabo “em pessoa”.

Ou seja, as bruxas do medievo, que tinham poderes de curar, mas também de provocar males, faziam isso sozinhas, as antigas práticas mágicas populares eram executadas de forma isolada. Contudo, agora, as bruxas não eram apenas acusadas de praticar malefício, mas sim, de fazer pacto com o Diabo e de participar de uma seita demoníaca.

19 Na literatura encontra-se o termo grafado de formas distintas: sabbat(s), sabbath(s), sabbat(s), sabatt(s) e sabá(s). Utiliza-se aqui “sabá(s)”, excetuando-se as grafias originais das citações.

A relação que se estabelece neste ponto recebeu, em certa medida, a influência histórica da preponderância das mulheres nas seitas heréticas do final da Idade Média, nas quais tiveram ampla participação. “[...] os historiadores observaram que as mulheres eram mais influentes na heresia [nas seitas heréticas] do que em outros domínios da sociedade medieval” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.142). A perspectiva da importância feminina nas heresias medievais teria contribuído para transferi-la à bruxaria e, estabelecida a vinculação entre bruxaria e heresia, logo, a ênfase recairia sobre as mulheres (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Deste modo, o discurso que se construiu era de que, se as seitas heréticas eram praticadas em cerimônias coletivas, nas quais as mulheres tinham grande relevância, a bruxaria como heresia feminina, eminentemente, também deveria ter cerimônias coletivas.

O estereótipo que foi construído para representar a bruxaria como grande ameaça à cristandade considerava aspectos da filosofia escolástica e da teologia que se difundiram na Europa a partir do século XII e que, apesar de trazerem poucas características novas para a formulação do conceito de bruxaria, apuraram os detalhes e estabeleceram os motivos, fornecendo a estrutura coerente sobre a qual se apoiariam os inquisidores (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Além disso, com muita dedicação, boa dose de criatividade e crueldade, foram reunidos elementos dispersos histórica e socialmente, das antigas religiosidades pagãs, da cultura popular e das crenças e costumes das comunidades tradicionais camponesas.

Elencando os aspectos mais gerais e comuns, o mito da bruxaria moderna descrevia que, em algumas noites, as mulheres se untavam com um unguento fornecido pelo diabo, feito com “gordura” de bebês natimortos sem batismo, e saíam voando, pelas fendas e buracos das fechaduras, pelas chaminés, iam montadas em vassouras, fusos ou animais, comumente bodes ou gatos pretos, ou mesmo se metamorfoseavam nestes animais. Faziam longas viagens em curto espaço de tempo, para participarem de cerimônias diabólicas noturnas, os sabás. A crença dos inquisidores era de que,

Havia em todos os países centenas destes sabats, mais numerosos e frequentados do que as corridas ou as feiras. Só na Lorena havia nada menos do que 800 locais de reunião de bruxas. Alguns países tinham centros nacionais, outros centros internacionais. [...] o grande centro de Hendaye no sudoeste da França, onde chegavam a juntar-se nada menos de 12.000 bruxas [...]. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 75-76)

Ao chegarem ao sabá, costumavam encontrar amigas e vizinhas, e sua identificação era uma exigência dos inquisidores durante os interrogatórios. Nestas reuniões estavam presentes dezenas, ou mesmo centenas, de demônios e, acima de todos, como mestre e senhor, comandando o ritual, o próprio Diabo. Este era caracterizado como um homem grande e preto,

peludo e gelado, ou, como um animal, frequentemente, um bode, a quem estas mulheres estavam ligadas pelo pacto. Nestes rituais, tocava-se música e as bruxas dançavam nuas com os demônios, enquanto era servido um grande banquete, com as iguarias representativas da culinária regional. Em honra do Diabo, prestavam-lhe homenagem beijando as suas nádegas ou por debaixo da cauda, caso fosse um bode, o que configurava a execução do pacto, se fosse a primeira vez que a bruxa estivesse no sabá.

A cerimônia incluía a celebração de uma missa “negra”, que invertia os protocolos da missa católica, onde todos permaneciam de costas, e normalmente nus; a hóstia utilizada também era na cor preta, e em formatos como triângulos, por exemplo, o sinal da cruz era executado com a mão esquerda, ou seja, tudo era feito ao contrário do costume. Profanavam a eucaristia e o crucifixo e repudiavam, formalmente, Deus e a Igreja, “[...] pois no sabá, o diabo faz tudo ficar de cabeça para baixo”. (CLARK, 2006, p.41),

Seguindo-se a esse ritual, ocorriam as orgias sexuais, nas quais as bruxas faziam sexo com os demônios. Os eruditos e teólogos discutiam, longamente, se estas relações sexuais podiam ou não fecundar as mulheres-bruxas. (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Sobre estas relações, como a bruxaria seria uma prática eminentemente feminina, firmou-se a crença no domínio de mulheres no sabá, que se submetiam sexualmente ao seu mestre Satã (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). A imagem criada era a da bruxa que se entregava de corpo e alma ao Diabo (SOUZA, 1987). Todavia, comumente as relações sexuais com os demônios ou com o próprio Diabo eram descritas como dolorosas, causavam frio e mal estar, não prazer, o que despertava a surpresa dos inquisidores (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Os escolásticos agregaram um outro elemento a este intercurso sexual, estabelecendo a ideia de que as relações sexuais com os demônios poderiam acontecer em espírito, com entidades demoníacas desencarnadas, que causavam pesadelos e tormento noturno nas pessoas: o íncubo, um espírito masculino, teria relações sexuais com as mulheres; e o súcubo, um espírito feminino, teria relações com os homens (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Feito o pacto, durante o sabá, o Diabo conferia poder às bruxas, a quem cabia, como suas devotas, cumprir a missão de espalhar todo o mal sobre a Terra, ofender à Deus e à Igreja. Dentre os malefícios que poderiam causar estavam, por exemplo: conjurar tempestades e provocar chuvas de granizo; invocar raios; destruir colheitas e provocar pragas; envenenar a água; provocar doenças, impotência e esterilidade em humanos e animais; matar bebês, crianças, homens ou animais; provocar grande amor ou grande ódio; revelar o futuro; entre outras adivinhações, como a localização de objetos perdidos ou pessoas desaparecidas.

Estas ideias, divulgadas através dos sermões e das pregações, eram instruídas por inúmeros manuais, e deviam incitar, por um lado, os cristãos a denunciarem vizinhos e familiares, e, por outro, os inquisidores e magistrados seculares, para a perseguição, que, notavelmente, quanto mais se intensificava, mais numerosas se tornavam as bruxas, num circuito que se retroalimentava (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Eram, assim, as bruxas humanas, a quinta coluna de Satã na terra, os seus agentes na frente da luta pelo controle do mundo espiritual. [...] os homens acreditavam na realidade dessa luta. Os leigos podiam não aceitar todos os pormenores esotéricos descritos pelos peritos, mas aceitavam a verdade geral da teoria [...]. Assim, eram os especialistas que dominavam este campo. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 77)

1.3.4 A construção do arquétipo da bruxa

Nestas circunstâncias, em que heresia e bruxaria foram conjugados e que o temor de subversão à ordem se intensificava, o papa Inocêncio VIII (1432-1492; papado 1484-1492), publicou, em dezembro de 1484, a bula *Summis desiderantis affectibus* chamada de “o grito de guerra do inferno” (DELUMEAU, 2009, p. 531), através da qual lançava-se contra às bruxas (SOUZA, 1987) transformando-as em hereges responsáveis por todas as mazelas sobre a Terra:

[...] entregaram-se a demônios, 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 monstruosidades e ofensas hórridas, têm assassinado crianças ainda no útero da mãe, além de novilhos, e têm arruinado os produtos da terra, as uvas das vinhas, os frutos das árvores, e mais ainda: têm destruído homens, mulheres, bestas de carga, rebanhos, animais de outras espécies, parreirais, pomares, prados, pastos, trigo e muitos outros cereais; [...] afligem e atormentam homens e mulheres, animais de carga, rebanhos inteiros e muitos outros animais com dores terríveis e lastimáveis e com doenças atrozes, quer internas, quer externas; e impedem os homens de realizarem o ato sexual e as mulheres de conceberem; [...] porém, acima de tudo isso, renunciam de forma blasfema à Fé que lhes pertence pelo Sacramento do Batismo, e por instigação do Inimigo da Humanidade não se escusam de cometer e de perpetrar as mais sórdidas abominações e os excessos mais asquerosos para o mortal perigo de suas próprias almas, pelo que ultrajam a Majestade Divina e são causa de escândalo e de perigo para muitos. (Papa Inocêncio VIII apud KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 43-44)

Esta bula possui importância histórica, pois foi através dela que a Igreja reconheceu, oficialmente, a existência das bruxas e a realidade da bruxaria, que já era considerada heresia, desde 1326, pela bula *Super illius specula*. Mas, fundamentalmente, porque autorizou as perseguições sistemáticas às bruxas, que se seguiram em quase toda a Europa e nas Colônias das Américas, África e Ásia (LEVACK, 1988; SOUZA, 1987; DELUMEAU, 2009). Além disso, forneceu legitimação para a atuação dos freis dominicanos Heinrich Kramer (1430 -1505) e James Sprenger (1438-1494), designados inquisidores com amplos poderes em regiões da

Alemanha. Kramer e Sprenger, dois anos depois da publicação desta bula, publicaram o lamentavelmente “[...] mais célebre tratado de demonologia” (MANDROU, 1968, p. 102), o “*Malleus Maleficarum*” [O Martelo das Feiticeiras], impresso em Estrasburgo, em 1486. Foi aprovado e assinado pelos “Doutores da Honorabilíssima Universidade de Colônia”, em 1487, sendo, portanto, certificado pela Faculdade de Teologia dessa Universidade. Tendo sido a primeira obra moderna a tratar da bruxaria, nela ficam definidas as minúcias da constatação da bruxaria como heresia, por sua relação com o pacto diabólico, e a prioridade da mulher em tal “crime tão hediondo” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 121).

Possivelmente, o maior documento clerical de hostilidade contra a mulher (MACHADO, 2015), pode ser considerado o marco da sua demonização e das práticas de religiosidade popular, percebidas, então, como heresia e, portanto, passíveis de perseguição e condenação. Nenhum tratado havia sido tão enfático a respeito da profunda relação entre a mulher e o Demônio (DELUMEAU, 2009; SOUZA, 1987). Além disso, “Em O Martelo das Feiticeiras, [...] o diabo é mais frequentemente nomeado que Deus” (DELUMEAU, 2009, p. 371). Ademais, a própria dúvida sobre a existência das bruxas passa a ser considerada heresia. Relata os meios de reconhecer uma bruxa, os métodos de tortura a serem empregados, os procedimentos inquisitoriais, o julgamento e as sentenças. Traduzido para vários idiomas, foi reimpresso quatorze vezes apenas até 1520, e teve muitas outras impressões depois disso, levando ao surgimento de todo um conjunto de ideias que se expressaram através de inúmeros Manuais de Demonologia que justificavam a caça às bruxas.

O Martelo das Feiticeiras – *Malleus Maleficarum* é uma das páginas mais terríveis do Cristianismo. É difícil imaginar que, durante três séculos, ele foi a Bíblia do inquisidor. [...] foi escrito no esplendor do Renascimento e se transformou no apogeu ideológico e pragmático da Inquisição contra a bruxaria, atingindo intensamente as mulheres. [...] ele é um manual de ódio, de tortura e de morte, no qual o maior crime é o cometido pelo próprio legislador ao redigir a lei. (BYINGTON, 2015, p. 20)

Os teólogos dominicanos, autores do *Malleus*, justificavam a preferência da ação do Diabo sobre as mulheres em função de sua fraqueza mental e física e assim, por conseguinte, sua preponderância nos casos de bruxaria. “É um fato que maior número de praticantes de bruxaria é encontrado no sexo feminino. Fútil é contradizê-lo: afirmamo-lo com respaldo na experiência real, no testemunho verbal de pessoas merecedoras de crédito” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 112). E destacam: “Portanto, a mulher perversa é, por natureza, mais propensa a heresia na sua fé e, conseqüentemente, mais propensa a abjurá-la – fenômeno que conforma a raiz da bruxaria” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 117). Encontravam em trechos da Bíblia as suas justificativas:

Da perversidade das mulheres fala-se no Eclesiástico, 25: ‘Não há veneno pior que o das serpentes; não há cólera que vença a da mulher. É melhor viver com um leão e um dragão que morar com uma mulher maldosa.’ E entre o muito que, nessa passagem escriturística, se diz da malícia da mulher, há uma conclusão: ‘É melhor não se casar’ (Mateus, 19): ‘Que há de ser a mulher senão uma adversária da amizade, um castigo inevitável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade [...]’, mas a lascívia unívoca das mulheres as conduz a todos os pecados; pois que a raiz de todos os vícios [...]. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 114-115).

Sobretudo, se utilizavam da imagem “[...] da primeira mulher sedutora, Eva, e de suas imitadoras” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.116) para fundamentar a relação entre a bruxa e a mulher, através de referências à sua conduta desobediente, luxuriosa, lasciva e insaciável (KRAMER; SPRENGER, 2015). Vinculadas ao pecado original e à perdição humana, em cada mulher Eva era reeditada, por sua natureza abominável.

E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepciona e mente. [...] E tal é o que indica a etimologia da palavra que lhe designa o sexo, pois *Femina* vem de *Fe* e *Minus*, por ser a mulher sempre mais fraca em manter e em preservar a sua fé. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 116)

A mulher, portanto, precisava ter sua moral, seu corpo e seu comportamento rigorosamente vigiados, pela Igreja e pelo Estado. Por carregar o gérmen de todos os pecados, advinha a necessidade do sofrimento, especialmente aquele inscrito no corpo, como expiação do pecado original e visando normalizar sua sexualidade, pois, “[...] a razão natural está em que a mulher é mais carnal do que o homem, o que se evidencia pelas suas abominações carnis” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.116). A heresia da bruxaria, descrita por Kramer e Sprenger (2015) como o mais grave de todos os crimes contra Deus, se referia quase sempre à sexualidade, evidenciando que as bruxas eram mulheres que tinham poderes sexuais sobre os homens e exerciam livremente seu desejo.

Em conclusão. Toda bruxaria tem origem na cobiça carnal, insaciável nas mulheres. Ver Provérbios 30: ‘Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta!’ A quarta é a boca do útero. Pelo que, para saciarem a sua lascívia, copulam até mesmo com demônios. Poderíamos ainda aditar outras razões, mas já nos parece suficientemente claro que não admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.121).

O corpo feminino foi, reiteradas vezes, considerado morada privilegiada do mal. As bruxas foram queimadas vivas, torturadas e aprisionadas, eram depositárias de punições que visavam o seu sofrimento físico, pois vigorava a ideia de que a condição feminina era, em si, maléfica: “Não sabes tu que és Eva, tu também? A sentença de Deus tem ainda vigor sobre este sexo, é preciso portanto que a sua culpa subsista também. Mulher, tu és a porta do diabo. Foste

tu que tocaste a árvore de satã e que, em primeiro lugar, violaste a lei divina” (Tertuliano, 160-225 apud DELUMEAU, 2009, p.316).

Neste processo, era fundamental associar as práticas de magia popular, extremamente comuns nas camadas mais pobres da sociedade, ao poder do Diabo, o que dependia do convencimento da população de que suas práticas eram heréticas e, portanto, mesmo que não soubessem, estariam recorrendo ao Diabo, ainda que de forma tácita. As mulheres, seus saberes, seu corpo e sua sexualidade tornaram-se as justificativas para transformá-las em bruxas, hereges em última instância, pois teriam pactuado com o Diabo, e este era o pressuposto fundamental, independentemente se faziam bem ou mal.

1.3.4.1 Bruxas: Mulheres-Rebeldes

A Igreja Católica havia lançado a perseguição às mulheres-bruxas, servas do Diabo, mas, depois da Reforma, os protestantes logo a intensificaram (TREVOR-ROPER, 1972), “com crueldade e em quantidade equivalente à dos católicos” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.104). Ambos desejavam erradicar os vestígios de paganismo e magia popular, mas, sobretudo, a terrível seita demoníaca das bruxas em conluio com o Diabo. Assim, empreenderam uma violenta campanha, que levou a um aumento dos julgamentos por bruxaria em toda a Europa – e também nas colônias – contando com apoio dos Estados Nacionais (LEVACK, 1988).

Na segunda metade do século XVI, a exacerbação da caça às bruxas coincidiu com o período de crescimento do protestantismo; alguns surtos regionais de perseguição estão relacionados aos conflitos religiosos entre católicos e protestantes (TREVOR-ROPER, 1972). Destaca-se, contudo, que, apesar de este período de Reformas e intensas guerras religiosas ter intensificado a caça às bruxas, não é possível estabelecer uma relação causal entre esses movimentos, como se Reforma e Contra-Reforma tivessem desencadeado as perseguições, pois os julgamentos haviam começado mais de 100 anos antes de Lutero promover sua ruptura com a Igreja romana e haviam sido oficializados no final do século XV, depois da promulgação da bula *Summis desiderantis affectibus* pelo papa Inocêncio, em 1484. Além disso, segundo Levack (1988), nos primeiros anos da Reforma, entre 1520 e 1550, não houve alterações significativas no número de julgamentos. Da mesma forma, no extremo temporal desse processo, em pleno século XVIII, “[...] quando milhares de bruxas ainda estavam sendo julgadas na Polônia, não nos poderíamos referir à Reforma ou à Contra-Reforma como realidade contemporânea.” (LEVACK, 1988, p.98).

Tanto católicos quanto protestantes encontravam na Bíblia a passagem que sustentava os julgamentos como, por exemplo, em Êxodo 22,18, “não deves deixar que uma bruxa viva”, considerada a ordem expressa da lei de Deus (LEVACK, 1988, p.98). “O clero protestante [...] pregaria entusiasticamente acerca deste texto [...]; e não deixaram de chamar a atenção para o fato de que a lei de Deus, ao contrário da lei do Imperador, não abria exceções a favor da ‘boa bruxa’.”, o que indica a pressão que se exercia sobre os regentes também nas regiões onde o protestantismo havia se tornado oficial (TREVOR-ROPER, 1972, p.107), pois partilhavam da maior parte das crenças sobre bruxas e demonstravam o mesmo afincamento em erradicar a bruxaria que os católicos (LEVACK, 1988).

Martinho Lutero, “[...] tão crédulo a este respeito como qualquer dominicano e, à medida que envelhecia, tornava-se ainda mais crédulo: acreditava em tudo” (TREVOR-ROPER, 1972, p. 106), pregava que se deveria queimar todas as bruxas como hereges, ainda que não existissem provas de que tivessem cometido qualquer malefício, mas simplesmente porque, provavelmente, haviam feito pacto com o Diabo (TREVOR-ROPER, 1972). “As bruxas, disse ele, constituíam importante batalhão na vasta legião de inimigos que o Diabo estava reunindo contra a verdadeira Igreja (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.104).

Calvino, assim como Lutero, declarava que a Bíblia ensinava que haviam bruxas e que elas deveriam ser mortas, pois Deus ordenou que todas fossem executadas, esta seria a lei de Deus, uma lei universal (TREVOR-ROPER, 1972). Ao enfatizar a onipotência de Deus em sua doutrina, não dedicou tanta importância à bruxaria como luteranos e católicos, mas acreditava na sua realidade e no perigo que representava para os cristãos. “As perseguições em territórios calvinistas foram (exceto em Genebra) comparáveis àquelas praticadas em outras regiões.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.105).

A Igreja Católica, por sua vez, passou a contar com uma verdadeira legião dos chamados “soldados de cristo”, os jesuítas, que substituíram os dominicanos como principais caçadores de heresias, e assim, se dispuseram a participar, integralmente, da perseguição à bruxaria (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Sendo assim, católicos e protestantes, veementemente contrários às práticas de magia popular, visando controlar os costumes e as crenças tradicionais, promoveram uma “[...] satanização da cultura popular” (CLARK, 2006, p.604), pois eram suspeitas de heresia, de idolatria, além de apostasia, porque realizadas com a ajuda do diabo (LEVACK, 1988). Este processo de perseguição às bruxas foi favorecido, de diferentes formas, pela construção dos Estados monárquicos modernos (LEVACK, 1988). A centralização do poder político e a consequente organização do poder judicial, institucionalizado e regulamentado com a adoção

do sistema de inquérito como procedimento jurídico, além da desorganização dos modelos comunitários tradicionais de existência, serviram como precondições fundamentais à caça às bruxas. Não foi, portanto, coincidência, que tenham ocorrido concomitantemente. “À medida que a lei endurecia, encorajava as buscas ativas por bruxas” (TREVOR-ROPER, 1972, p. 88).

Da mesma forma como legislava contra as massas marginalizadas que se reproduziam no bojo da crise do feudalismo, a Europa elaborava leis contra as bruxas: repressão à feitiçaria e repressão à vadiagem, à mendicância, ao pauperismo surgem, assim, como fenômenos correlatos. (SOUZA, 2009, p. 374)

Assim, de um lado a Igreja, em busca da manutenção e propagação da sua ortodoxia, passou a empreender cada vez mais esforços na afirmação da sua doutrina, especialmente, depois da Reforma Protestante; do outro lado, os nascentes Estados, para os quais a uniformidade da fé representava um importante alicerce em direção à unidade política (DELUMEAU, 2009; SOUZA, 1987), se associaram sob a bandeira da heresia, a partir dos séculos XV e XVI. A bruxaria se tornou, portanto, um crime, tanto para as leis do Estado quanto para as leis da Igreja, um crime de lesa majestade divina, que feria tanto a religião, quanto o soberano, representante de Deus, de acordo com a doutrina do direito divino que sustentou as monarquias absolutistas, principalmente, a partir da elaboração teórica do teólogo francês Jacques Bossuet (1627-1704), no século XVII. No entanto, esta tese já era defendida por muitos intelectuais, juristas e teólogos, desde o século XVI, inclusive por Jean Bodin (1530-1596), importante teórico da política e jurista francês, além de demonólogo, autor de um tratado sobre bruxaria e demonologia, sobre quem se falará no Capítulo 2.

A Santa Inquisição foi um exemplo da complexidade e profundidade das relações e dos interesses que vincularam Estado e Igreja neste período, pois a gravidade do crime de bruxaria e, conseqüentemente, a necessidade de puni-lo, somente foi possível em uma cultura profundamente comprometida com valores religiosos e princípios teocráticos, nas quais a autoridade política era essencialmente sagrada, detinha uma dimensão mística profunda na sua própria constituição e para sua manutenção. Como conseqüência, inversamente, a bruxaria também adquiriu uma dimensão política (CLARK, 2006).

Segundo Clark (2006), uma das características das crenças em bruxaria que foi sucessivamente mencionada entre os teóricos e intelectuais, demonólogos e teólogos do período, é a “inversão”, conforme mencionada acima, quando se trata da missa negra e dos rituais que envolviam o sabá. Tal inversão remete à ideia de que a bruxaria e, portanto, as bruxas, seriam uma inversão do mundo, uma “imitação burlesca”, simbolizando, assim, a desordem, a subversão e a irracionalidade. As descrições diziam que as bruxas costumavam

realizar seus rituais fazendo tudo “ao contrário”, de forma oposta, dançavam de costas umas para as outras, faziam reverência ao Diabo dando-lhe as costas. “Pierre de Lancre, [...] um magistrado em julgamentos de bruxaria, confirmou que todos os seus rituais eram ‘prepósteros e feitos da maneira errada’. Ele observou um detalhe extraordinário – que as bruxas adoravam o diabo não só viradas de costas, mas com seus pés para o ar” (CLARK, 2006, p. 41).

A crença de que as bruxas faziam tudo de maneira invertida era comum (CLARK, 2006), mas se encaixava em todo um comportamento festivo que circulava no final do medievo e na Renascença, chamado de ‘carnavalesco’, que remetia aos rituais saturninos e bacanais (relativos aos deuses greco-romanos, Saturno e Baco), nos de finais de estação, épocas de colheitas e plantios. Envolviam trocas de papéis, nos quais homens e mulheres se travestiam com as roupas uns dos outros, os camponeses e artesãos imitavam os nobres e o clero, satirizavam as autoridades, e também executavam paródias das cerimônias clericais. “O próprio carnaval era uma reunião de rituais invertidos realizados em grande escala e de maneira explosiva. [...] eram uma antítese óbvia aos componentes da vida cotidiana.” (CLARK, 2006, p.44).

Nestes festivais, em que toda a sociedade participava, tanto as camadas populares quanto as elites, visavam-se, justamente, o ridículo e o humor, carregando consigo símbolos comuns aos descritos como demoníaco (CLARK, 2006, p.49). O uso de máscaras de animais, máscaras medonhas ou apenas disfarces também faziam referência à inversão, à fantasia de um mundo ao contrário, invertido nas hierarquias sexuais, sociais e políticas, ao menos naquele curto período de tempo; inclusive as fantasias de bruxas e demônios estavam entre as mais populares (CLARK, 2006). “As Bacanais clássicas e os *Mardigras* [terça-feira gorda, carnaval] contemporâneos são descritos e condenados aqui com linguagem idêntica à que era normalmente aplicada ao sabá das bruxas.” (CLARK, 2006, p.51); “[...] os mesmos conceitos e a mesma retórica são discerníveis tanto em denúncias de festivais populares como em relatos de bruxaria” (CLARK, 2006, p. 50) e, portanto, tanto umas quanto outras eram obra do Diabo que, como mentiroso e hipócrita, promovia tal inversão dos valores e dos costumes.

Por um lado, entendia-se que havia benefícios resultantes destes períodos de permissividade festiva, ou seja, que os valores, as instituições e os costumes tradicionais seriam reafirmados e a “normalidade” retornaria, estruturando e regulando as regras sociais ao final. Por outro lado, as celebrações carnavalescas eram compreendidas como protesto, já que ofereciam liberdade para inverter relações e normas, sendo, potencialmente, explosivas das instituições e costumes. “Enfraquecendo a sanção normativa da comunidade sobre seus membros ao lhes oferecer a liberdade periódica de experiências mais ‘abertas’.” (CLARK,

2006, p.53). Esta ideia de que “[...] a inversão possa significar subversão, especialmente em mãos populares” tem como inspiração os escritos de Mikhail Bakhtin (CLARK, 2006, p.54).

Os princípios de inversão presentes na crença sobre bruxaria eram identificados com a própria origem desta como um demonismo rebelde, imitador e mentiroso, ou seja, uma forma de desordem e desregramento demoníaca, uma religião pervertida e virada do avesso. Portanto, uma anti-religião, conceito comum na composição da crença geral sobre a bruxaria (CLARK, 2006). O líder da seita, o Diabo, era conhecido por sua desobediência à autoridade de Deus, representando, portanto, contestação, revolta, resistência e rebelião contra os governantes, a Igreja e os valores da sociedade, tradicional e hierárquica. Deste modo, como consequência, as bruxas eram acusadas de subversão da ordem na sociedade, desde a organização familiar até o poder do soberano, passando pela autoridade religiosa da Igreja: as bruxas representavam a afronta do Diabo ao equilíbrio e a tradição e, portanto, cometiam crime de lesa majestade divina.

“Assim como o próprio Diabo, que iniciou sua carreira malévola através de um ato de rebelião contra Deus, também a bruxa representava a quinta-essência da rebeldia.” (LEVACK, 1988, p.60). Esta era a visão das classes dominantes, dos governantes e sua justiça, do clero e seus inquisidores: a bruxa era rebelde e apóstata, pois se voltara contra Deus e conspirava contra toda a ordem da sociedade.

Um dos aspectos a que os historiadores fazem extensa referência para caracterizar o período de transição do medievo para a modernidade, que foi longamente tratado por Delumeau (2009), é o medo, especialmente, o medo da rebelião, da desordem e da subversão, que fazia parte das preocupações das elites (CLARK, 2006), e que exerceu grande influência na construção do conceito de bruxaria e na crença do sabá: bruxaria e rebelião passaram a estar estreitamente vinculados (LEVACK, 1988).

Não é por coincidência que as primeiras descrições do sabá das bruxas foram escritas enquanto a Europa experimentava uma onda de rebeliões sociais, na segunda metade do século XIV. Também não é por coincidência que a crença culta na bruxaria organizada espalhou-se pela Europa durante um período de profunda instabilidade e de rebelião crônica. A era da grande caça às bruxas foi também a era das grandes rebeliões populares da história da Europa [...]. (LEVACK, 1988, p.59-60)

Segundo Clark (2006), neste período, a partir das fontes analisadas por ele, estabelecia-se uma conexão explícita e “literal” entre bruxaria e rebelião, na forma de contestação e desordem política, pois ambas eram inspiradas pelo Diabo e, portanto, pecado e crime. Desobediência, rebeldia, violação das leis, divisões, sedições e rebeliões eram termos sempre relacionados à conduta das bruxas como potenciais contestadoras da classe dominante: Deus e a Igreja, sacerdotes, reis e príncipes, magistrados e juristas, ou seja, a nobreza e o poder,

aristocrático ou eclesiástico (CLARK, 2006). Logo, a bruxaria era um grande mal social (CLARK, 2006). Ainda de acordo com Clark (2006), as palavras ‘bruxa’ e ‘bruxaria’ (ou ‘encantamento’) passaram a ser, frequentemente, usadas para rotular oponentes políticos, indivíduos que “perturbavam a ordem” de um modo geral, ou mesmo para evidenciar a gravidade de qualquer evento que ameaçasse a paz “pública” (CLARK, 2006, p. 696).

Ato ritual, fenômeno natural, evento histórico, ofensa a Deus – a bruxaria se tornara então um pecado social, uma violação das leis e uma ameaça à ordem civil. O dever dos magistrados (conforme argumento comum) era proteger a comunidade usando todo o peso do seu ofício para erradicar os responsáveis. A ‘política’ exigia a punição das bruxas ‘porque elas perturbam a sua paz’. (CLARK, 2006, p. 686)

Era comum, segundo Clark (2006) e Levack (1988), a citação de uma passagem bíblica: “A rebelião é como o pecado da bruxaria” (1 Samuel 15,23). Havia também referências, já no século XVII, que proclamavam: “A rebelião é a mãe da bruxaria.” (LEVACK, 1988, p.60); ou ainda ““O mais notório traidor e rebelde que pode existir é a bruxa”, escreveu William Perkins, o puritano inglês [...]”, citado por Levack (1988, p.61). A bruxaria, portanto, não era vista como um crime comum, um entre os demais vícios, mas uma grande ameaça à Igreja, ao Estado e à ordem social (CLARK, 2006), pois sua fonte adviria do próprio Satã, o arquétipo da rebelião.

Os motivos pelos quais as bruxas podiam ser responsabilizadas pelas desordens sociais estavam profundamente atrelados às crenças, aos valores e aos temores daquele contexto específico. Ou seja, o próprio conceito de bruxaria era intrínseco ao modo como a desordem era constantemente idealizada e experienciada (CLARK, 2006).

Como herética e apóstata, a bruxa era considerada culpada de *lesè majesté* ou traição a Deus; como adoradora do Diabo, ela era parte de uma enorme conspiração política; como camponesa de classe social baixa, era parte de um movimento que estava tentando subverter o mundo, invertendo a ordem hierárquica divinamente estabelecida e rejeitando suas normas morais. (LEVACK, 1988, p. 60)

Destaca-se que esta discussão não pretende afirmar que as pessoas acusadas de bruxaria eram realmente rebeldes, participantes de alguma seita ou grupo de camponeses que secretamente se reuniam para planejar protestos contra as injustiças sociais e organizar rebeliões políticas ou religiosas, retomando os argumentos românticos de Jules Michelet e sua “bruxa rebelde”, bem como de outros historiadores franceses do século XIX. Esta é uma questão que permanece sem quaisquer evidências na documentação analisada pela historiografia.

Contudo, as formas de contestação e resistência cotidiana das mulheres contra a ordem social, os laços de solidariedade comunitários e o uso de práticas mágicas populares e tradicionais, são elementos que, estes sim, são demonstrados pela documentação, no que se refere às mulheres acusadas de bruxaria (CLARK, 2006). As referências mais comuns na

historiografia dizem respeito a importância da participação das mulheres em rebeliões e manifestações vinculadas às necessidades materiais decorrentes das crises do período, não necessariamente vinculadas a bruxaria. Delumeau (2009) relata que “[...] não é de se surpreender que as mulheres abrissem caminho às rebeliões antifiscais por meio de explosões públicas. [...] Múltiplas pesquisas ressaltaram, recentemente, a variedade dos movimentos nos quais as mulheres tomaram parte na civilização pré-industrial.” (DELUMEAU, 2009, p. 280).

Desta forma, a associação entre mulheres, subversão e bruxaria estava fundada. Sobre isso, Levack (1988) comenta: “Num certo sentido, porém, as bruxas desempenhavam o papel de rebeldes. Frequentemente a bruxa, em sua determinação de sobreviver num ambiente hostil, expressou seu protesto contra os superiores sociais.” (p.144).

1.3.4.2 Bruxas: Mulheres-Sábias

Geralmente, nas comunidades do início da Idade Moderna, as mulheres trabalhavam como cozinheiras, curandeiras e parteiras, funções que as tornavam, particularmente, expostas à perseguição (LEVACK, 1988). Estas mulheres, conhecidas como “mulheres sábias” eram, geralmente, respeitadas e procuradas em suas comunidades, ainda que estivessem sempre vulneráveis a acusações de bruxaria. Todavia, nos manuais sobre bruxaria, nos quais o pacto era compreendido como a essência da bruxaria, a distinção entre bruxas “boas” ou “brancas” e “más” ou “negras” era irrelevante (LEVACK, 1988). A bruxaria ou magia branca, por definição, não se relacionava à prática de malefícios, mas a crença de que toda magia envolvia a associação com o Diabo levou, naturalmente, a acusações de também terem pacto com demônios. O discurso, portanto, é de que mesmo as “bruxas brancas” ou “mulheres-sábias”, como eram chamadas, que praticavam feitiçaria popular, visando a cura de doenças e resolução de problemas cotidianos, eram vinculadas ao demônio, já que o seu poder de cura, não sendo derivado de Deus, pois esta era uma prerrogativa da Igreja e de seus sacerdotes – apenas homens –, só poderia estar vinculado aos poderes demoníacos (CLARK, 2006).

Através da ilusão, provocada pelo diabo, aqueles que procuravam curandeiras e benzedoras podiam ter o corpo curado, mas “perdiam” e danavam sua alma nesse processo. Eram condenados por idolatria, pois “[...] confiavam na bruxa ‘branca’ como ‘se fosse seu Deus’.” (CLARK, 2006, p.588). A busca pelas bruxas brancas, benzedoras e curandeiras, nesta lógica, era considerada como falta de confiança na providência de Deus. Nos momentos de doenças, o cristão deveria preferir estar doente ou miserável, do que saudável e bem com a ajuda do Diabo, através dos feitiços de uma bruxa curandeira (CLARK, 2006).

Era preciso, portanto, destruir a crença popular de que a bruxa que praticava a magia para o bem, a cura, cometia um pecado menor, e estabelecer que ela era tão herética quanto qualquer outra que causasse malefício (CLARK, 2006). No decorrer deste processo, as mulheres que exerciam certos ofícios, tinham a precedência nas acusações.

Sobre as cozinheiras, acreditava-se que elas poderiam usar ervas, fabricar poções e unguentos para fins mágicos, por isso corriam risco de se tornarem hereges e apóstatas (TOSI, 1998). As curandeiras, vitais para uma sociedade onde a medicina ainda era uma ciência incipiente (TOSI, 1998), detinham um saber ancestral, transmitido oralmente e compartilhado por gerações, que consistia no conhecimento das propriedades das ervas e dos recursos naturais, sabiam usar uma grande variedade de remédios populares para o tratamento de inúmeras enfermidades, para aliviar as dores do corpo e da alma (TOSI, 1998). As parteiras estavam quase sempre em risco de sofrerem acusação por bruxaria, pois, responsáveis pelo cuidado do corpo, do nascimento, da reprodução e da morte, possuíam saberes acerca das práticas sexuais e reprodutivas, como o uso de ervas contraceptivas, abortivas, para o parto, aliviando as dores ou os riscos, assim como, as afrodisíacas. Levando em conta que a sexualidade feminina, o desejo e o prazer sexual, eram eminentemente demoníacos, passaram também a serem perseguidas como bruxas (VIEIRA, 1999). “Abortadoras e feiticeiras em potencial, as parteiras foram estritamente vigiadas pela Igreja tridentina [...]” (DELUMEAU, 2009, p. 89).

O parto, normalmente acompanhado por uma parteira, era um evento inteiramente feminino: “Por um longo período, partejar foi uma tradição exclusiva de mulheres” (VIEIRA, 1999, p. 69). Mas representava grandes riscos às mulheres e aos bebês e, estes eram os principais motivos para a vulnerabilidade das parteiras às acusações de prática de bruxaria, pois nos casos de morte ou de doenças, podiam, ser responsabilizadas.

Foi assim que esta prática, tradicionalmente feminina, começou a ser regulamentada pelas autoridades, a partir do século XVI. As parteiras passaram a ser submetidas a exames realizados por comissões, como uma garantia dos emergentes Estados nacionais e da Igreja que visavam impedir a realização de abortos e infanticídios. Das candidatas a parteiras, agora regulamentadas, era exigida a profissão da fé cristã, além de moral e reputação impolutas (VIEIRA, 1999). Não é coincidência que este processo de controle ocorreu ao mesmo tempo em que a perseguição às bruxas se intensificou (VIEIRA, 1999). Notadamente, um grande número das acusadas por bruxaria estava entre as mulheres que praticavam seus ofícios como curandeiras e parteiras, e que eram conhecidas por seus saberes de cura (LEVACK, 1988).

“A questão da bruxaria e da caça às bruxas constitui um tema de reflexão e estudo intimamente relacionado com a problemática da mulher e da ciência, por tratar-se da repressão

de um saber, ainda que empírico, praticado pelas mulheres.” (TOSI, 1998, p. 394). O medo que elas despertavam é característica fundamental dos processos de bruxaria, pois, esse saber, logo, esse poder, suscita o medo, quando é dominado pelas mulheres (TOSI, 1998).

Portanto, uma mudança radical foi empreendida na Modernidade, e compreendia a demonização da mulher, notadamente da mulher sábia: “Aqueles conhecimentos empíricos, que as mulheres dominavam e praticavam desde épocas ancestrais, foram considerados suspeitos. [...] Seu saber e seus misteriosos poderes só podiam ter sido adquiridos por meios ilícitos, pactuando com o demônio”. (TOSI, 1998, p. 375).

Segundo Vieira (1999), a perseguição das curandeiras e parteiras durante os processos de caça às bruxas “[...] fazem parte da história de exclusão das mulheres da prática médica, como estratégia do Estado e da Igreja para monopolizar o saber acerca da cura das doenças, e legitimá-lo por meio das universidades criadas no Renascimento” (p. 69). A construção da medicina como uma profissão institucionalizada, técnica e vinculada à educação formal universitária, torna esta atividade privada dos homens, pois, naquele período, somente eles tinham acesso à educação formal (VIEIRA, 1999). Essas mulheres e seus ofícios ameaçavam o monopólio deste novo saber especializado que, logo foi validado como científico. Se a caça às bruxas não foi capaz de acabar com as antigas práticas e saberes, conseguiu torná-las suspeitas, não-científicas, e por isso, marginalizadas (VIEIRA, 1999).

Assim, a transição do regime feudal para o capitalista consolidou as formas científicas de produção de conhecimento, o que foi, diretamente, acompanhado pela perseguição e condenação da sabedoria tradicional (VIEIRA, 1999). Ou seja, abre-se um campo de disputa entre as práticas científicas e os saberes populares, tradicionalmente, exercidos pelas mulheres. Ao longo de um processo que levaria séculos, os médicos se prepararam para substituir as parteiras, se apropriaram do corpo feminino como objeto de suas práticas, notadamente, as funções reprodutivas e a maternidade, tornaram o parto um evento médico e assim, passaram a produzir os discursos sobre a mulher, através de conceitos científicos (VIEIRA, 1999).

1.4 Bruxas: ciência, humanismo e caça às mulheres

As novas formas de conhecimento, a ciência e o humanismo renascentista, se consolidaram em meio a um processo no qual os saberes da cultura popular e a sabedoria feminina foram perseguidos como bruxaria. Segundo o historiador Trevor-Roper (1972), a caça às bruxas “[...] é um fenômeno surpreendente: um aviso a todos aqueles que pretendem simplificar os estádios do progresso humano” (p. 73). O autor chama atenção para a

complexidade e as intensas disputas que ocorreram no período que se convencionou chamar de Modernidade, que, durante longo tempo, a historiografia narrava como um processo de “natural evolução” da civilização ocidental, das “trevas” medievais em direção à “luz” iluminista.

[...] não era apenas o vestígio de uma antiga superstição prestes a desaparecer, como o poderiam supor os profetas do progresso. Era uma força nova e explosiva, que com a passagem do tempo se expandia contínua e assustadoramente. Nesses anos de aparente iluminação, as trevas estavam a ganhar terreno sobre a luz em pelo menos um quarto do céu. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 73)

Os séculos das grandes perseguições às bruxas (XIV-XVII), da Reforma (século XVI) e da Contra-Reforma (séculos XVI) e das guerras religiosas, foram também os séculos do Renascimento (séculos XIV-XVI) e da Revolução Científica (séculos XVI-XVIII), ou seja, tiveram “por debaixo da superfície” outras forças em disputa (TREVOR-ROPER, 1972).

A ideia popular de que a caça às bruxas foi um fenômeno medieval é fruto de um falso preconceito que vincula tudo o que é ruim ao clericalismo da chamada ‘Idade das Trevas’. Pelo contrário, a caça às bruxas foi um produto da Renascença e da Reforma. Muitos dos intelectuais da Renascença e dos líderes da Reforma estavam entre os mais vigorosos defensores da crença em bruxaria diabólica (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 92).

Permanece um desafio explicar a convivência de Leonardo da Vinci (1452-1519), Nicolau Copérnico (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Michel de Montaigne (1533-1592), Francis Bacon (1561-1626), Galileu Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630) e René Descartes (1596-1650), para citar apenas alguns exemplos, com as crenças na bruxaria, no Diabo e a caça às mulheres consideradas bruxas, mortas nas fogueiras ao longo destes séculos. Não esquecendo, contudo, que a Santa Inquisição condenou Giordano Bruno à morte na fogueira por heresia, em 1600, e prendeu Galileu, em 1633, também por heresia.

A Revolução científica não tardaria a promover a ascensão da racionalidade, do tempo matematizado e do mecanicismo, a demonstrar o heliocentrismo por Copérnico, Kepler e Galileu, as descobertas de Newton (SOUZA, 1987); a Terra passava a ser considerada como parte de um sistema ordenado e regular, de acordo com leis fixas. Descartes acreditava que a Razão podia tudo e foi um dos mais importantes divulgadores da filosofia mecanicista, tornando o cartesianismo um expoente do sistema filosófico no século XVII. O Renascimento, movimento que teve início na Itália no final do século XIV e que se expandiu para o norte da Europa entre os séculos XV e XVI, procurava restaurar a cultura clássica greco-romana e, por isso, desprezava os valores e conhecimentos medievais, sobretudo a escolástica, por considerar que não eram compatíveis com os padrões da civilização clássica (LEVACK, 1988).

Apesar disto, a caça às bruxas durou quase três séculos e sua “[...] persistência tem sido fonte de mistério para muitos historiadores” (LEVACK, 1988, p.55). Existiram críticas e algumas poucas resistências, mas, fundamentalmente, não atacavam as próprias crenças nas bruxas e na bruxaria, o que em si já era considerado suspeito, sobretudo, herético (CLARK, 2006). Argumentavam, assim, que a perseguição dos juízes era equivocada e que a condenações, exageradas, por exemplo (CLARK, 2006). No entanto, as críticas foram, durante séculos, impotentes, eram abafadas e isoladas pelas justificativas não apenas de teólogos, mas, essencialmente, pelos mais eruditos juristas da Europa (TREVOR-ROPER, 1972). Assim, “Uma verdadeira obsessão pela bruxaria e pelas forças demoníacas toma posse da imaginação de uma grande parte dos homens desse período.” (TOSI, 1998, p. 372).

Frequentemente os príncipes mais devotados às perseguições eram também os patronos mais eruditos da contemporaneidade. Trevor-Roper (1972) diz que era comum que, quanto mais culto era um homem, maior a probabilidade de que defendesse a caça às bruxas e os juízes responsáveis. Nesse contexto, contudo, a camada popular, segundo Souza (1987), permanecia à margem desta erudição, tanto das novas descobertas científicas quanto dos humanistas do renascimento, resistindo com suas crenças e costumes tradicionais às mudanças que o mundo experimentava. E, conforme visto, tendo suas práticas perseguidas como bruxaria herética.

Na verdade, Ciência e Razão eram apenas uma face de realidade bem mais complexa. Enquanto as elites redescobriam Aristóteles ou discutiam Platão na Academia florentina, de Lourenço de Médicis, a quase totalidade da população europeia continuava analfabeta. Praticamente alheia à matematização do tempo, tinha seu trabalho regido ainda pelos galos e pelos sinos [...], a vida cotidiana pautada por ritmos sazonais. (SOUZA, 1987, p.6)

O Renascimento trouxe algumas outras influências para este contexto. Ao resgatar Platão e os conhecimentos da Antiguidade, traduziram-se diversos livros de magia grega, abrindo as portas para um certo tipo de magia erudita, que influenciou os estudos herméticos, alquimistas e astrológicos (SOUZA, 1987). Nas cortes, era comum que os soberanos e aristocratas tivessem magos, astrólogos e alquimistas, a seu serviço, a quem consultavam para tomar decisões de todo tipo (DELUMEAU, 2009). Este tornou-se um costume muito presente e difundiu a prática da magia entre a elite política e a classe erudita. “Na época da Renascença, no país mais ‘esclarecido’ da Europa – a Itália –, a astrologia é soberana. Para todo empreendimento importante – guerra, embaixada, viagem, casamento – os príncipes e seus conselheiros consultam as estrelas.” (DELUMEAU, 2009, p. 115).

Nesse sentido, cabe aqui uma importante distinção entre os conceitos de magia e bruxaria, que apresentam algumas especificidades sociais e históricas que é relevante mencionar. Em

grego, estas duas formas são a *teurgia* (arte de atuar com os deuses) e a *goeteia* (arte de atuar com as coisas da terra, materiais). Segundo Cardini (1996), considerava-se que magia assinalava algo nobre, erudito, podia ser considerada perigosa, mas jamais desprezível como seria a bruxaria, a superstição ou a cultura popular; além disso se dividia entre “natural” ou “cerimonial”, de acordo com um pensamento que começou a se institucionalizar no século XII (CARDINI, 1996). Segundo o modelo de distinção que se estabeleceu, sobretudo, neste período, magia, estava relacionado ao mago, *magus*; e bruxaria, à bruxa, *incantatrix*, referindo-se aos termos latinos comuns nos documentos da época (CARDINI, 1996).

O *magus* age porquê e na medida em que conhece as relações entre os fenômenos, conhece as leis ocultas do universo, pode ler o caminho das estrelas no céu, sabe quais são as interferências dos planetas, e, sobretudo, conhece a alma humana (CARDINI, 1996): é um sábio, é homem. Já a *incantatrix*, por sua vez, só conhece superficialmente os fenômenos, sabe, de forma mecânica, que alguns atos determinam certos efeitos nas relações de causalidade, mas não conhece as semelhanças ou diferenças que têm os eventos com os elementos que emprega (CARDINI, 1996). Sobretudo, atua com intenção de causar o mal: é maléfica, é mulher.

Ela representa o arquétipo da bruxa, das mulheres condenadas às fogueiras. A bruxaria, portanto, estava relacionada à magia popular, considerada supersticiosa e resquício de paganismo, ao mesmo tempo tão presente no cotidiano das classes populares, fruto de saberes tradicionais transmitidos oralmente, e não em ilustres tratados de magia erudita vindos da Grécia, da Pérsia ou do Egito, como era comum, e que circulavam na aristocracia e entre os magos renascentistas (CARDINI, 1996).

Na bruxaria, a magia prática era aquela que, através de feitiços, poções e unguentos auxiliava nos problemas diários dos homens e mulheres pobres; já o malefício ou *maleficium* era a prática da magia com a exclusiva intenção de causar o mal (CARDINI, 1996). Nenhum desses conceitos tinha qualquer relação com práticas demoníacas na compreensão da população, até o início da perseguição às bruxas (SOUZA, 1987; CLARK, 2006).

Acreditava-se que, diante dos prodígios, da erudição e da sabedoria dos magos, a bruxa era simplória, obscura, ela não conhecia a natureza dos fenômenos, por isso, seus poderes, notadamente, os de causar malefício, somente poderiam ter sido adquiridos através de pacto com forças demoníacas e, por isso, ela também era mais terrível (CARDINI, 1996). A figura do mago, o homem sábio, não pertenceu ao rol de crimes e heresias perseguidos pela Igreja de forma acentuada, ao contrário da bruxa. Segundo Federici (2017) a distinção entre a bruxa e o mago tinha também uma configuração de classe, o que tornou os magos, na maioria dos casos,

imunes à perseguição. Mas, sobretudo, o *Malleus Maleficarum*, escrito em 1486, confirma e não deixa dúvidas sobre o teor da distinção:

[...] não se admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. E por esse motivo convém referir-se a tal heresia culposa como a heresia das bruxas e não a dos magos, dado ser maior o contingente de mulheres que se entregam a essa prática. E abençoado seja o Altíssimo, Que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 121)

Em síntese, no contexto da Modernidade europeia, a bruxaria, como prática demoníaca, era, portanto, um perigo. E o que se destaca é que, iniciada a guerra contra as emissárias do Diabo, os textos e manuais tanto teológicos quanto jurídicos expressavam-se no feminino porque eram, majoritariamente, mulheres as acusadas (DELUMEAU, 2009), assim como, nas fogueiras, que ardiam em nome de Deus e do Rei, as mulheres representavam o maior número de condenados por bruxaria. Consideravam como bruxa toda mulher que demonstrasse qualquer transgressão à ordem estabelecida, eminentemente patriarcal. A rebeldia era o primeiro sinal de bruxaria (GOMES, 2007).

A correlação social estabelecida entre bruxaria e mulheres é das mais acentuadas. Durante todo o período de caça às bruxas, o número de mulheres acusadas foi, aproximadamente, o dobro do de homens. [...]. O certo é que as mulheres dominaram a bruxaria em todos os períodos e em todas as regiões. O estereótipo da bruxa é ainda tão poderoso que a maioria das pessoas se surpreende ao saber que existem bruxos [...]. (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.143)

É um consenso entre os pesquisadores que esta é a característica mais bem documentada sobre as pessoas que foram processadas por bruxaria em toda a Europa: eram, predominantemente, mulheres (CLARK, 2006; SOUZA, 1987; DELUMEAU, 2009; FEDERICI, 2017; TOSI, 1998; MURARO, 2000; RUSSELL; ALEXANDER, 2019; LEVACK, 1988; TREVOR-ROPER, 1972). Neste sentido, o aspecto mais marcante dos processos de bruxaria, justificados pelos manuais de demonologia, é a criminalização das mulheres. Mesmo desconhecendo a totalidade dos processos e das vítimas, pois muitos se perderam ou foram destruídos, outros sequer foram registrados, afirma-se que as mulheres representavam a maioria nas acusações e execuções por bruxaria. “A percentagem de bruxas mulheres excedeu a 75% na maioria das regiões de Europa e, em algumas localidades, era superior a 90%.”, segundo Levack (1988, p.129); Delumeau (2009) faz referência a uma percentagem de 75%, Federici (2017), 80% e Muraro (2000), 85%, para dar alguns exemplos.

Federici (2017) e Muraro (2015) referem-se ao processo como genocídio de mulheres. Calcula-se que entre 100 e 200 mil mulheres tenham sido processadas por bruxaria até o século XVIII, na Europa, e mais da metade executada (LEVACK, 1988; CLARK, 2006, FEDERICI,

2017; MURARO 2015; TOSI, 1998). Muraro (2015, p.13), citando as pesquisadoras Deirdre English e Barbara Ehrenreich (1973), relata que o número de mulheres executadas pode chegar à casa dos milhões. Ao longo do período moderno, durante cerca de três séculos, entre 1450 e 1750, na Europa, “[...] milhares de pessoas, em sua maior parte mulheres, foram processadas pelo crime de bruxaria. Aproximadamente metade desses indivíduos foram executados, de modo geral, pelo fogo” (LEVACK, 1988, p. 1).

Dois outros dados relevantes e relacionados se somam a este de que as pessoas acusadas eram, majoritariamente, mulheres: estas eram, predominantemente, pertencentes às classes populares; não eram casadas, viviam sozinhas, eram solteiras ou viúvas (LEVACK, 1988; RUSSELL; ALEXANDER, 2019; CLARK, 2006). Com relação ao perfil etário, a maioria das acusadas tinha mais de 50 anos, idade considerada bastante avançada para o início do período moderno (LEVACK, 1988). Mas, apesar de ser minoria, o número de pessoas mais jovens também era representativo (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

A distribuição dos processos foi bastante desigual, tanto geográfica quanto cronologicamente. De modo geral, houve um aumento durante o século XV, seguido de ligeira redução na primeira metade do século XVI, e uma ampliação intensa na segunda metade deste século e na primeira metade do século XVII, que é considerado o pico da caça às bruxas na Europa e, novamente, na primeira metade do século XVIII (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Os dados, até à contemporaneidade, permanecem muito controversos e diversos, notadamente acerca dos números de acusadas, processadas e condenadas. Muitos processos, dentre os que foram conservados nos diferentes países, ainda não foram analisados ou mesmo catalogados. Além disso, dentre aqueles que foram analisados pelos pesquisadores ao longo das últimas décadas, os dados obtidos receberam interpretações variadas e muito distintas, mas algumas conclusões gerais puderam ser retiradas e incluem alguns dos elementos tratados anteriormente, ao longo deste capítulo, sintetizados a seguir.

A primeira dessas conclusões é a evidência acerca da preponderância das mulheres nas acusações de bruxaria. O que coloca, conseqüentemente, a questão: por que as mulheres em geral e determinados perfis de mulheres, em particular, foram mais propensas de serem acusadas pelo crime de bruxaria?

As tentativas de compreender esse dado e responder a essa pergunta incluem os elementos relativos à sua posição social e as normas relativas ao gênero numa sociedade eminentemente patriarcal e hierárquica. Somam-se a isto as transformações e crises ocorridas no período, que implicaram sérias mudanças na situação tanto social quanto econômica das mulheres, notadamente, das mais pobres que, marginalizadas, tornavam-se, conseqüentemente,

vulneráveis às acusações de crimes e desvios. Sem autonomia social, civil, jurídica ou religiosa, tinham grandes dificuldade em se defenderem, inclusive das acusações de bruxaria, pois não tinham qualquer poder legal (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Ainda que extremamente válidos e comprovados, isoladamente, estes argumentos não chegam a explicar completamente um outro problema: por que a acusação específica do crime de bruxaria e não outro crime qualquer? Isto precisa ser analisado em conjunto com o significado que a bruxaria possuía naquela cultura e naquele tempo histórico, para tentar compreender porque as acusações se referiam, exatamente, a bruxaria e não a outro crime.

Assim, permanece a questão: por que a associação da bruxaria, justamente, com as mulheres? O pressuposto geral do período era de que as mulheres eram, por sua própria natureza, mais fracas que os homens em todos os sentidos, portanto, seriam mais propensas à sedução demoníaca, pois, desde Eva, eram pecadoras natas. Daí decorriam todas as demais características malignas e inferiores, tidas como tipicamente femininas, e que, por conseguinte as levava a pactuar com Satã (LEVACK, 1988). Assim, teólogos e demonólogos, imersos nestes parâmetros sociais e culturais, evidentemente compreendiam que era um dado certo que as mulheres eram mais propensas ao demonismo e às práticas de subversão de todas as normativas da sociedade. Tudo naquele contexto levava a esta conclusão – de que a conexão entre a mulher e o Diabo era óbvia –, o que estava profundamente enraizado em suas visões de mundo e, portanto, nas suas condutas (CLARK, 2006). Logo, as bruxas eram mulheres porque todo o sistema de crenças e de valores sociais e culturais que regia esse contexto sócio-histórico específico, para sua própria coerência, assim o exigia.

As bruxas, deste modo, eram mulheres que teriam o comportamento guiado por Satã, grande inimigo de Deus, e “senhor da enganação”, que as inspirava a inverter todas as normas exigidas ao seu gênero por aquela sociedade; assim, “[...] desses subversivos, elas eram consideradas as mais extremadas e mais perigosas.” (CLARK, 2006, p.187).

Contudo, o fenômeno da bruxaria não pode ser resumido a números. As mulheres, acusadas e processadas, dilaceradas moral e socialmente, tinham suas vidas destroçadas, fosse pela destruição dos seus meios de sobrevivência, pelas penas como o degredo, pela morte na fogueira ou na forca, fosse pelas torturas, e, quando saíam dos cárceres, era com seus corpos mutilados e sem os poucos bens necessários ao seu sustento. As bruxas, mulheres pobres, miseráveis às vezes, viviam sozinhas, perfil que as tornava profundamente vulneráveis às acusações por bruxaria, dentro de um sistema de crenças que, naturalmente, conduzia a isto.

“A história da bruxaria [...] é, principalmente, uma história de mulheres.” (CLARK, 2006, p.156). A proposta deste capítulo foi, justamente, apreender as normativas de gênero vigentes,

os espaços sociais ocupados pelas mulheres em meio às crises e transformações daquele período para tentar compreender os parâmetros que guiaram a construção do conceito moderno de bruxaria e de que modos este operava os estereótipos vinculados ao simbolismo da bruxa, que possibilitaram a perseguição das mulheres sob esta acusação. No Capítulo 2, serão analisados os pormenores desta perseguição, os tipos de tribunais envolvidos, e os principais tratados de demonologia que formaram as bases tanto teóricas quanto práticas, para inquisidores e juízes seculares, do conceito moderno de bruxaria e que, em última instância, foram gradativamente fazendo parte das crenças da população, tanto da elite quanto das classes populares, de diferentes formas.

2 CAÇADORES DE BRUXAS: SEUS TRIBUNAIS, PROCEDIMENTOS JURÍDICOS E AS TEORIAS DEMONOLÓGICAS

2.1 Inquisidores e juízes: a emergência da demonologia e a intensificação da caça às bruxas

O período de transição do medievo para a modernidade foi marcado por um conjunto de profundas alterações nas crenças sobre as práticas mágicas e a religiosidade popular, como visto anteriormente. A Inquisição, criada na Idade Média para combater as seitas heréticas, foi reativada e remodelada na Modernidade, especificamente em 1542, quando o papa Paulo III (1468-1559; papado 1534-1559) instituiu a Sacra Congregação e Inquisição Universal ou Tribunal do Santo Ofício como “[...] corte suprema de resolução de todas as questões ligadas a fé e a moral” (BOFF, 1993, p. 13-14)²⁰. A Inquisição moderna se tornou um dos principais braços da Contra-Reforma Católica nos parâmetros do Concílio de Trento (1545-1563), visando conter os avanços do protestantismo e perseguir as práticas da religiosidade e da cultura popular em desacordo com a Igreja, fundamentalmente, as práticas mágicas e de bruxaria (VAINFAS, 2017). Portanto, a institucionalização do Tribunal foi fruto de um longo processo, até sua instauração sob o lema “*Misericordia et justitia*”, bordado em seu estandarte.

Herdeiro das decisões tridentinas, o Santo Ofício voltar-se-ia, de um lado, contra o avanço do “luteranismo” [...], fosse ele real ou quimérico, conforme a região; de outro, aderindo ao projeto aculturador e a onda persecutória que, esboçados nos séculos XIV e XV, varreram o conjunto da Europa moderna, empenhar-se-ia na depuração das mentalidades populares, na demonização dos sincretismos religiosos, na perseguição às ‘ofensas morais’ e aos ‘abomináveis desejos heréticos’. (VAINFAS, 2017, p. 248)

²⁰ Apenas no século XIX os Tribunais da Inquisição foram suprimidos pelos Estados europeus, mas foram mantidos pelo Estado Pontifício. Em 1908, a instituição foi renomeada “Sacra Congregação do Santo Ofício” e, em 1965, por ocasião do Concílio Vaticano II (1962-1965), “Congregação para a Doutrina da Fé”, existindo até a contemporaneidade com outras funções, embora mantendo seu objetivo de preservar a ortodoxia da fé e a integridade da doutrina e da moral da Igreja: examina nomeações e promoções de sacerdotes, professores e teólogos em suas instituições; investiga as publicações de seus membros, notadamente aquelas que tratam de sexualidade, controle de natalidade, aborto, celibato clerical, casamento e divórcio, a hierarquia religiosa, a autoridade papal e episcopal, a ressurreição e divindade de Cristo, por exemplo. Na América Latina e na África recebem atenção especial os teólogos da libertação e, na Ásia, os teólogos que discutem a relação do catolicismo com as religiões asiáticas. Outra preocupação são as teorias feministas presentes entre teólogos e religiosos que promovem reflexões sobre sexualidade e hierarquia de gênero na Igreja, o sacerdócio feminino e a ordenação de mulheres. “A Congregação para a Doutrina da Fé investiga qualquer teólogo, professor ou eclesiástico cujos pronunciamentos, escritos ou orais, possam ser vistos como desvios da ortodoxia oficial” (BAIGENT; LEIGH, 2001, p.256). É a mais antiga das nove Congregações da Cúria e a forte presença dos dominicanos preserva o antigo elo com a Inquisição medieval; membros do Conselho do Santo Ofício (os Prefeitos da Congregação) se tornaram papas, ao longo de todo o século XX, marcando a importância da instituição ainda na contemporaneidade (BAIGENT; LEIGH, 2001).

Em sua atuação, a Santa Inquisição estabeleceu uma relação ambígua com outra esfera jurídica da Igreja, a Justiça Eclesiástica, ou Episcopal, com quem precisou travar embates de jurisdição, ao mesmo tempo em que precisou contar com sua importante colaboração. Nessas disputas, a hegemonia e a prerrogativa jurídica da Inquisição nos casos de “crimes de fé” se sobrepuseram, desde o início, mesmo quando os delitos pertenciam a ambos os tribunais, ou também à justiça civil (MUNIZ; MATTOS, 2014). Nestas situações, chamadas de *mixti fori*, o Tribunal Inquisitorial já havia garantido sua superioridade sobre os demais tribunais por meio de uma bula do papa Pio V (1504-1572; papado 1566-1572) e foi reafirmada por muitos monarcas católicos em seus códigos legais. Quase cem anos depois dessa bula, um decreto da Inquisição, publicado pelo papa Alexandre VII (1599- 1667; papado 1655-1667) ordenava que todos os religiosos que tivessem notícia ou suspeita de crimes de heresia deviam imediatamente remetê-los aos Santo Ofício (MUNIZ; MATTOS, 2014).

Cada um destes Tribunais tinha atribuições, competências e procedimentos diferentes, ainda que complementares (MUNIZ; MATTOS, 2014). O Tribunal Episcopal se ocupava dos casos relativos às moralidades e a vigilância dos preceitos tridentinos, incluindo concubinato, adultério, incesto, alcovitagem, sacrilégio, perjuro e injúrias. Já os crimes de heresia “[...] no qual o réu batizado praticava, criava ou divulgava opiniões contrárias aos dogmas da Igreja romana, subdividida em *heresia formal* (derivada do livre arbítrio, da escolha), *heresia material* (oriunda da ignorância) e *apostasia* (separação pública ou oculta da fé).” (MUNIZ; MATTOS, 2014, p. 294, grifos dos autores), eram de exclusiva alçada do Tribunal Inquisitorial.

Deste modo, cabia à Inquisição os crimes relativos à fé e seus dogmas, destacando-se a bigamia, a leitura ou mesmo o porte de livros proibidos pelo *Index*, a defesa pública da fornicação livre e do adultério, a sodomia, práticas judaizantes, luteranas, maometanas e pagãs cometidas por cristãos batizados – ou seja, quaisquer crenças religiosas divergentes dos cânones católicos, eram consideradas heréticas. À Inquisição também cabia a investigação e o julgamento das práticas de feitiçaria e bruxaria, por pressuporem a invocação, a adoração e o pacto com o Diabo. Neste processo, coube ao episcopado fornecer total apoio à Inquisição, inclusive através da cessão de sua infraestrutura, nos primeiros momentos, especialmente nas localidades onde não se instalou Tribunal (MUNIZ; MATTOS, 2014). Além disso, foi fundamental a utilização das igrejas paroquiais para a realização das cerimônias e dos procedimentos inquisitoriais, mas também pelo apoio de padres e párocos para o recolhimento de informações sobre os fiéis. Nas regiões coloniais, notadamente, para empreender sua vigilância constante, a Inquisição mobilizou os mais diversos membros do clero locais.

Além desta relação com a justiça eclesiástica, a associação entre o poder jurídico secular e o inquisitorial foi fundamental para a consolidação da perseguição à bruxaria, que, além ser alvo da Igreja, através da repressão inquisitorial, foi uma das mais importantes bandeiras das monarquias absolutistas modernas (LEVACK, 1988). Igreja e Estado estavam mais do que nunca confundidos e identificados, sobretudo em benefício deste. O absolutismo, em vias de se firmar, e a caça às bruxas, em mútua influência, tiveram como resultado a autorização formal e legal para a perseguição da bruxaria, tanto por inquisidores quanto pelos juízes seculares. A “obsessão” pelo Diabo e pela herética seita demoníaca das bruxas permitiu ao absolutismo consolidar-se (DELUMEAU, 2009). “Desse modo estavam doravante formuladas temíveis equações: malefícios= feitiçaria diabólica= heresia. Encontrava-se fechado o triângulo no interior do qual logo iriam acender-se inúmeras fogueiras” (DELUMEAU, 2009, p. 525).

A eclosão da caça às bruxas, a conquista do Estado centralizado e o estabelecimento da Inquisição moderna são fenômenos contemporâneos e estreitamente relacionados. Como pano de fundo da importância assumida pela feitiçaria e pelas perseguições inquisitoriais, estende-se o manto tenebroso do medo, a conjuntura apavorada que Delumeau falou [...]. Pensando na Inquisição, na feitiçaria e no Estado absoluto como fenômenos *modernos*, nota-se que foi a ‘gigantesca cruz de fogo’ da caça às bruxas que recobriu mais uniformemente a Europa [...] –, lambendo ainda as Américas [...]. (SOUZA, 2009, p. 367-368, grifos da autora)

A vinculação estabelecida entre o aparelho judiciário secular e a Inquisição decorreu das mudanças ocorridas nos parâmetros judiciários, como visto anteriormente, com a renovação do Direito Romano e a adoção do processo por inquérito, a partir do final do século XIV: o sistema inquisitivo como modelo jurídico foi difundido tanto nos tribunais seculares quanto nos inquisitoriais. E, apesar de ter sua configuração mais representativa no Tribunal da Inquisição (MACHADO, 2015), produziu também a facilitação do julgamento dos mais diversos crimes (LEVACK, 1988). Assim, estas duas instâncias de poder – civil e religiosa –, além de partilharem os procedimentos jurídicos advindos do direito romano, construíram uma intercessão entre os pressupostos teológicos e a própria estruturação jurídico-política do Estado, com consequências diretas na formação e na atuação dos juízes, levando a caça às bruxas que, na maior parte da Europa, foi conduzida, fundamentalmente, pelos tribunais seculares. “A caça intensiva só começou depois de muitos tribunais europeus terem adotado o processo por inquérito e começado a usar a tortura.” (LEVACK, 1988, p.66)

Igreja e Estado, Justiça e Religião debruçaram-se assim sobre a feitiçaria na Época Moderna. [...] atendendo às necessidades absolutistas de incremento da autoridade e do controle. Exorcizando demônios, os europeus impunham melhor um modelo de dominação política e ideológica: as novas formas jurídicas que buscavam vigiar as populações e unificar as penas serviam à recente organização do Estado e afixavam suas garras ao vasculhar, encarcerar e supliciar feitiçarias. Em outras palavras:

emanando de estruturas políticas novas – as do Estado absoluto – o direito criminal criava as condições de perseguição e, simultaneamente, se consolidava e legitimava enquanto perseguia. (SOUZA, 2009, p. 373)

Considerava-se, amplamente, que a bruxaria, como seita demoníaca, estava se alastrando, e os juízes de diversas regiões se empenharam na descrição desta, enfatizando a suprema necessidade do seu combate. Foram criadas leis específicas contra a bruxaria, e sua proibição, como crime, incluída nos códigos penais dos Estados pois, conforme mencionado, a bruxaria era considerada potencialmente subversiva, fonte de todo tipo de desordem civil e social, por questionar as autoridades e a hierarquia vigentes. Associada à adoração do Diabo, era “crime” religioso de heresia; mas foi também, gradativamente, sendo reconhecida como crime contra a justiça do rei e, na medida em que as perseguições se seguiram, os tribunais seculares foram assumindo um papel cada vez mais relevante, conquistando a responsabilidade sobre a sua perseguição, notadamente depois da Reforma Protestante, nas regiões onde não havia o Santo Ofício ou tribunais eclesiásticos, e a autoridade do papa era rejeitada. “A caça, então, foi assumida pelos tribunais senhoriais e reais. Não se pode esquecer a importância das ‘justiças superiores’ na Europa do Antigo Regime, cujos patíbulo ainda enfeitavam a paisagem no fim do século XVIII.” (SALLMANN, 2002, p.40).

Sendo assim, a noção que permaneceu por longo tempo no senso comum de que a caça às bruxas teria sido apenas fruto da perseguição religiosa, inspirada pela intolerância e pela hegemonia do discurso católico no controle das condutas e da moralidade da população durante um período de obscuridade e fanatismo religioso, é extremamente equivocada por dois motivos: primeiramente, a perseguição sistematizada contra a bruxaria é um fenômeno moderno e não medieval; e, em segundo lugar, “as grandes caças às bruxas” em toda a Europa foram executadas por tribunais seculares e não religiosos. O que reforça o dado de que as crenças em bruxas, na seita demoníaca da bruxaria e a prerrogativa das mulheres na participação desta, apesar de construídas dentro da esfera religiosa, foram amplamente difundidas por toda a sociedade e, inclusive, posteriormente à Reforma, entre os protestantes.

Estes tribunais seculares, locais e regionais, detinham uma certa independência do controle central o que, para muitos pesquisadores, possibilitou o alto número de processos e condenações (LEVACK, 1988). A exceção ocorreu apenas nos lugares onde o Tribunal da Inquisição se tornou um grande aparelho institucional subordinado aos governos monárquicos, quais sejam, Portugal, Espanha²¹, onde a perseguição às bruxas era monopólio inquisitorial. A

21 Um outro grande tribunal foi o do Vaticano em Roma, que atuava nas regiões e principados que hoje formam a Itália, mas que, no entanto, neste período, devido às características de descentralização política da região,

centralização da Igreja e a regulamentação do Santo Ofício nestes dois Estados, além das particularidades regionais e históricas, podem ter contribuído para que, apesar das acusações e processos, tenha havido poucas condenações à pena capital em relação ao restante da Europa. Ou seja, se os tribunais seculares substituíssem a Inquisição na maior parte das regiões, tendo o Santo Ofício sido desestruturado ou mesmo eliminado nas localidades protestantes, na Península Ibérica, ao contrário, a Inquisição se constituiu como uma forte e complexa instituição, notadamente, por estar sob a tutela das respectivas monarquias ao longo de mais de três séculos, o que produziu características muito específicas nestes dois Tribunais.

Contudo, um traço comum prevaleceu em todo o continente europeu, advindo tanto das leis canônicas quanto da legislação civil das monarquias: os tribunais seculares eram os responsáveis pela execução da pena capital dos condenados nos Tribunais da Inquisição por crimes de heresia – na fogueira comumente, mas também por enforcamento e afogamento, em algumas localidades (MUNIZ; MATTOS, 2014). Pois ao Santo Ofício era vedada a execução das penas de morte ou de dano físico, como os suplícios; o inquisidor, apesar de processar e julgar, não podia executar a sentença final, que cabia somente às justiças do rei, por isso, esta função era delegada ao poder judicial secular.

O Tribunal da Inquisição o fazia sob a fórmula de “relaxamento ao braço secular”, que significava a entrega dos processos para a Justiça civil para que esta aplicasse ou não a pena capital. “O Santo Ofício, após declarar que o réu não estava mais sob seu poder, solicitava na sentença aos oficiais seculares que ‘com muita instância e eficácia se haja com ele benigna e piedosamente, e não proceda à pena de morte nem efusão de sangue’.” (MUNIZ; MATTOS, 2014, p. 315). Na prática, ser “relaxado ao braço secular” significava a entrega dos condenados aos oficiais da justiça civil para execução. A solicitação acima não passava de estratégia discursiva, já que nenhum magistrado sequer olhava os processos, e nem poderia (VAINFAS, 2017, p.376), limitando-se a executar a sentença de morte sem qualquer contestação.

Consagrava-se, assim, o privilégio inquisitorial de condenar à morte por meio de metáforas, reforçando-se sua estampa misericordiosa, e convertendo-se os juízes civis em meros algozes a serviço dos santos inquisidores. E, não contente em ‘relaxar ao braço secular’ os que no seu entender mereciam ‘morrer na fogueira e feitos por fogo em pó’, a Inquisição ainda o fazia por meio de antífrases [...]” (VAINFAS, 2017, p.376).

A cooperação entre estas duas instâncias de poder era, portanto, indispensável para a condenação dos hereges (LEVACK, 1988). E todo o procedimento inquisitorial, da acusação à

não ocupou um lugar de destaque dentro do aparelho monárquico como ocorreu nos reinos já unificados da Espanha e de Portugal.

tortura e execução, que integrava a “pedagogia do medo” (SOUZA, 1987, p. 33), em quase nenhum aspecto se distinguiu dos adotados pelos tribunais seculares; “[...] o processo era uma manifestação do poder institucionalmente arbitrário do Estado, e a eventual execução de penas capitais era um espetáculo massivo e exemplar de suplícios” (VAINFAS, 2017, p. 250).

Neste contexto, a construção do estereótipo da bruxaria moderna e a delimitação deste crime como seita demoníaca tiveram a contribuição essencial dos juízes seculares, das cortes civis – homens, destacados eruditos – que, tanto quanto os inquisidores, como membros da mesma elite, participaram da elaboração e difusão das “noções cultas” da bruxaria diabólica e dos métodos para sua condenação. Os processos e a perseguição sistemática às bruxas foram aumentando sucessivamente e, assim, também, a publicação de tratados sobre a temática. Estas obras, teológicas, jurídicas e filosóficas, elaboradas por leigos e religiosos, representantes das elites letradas e eruditas, serviram de guia e forneceram os pressupostos fundamentais para a condenação da bruxaria, tanto nos tribunais civis quanto inquisitoriais. Foram denominados de manuais ou tratados demonológicos, ou de demonologia, termos relativos a um novo campo de “conhecimento” que então se formava, dedicado a estudar as formas através das quais os Demônios agiam sobre a humanidade, notadamente, sobre a sua metade “inferior”, as mulheres, servas do Diabo, bruxas. Esta foi a temática central da maior parte dos tratados demonológicos do período: “Tendo o medo da mulher – metade subversiva da humanidade – culminado no Ocidente no começo da Idade Moderna, entre os teólogos e juízes, nada de espantoso se a caça às feiticeiras ganhou então uma violência atordoante” (DELUMEAU, 2009, p. 523).

Essa postura seria decorrente da propagação das obras de demonologia, cujo discurso jurídico-teleológico estabeleceu uma profunda conscientização da magistratura da época (camada erudita da sociedade) acerca da existência da feiticeira e da necessidade de sua identificação e repressão severa [...]. Com efeito, a propagação das ‘teorias’ demonológicas, respaldadas pela autoridade da Igreja, incutiram na mente dos magistrados uma visão bem definida de que agiam por delegação de Deus para cumprir uma missão jurisdicional superior e essencial à salvação das mulheres transviadas pelo diabo nos casos de bruxaria. (MACHADO, 2015, p. 229)

Através dos inúmeros tratados que publicaram ao longo da modernidade, estes juízes e inquisidores promoveram a extensa divulgação das teorias demonológicas, assim como foram responsáveis por grande parte dos processos e das condenações de bruxas (LEVACK, 1988).

As condenações de mulheres à morte na fogueira nos séculos XVI e XVII por terem cometido atos de bruxaria, mesmo que desprovidas de provas ou baseadas em confissões obtidas por meios cruéis, foram legitimadas por pré-concepções demonológicas difundidas na sociedade erudita, da qual os magistrados faziam parte, e respaldadas pela autoridade da igreja, sem que existissem vozes capazes de refutá-las com a mesma força. (MACHADO, 2015, p. 230)

Julgamentos e tratados de demonologia se retroalimentavam, portanto, fomentando a perseguição das mulheres acusadas de bruxaria demoníaca (MACHADO, 2015). “Os resultados de tais processos tornavam-se conhecidos por outros juízes, inicialmente por relato oral e, posteriormente, através de manuais para inquisidores, que usavam os depoimentos dados nos processos para ilustrar as atividades das bruxas.” (LEVACK, 1988, p. 49). Além disso, eram corroborados pelas Universidades, e divulgados entre os alunos, futuros juízes e inquisidores, dando legitimidade a estes textos e seus autores (MANDROU, 1968).

Inquisidores e demonólogos viam as bruxas e seus malefícios por todos os lados. Inúmeros tratados descrevendo as hordas demoníacas e seus seguidores no plano material floresciam, em especial nas regiões em que os surtos de heresia eram mais frequentes. Assim, a publicação dos manuais demonológicos concedeu base jurídica e religiosa à perseguição da bruxaria (TOMAZELLI, 2016, p. 35)

Estas obras eram: tratados teóricos que definiam os novos conceitos sobre bruxaria, uma heresia fruto do pacto com o Diabo e da negação da fé, reafirmando seu perigo para toda a ordem social; e manuais práticos que apresentavam os procedimentos para a condução dos processos e produção de provas no julgamento das heresias; definiam as principais características para o reconhecimento das bruxas, os procedimentos de tortura, os modos de se obter o nome dos cúmplices e a confissão, por exemplo (RUSSELL; ALEXANDER, 2019).

Essa literatura jurídica e teológica da lavra de teólogos renomados é pródiga em conselhos e recomendações concernentes aos subterfúgios enganosos do Diabo, influenciando a crença dos juízes e do mundo culto daquela época acerca da presença real do Diabo e a forma de sua atuação na vida cotidiana da sociedade, além de incutir na mente das autoridades a necessidade de repressão daqueles que com ele estabeleciam pactos. (MACHADO, 2015, p. 216)

A cada processo, a cada confissão, iam se legitimando, se reforçando e se difundindo tanto os símbolos da bruxaria quanto o risco que representava, pois, juízes e inquisidores, legitimados para conduzir os julgamentos e instruídos pelos tratados de demonologia, já sabiam o que procuravam e tinham os métodos de conseguir a admissão dos crimes através dos procedimentos contidos nestas obras. “Como a crença e as confissões se reforçavam mutuamente, o número de julgamentos cresceu de forma extraordinária, [...] e a responsabilidade primacial coube aos intelectuais” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.99), que contaram também com a invenção da imprensa para a intensificação da divulgação de suas ideias. Em cem anos, entre 1320 e 1420, foram publicados treze tratados, já entre 1435 e 1486, foram vinte e oito obras– num período de apenas cinquenta anos (DELUMEAU, 2009). Mandrou (1968), em seu estudo sobre os processos contra feitiçaria na França do século XVII, relata que consultou pelo menos 340 obras de cunho demonológico. “Na atmosfera cultural

francófona, os tratados de demonologia se multiplicaram no fim do século XVI e no começo do século XVII, tornando verdadeiros sucessos de vendas.” (SALLMANN, 2002, p.38).

Jamais os magistrados franceses contaram com tantos demonólogos eruditos, apaixonados pela jurisprudência, devotados à salvação de seus compatriotas, tão eloquentes e prodigiosos em argumentações nessas matérias quanto em quaisquer outras. Tantos juízes convictos do dever de lutar contra o Diabo, tantos focos ativos de repressão que multiplicam as perseguições e as fogueiras [...]. (MANDROU, 1968, p. 62).

Estes tratados, portanto, permitiram que as camadas dominantes, as elites eruditas, se tornassem cientes dos principais estereótipos da bruxaria moderna, da sua realidade e do perigo que representava. No entanto, grande parte da população, que permanecia iletrada, não compartilhava dos conceitos cultos da bruxaria demoníaca; acreditava-se em magia, encantamentos e malefícios, sem fazer, contudo, qualquer associação com o Diabo. “A leitura de tais obras, porém, limitava-se a pequena porção da população, consistindo principalmente de membros das classes superiores e da elite dirigente.” (LEVACK, 1988, p. 53).

Nesse sentido, era necessário, para a efetivação da perseguição às bruxas, que as classes populares fossem informadas, ainda que minimamente, do aspecto demoníaco da bruxaria, incluindo a chamadas “mulheres-sábias”, as “bruxas boas”, curandeiras e parteiras, conforme discutido no Capítulo 1. “Para que uma caça às bruxas, especialmente de larga escala, tivesse sucesso, era preciso que as classes inferiores acreditassem na bruxaria e ajudassem no processo da caça” (LEVACK, 1988). E os instrumentos mais comuns utilizados para difundir tais crenças entre as classes populares foram as acusações e as condenações, por um lado, e as pregações, sermões e catecismos, regulamentas pelo Concílio de Trento, por outro.

Neste processo, tiveram papel essencial as Ordens religiosas de pregadores, como os dominicanos e os jesuítas. Somava-se a isto a afixação de listas de heresias nas paróquias e sua leitura durante as missas e celebrações religiosas que tanto davam conhecimento sobre comportamentos considerados heréticos ou suspeitos de bruxaria, quanto estimulavam a comunidade a realizar as denúncias, sob pena de serem considerados cúmplices. O apoio da população era fundamental (LEVACK, 1988), tanto através das denúncias quanto das testemunhas, dando legitimidade social ao procedimento. Contava-se, assim, com as denúncias, delações e testemunhos de vizinhos e parentes para que as bruxas fossem identificadas, processadas e julgadas. Ou seja, para que tal identificação fosse possível, era fundamental que os elementos da bruxaria demoníaca fossem conhecidos pela população.

Outro fator fundamental foram as cerimônias públicas de condenações, que incluíam a leitura das acusações e das sentenças, mas, principalmente, a confissão dos condenados e a

execução da pena, o que ocorria tanto nos julgamentos seculares quanto nas inquisitoriais – neste caso, chamados de Autos-de-fé. Estes eventos, transformados em “grandes espetáculos”, como foram definidos por Foucault (2007), eram o método privilegiado para produzir o temor da população e difundir o modelo da bruxaria demoníaca e seus estereótipos entre as classes populares, assim como a sua consequente punição. Contudo, ainda que as camadas dominantes, a elite culta, tenham alcançado relativo sucesso em “educar” as camadas populares em suas concepções demonológicas da bruxaria, este processo não ocorreu sem conflitos.

Examinados sob esse prisma, os processos por bruxaria podem ser vistos como forma de conflito cultural e social, em que uma classe dirigente letrada tentou condicionar um campesinato iletrado à sua visão de mundo, suprimindo, ou ao menos transformando fundamentalmente, através desse processo, todo um conjunto de crenças populares. (LEVACK, 1988, p. 55)

Segundo Mandrou (1968), três elementos fazem parte do que ele chama de “[...] o conteúdo essencial do sistema mental que legitima a caça às feiticeiras” (p. 63): a crença cristã, baseada na tradição teológica e nos inumeráveis casos julgados em uma jurisprudência supostamente sem falhas; a experiência do “sucesso” dos procedimentos judiciais em relação à identificação, julgamento e condenação das bruxas, o que possibilitava um consenso entre os juízes, e era divulgado pelos manuais de demonologia, considerado como “prova” da real ameaça da bruxaria; e, finalmente, as sentenças e confissões públicas, os suplícios, os confiscos e as fogueiras, que representavam o próprio julgamento de Deus, sendo este o mais legítimo dos testemunhos em favor das condenações (MANDROU, 1968).

Essa função judiciária que exercem, os juízes a veem, portanto, como uma missão superior: a Igreja delegou-lhes um encargo de perseguições que deverá purificar o mundo do domínio satânico, salvar as criaturas arrastadas pelo Demônio, e limpar as aldeias, as comunidades infectadas pelas desordens desses sequazes do Diabo; [...]. Mesmo a piedade lhes é proibida [...]. Deixar-se apiedar pelas lágrimas, pelas súplicas, seria correr o risco de entrar em cumplicidade com Satã, e até de dar a uma de suas criaturas uma nova oportunidade de praticar atos nefastos. Essas lágrimas poderiam muito bem ter sido suscitadas pelo próprio Diabo... [...]. Ao fim do inquérito, o juiz completa tais e tais indícios convergentes pela confissão: o processo está acabado. A fogueira não está longe. (MANDROU, 1968, P. 88-89)

Neste contexto, destaca-se a realização do Concílio da Basileia (1431-1439), ponto marcante no processo de intensificação da perseguição às bruxas, considerado o Concílio mais relevante no que se refere à demonologia, especialmente pela participação de vários futuros autores de tratados deste tipo, além de inquisidores e magistrados que conduziam julgamentos em toda a Europa (TOMAZELLI, 2016). Durante este Concílio foram intensas as discussões sobre a bruxaria diabólica, efetivando a circulação das ideias que, definitivamente, associaram heresia, bruxaria e mulheres, manifestando as preocupações da Igreja com o controle das

práticas e das crenças da religiosidade popular. Assim, “[...] o século XV é considerado o momento-chave na História da demonologia europeia ocidental.” (TOMAZELLI, 2016, p.34).

Segundo Trevor-Roper (1972): “A leitura destas enciclopédias de bruxaria constitui uma experiência terrível. Cada uma delas parece querer ultrapassar a anterior em crueldade e absurdo” (p. 117), e acrescenta ser difícil acreditar que os autores eram os homens mais eruditos da sua época, representantes da filosofia, da ciência e do judiciário. Esta surpresa é compartilhada por muitos pesquisadores como Mandrou (1968); Delumeau (2009), Sallmann (2002), Levack (1988), Ginzburg (2010), entre outros. As “[...] ideias de diabolismo eram predominantemente compartilhadas por acadêmicos, advogados, juizes e magistrados – as classes letradas e dirigentes da sociedade” (LEVACK, 1988, p.10). Segundo Febvre (1948): “*Démons, démons: ils sont partout. Ils hantent les jour et les nuits des hommes les plus intelligents de ce temps.*” (FEBVRE, 1948, p.13).

Deste modo, entende-se que as tentativas de compreensão da amplitude e complexidade deste fenômeno devem ser dirigidas pelo estudo dos discursos e das representações no contexto em que eles se deram, para o qual faziam sentido e construíam a realidade social, através da análise dos modos pelos quais foram produzidos, lidos e apropriados pelos diferentes grupos sociais envolvidos, a partir de suas circunstâncias de vida específicas.

As formas de circulação destes discursos entre as camadas sociais foi objeto de diversas interpretações, levando à construção, por exemplo, da tese de que quando as acusações de bruxaria eram realizadas pela população, na realidade, eram denúncias de malefícios, comuns nas crenças populares, sem associação com práticas diabólicas, e que, ao serem julgadas, sob tortura e sugestão das crenças demonológicas, foram transformadas nos estereótipos de bruxaria herética. Por outro lado, segundo Levack (1988, p.10), “[...] as bruxas eram geralmente acusadas de tais atividades quando membros das classes superiores levantavam acusações contra elas por iniciativa própria ou utilizavam a tortura judicial para forçar acusados de *maleficium* a confessarem atividades diabólicas.” Thomas (1991, p.357) constata que, para o discurso teológico e eclesiástico, a essência da bruxaria não seria o mal que causava, o malefício, mas o seu caráter herético – a adoração do Diabo. O malefício, assim, estaria em segundo plano, já que, “Prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus”.

Para Ginzburg (2006), todavia, é mais frutífera a hipótese de uma influência recíproca entre a cultura das classes populares e a cultura das classes dominantes, resumida no termo “circularidade”, discutido anteriormente, segundo o qual existiria uma relação circular, de cima para baixo, mas também de baixo para cima, entre as camadas sociais. Ginzburg (2010) relata

que é habitual considerar as confissões dos acusados de bruxaria como fruto exclusivamente da tortura e das sugestões dos inquisidores e juízes, no entanto, emergem da documentação elementos fundamentalmente estranhos aos estereótipos dos demonólogos, que “[...] contradizem de forma evidente a tese, ainda hoje difundida, que vê no sabá uma imagem elaborada exclusiva ou quase exclusivamente pelos perseguidores.” (GINZBURG, 2012, p.18).

As investigações demonstraram que a imagem desta bruxaria diabólica, com todos os seus detalhes, como o pacto, o sabá, a profanação da missa e dos sacramentos católicos, foi sendo elaborada, ao longo de quase 300 anos, por teólogos e inquisidores, para, progressivamente, se difundir através dos sermões, tratados de demonologia e cerimônias de execução, mas não exclusivamente; a construção do arquétipo da bruxaria moderna contou também com a reelaboração e a inserção de uma série de elementos pertencentes tradicionalmente às culturas populares. Este foi um processo complexo e de longa duração, até que tomasse forma e fosse, gradualmente, penetrando nas crenças populares através dos mecanismos de perseguição e violência contra a cultura popular (GINZBURG, 2006; 2012; BURKE, 2010), já em um período no qual a clivagem entre camadas sociais era aguda, como visto anteriormente (BURKE, 2010).

Nesse sentido, Ginzburg (2006) propõe que os estudos históricos da bruxaria devem incluir “tanto os perseguidores quanto os perseguidos”, o conflito cultural. Pois, de acordo com este autor, a identificação das bruxas, ou seja, a determinação sobre quem seria ou não acusada, era sempre o resultado das relações de força, “[...] tanto mais eficaz quanto mais seus resultados se difundiam de maneira capilar. Mediante a introjeção (parcial ou total, lenta ou imediata, violenta ou aparentemente espontânea) do estereótipo hostil proposto pelos perseguidores.” (GINZBURG, 2012, p.27). Assim, a história não deveria se limitar a registrar e descrever este processo negligenciando um aspecto decisivo que foi a “violência cultural e psicológica exercida pelos inquisidores.” (GINZBURG, 2012, p.32), mas deveria registrar também as resistências populares “[...] que sejam identificáveis nos fragmentos (relativamente imunes a deformações) da cultura que a perseguição se propunha cancelar.” (GINZBURG, 2012, p.28), evidenciando, “[...] – para quem não queria resignar-se a escrever pela enésima vez a história dos vencedores – a importância das anomalias, das lacunas que se abrem por vezes na documentação (GINZBURG, 2012, p.24).

Considera-se, portanto, que a compreensão desta temática deve incluir a análise tanto dos discursos das classes populares, construídos por elementos tradicionais da sua cultura, através das confissões e denúncias da documentação inquisitorial, quanto os discursos eruditos dos inquisidores e juízes pertencentes às elites e divulgados nos tratados de demonologia.

Deste modo, ao longo deste capítulo, serão citados alguns dos principais “demonólogos”, entre magistrados, teólogos e até um rei, que se tornaram reconhecidos por seus estudos e publicações em demonologia, especialmente, com base em suas próprias experiências nos julgamentos de bruxas. Em seguida serão analisados dois dos principais tratados modernos, o *Manual dos Inquisidores* de Eymerich e o *Malleus Maleficarum* de Kramer e Sprenger, especialmente naquilo que se referem aos procedimentos jurídicos para o julgamento e a condenação das heresias e as concepções acerca das mulheres e da bruxaria, que formaram as bases tanto teóricas quanto práticas da caça às bruxas.

2.2 Demonólogos e seus Tratados: caçando bruxas e demônios

Uma das primeiras obras de demonologia, temática ainda não completamente definida em seu tempo, foi o “*Liber Sententiarum Inquisitionis*”, um grande manual de instruções para os inquisidores, que estabelecia os procedimentos e a organização do ritual a ser seguido no processo, julgamento e condenação. Foi escrito em 1324 por Bernard Gui (1261/1262-1331), um inquisidor francês, dominicano da Ordem dos Pregadores. Gui foi bispo de Lodève, entre 1307 e 1323, e nomeado Grande Inquisidor de Toulouse, entre 1308 e 1323, pela Inquisição Medieval, quando participou da perseguição aos albigenses, sob comando direto do papa Clemente V (1264-1314; papado 1305-1314). Nesta obra, destaca a sua experiência neste período, tratando também da relação entre heresia e bruxaria que, todavia, ainda não demonstrava todos os estereótipos da bruxaria diabólica moderna conforme se configuraria à frente (SOUZA, 1987). O detalhe curioso sobre este inquisidor foi o fato de ter figurado no romance “O Nome da Rosa”, de Umberto Eco, publicado em 1980.

Já no século XV, começa a se interessar pelo tema o teólogo e inquisidor alemão, Johannes Nider (1380/85-1438), também dominicano. Nider era adepto da escolástica de Tomás de Aquino e concluiu seus estudos como doutor em teologia na Universidade de Viena, em 1425, assumindo, em 1427, o priorado do convento dominicano de Nuremberg, até 1429. Neste ano, foi transferido para o priorado da Basiléia, onde permaneceu até 1436, promovendo as reformas necessárias para a realização do Concílio de Basiléia nos próximos anos, entre 1431 e 1439, do qual participou ativamente (ROSA, 2018). Além disso, lecionou teologia na Universidade de Viena, desde 1434, onde foi eleito reitor por duas vezes.

Durante este período escreveu sua obra mais conhecida, “*Formicarius*”, publicada entre 1436 e 1437, cujo título, “formigueiro”, faz referência a uma passagem bíblica que usa a analogia da disciplina e hierarquia da colônia de formigas para a organização social da

humanidade (ROSA, 2018). Um dos seus diferenciais é ser um livro de catequese, não é voltado para o clero ou à instrução de inquisidores, mas aos fiéis, para ser usado nos sermões e pregações. Dedicar-se a ensinar como se reconhecer o mal, notadamente a bruxaria, versando sobre o pecado e o castigo, exortando à penitência e à moralidade, argumentando sobre a hierarquia e a posição de cada grupo social; é um tratado que leva em consideração os aspectos filosóficos, teológicos e sociais do período, com forte conteúdo doutrinário e moral, objetivando a regeneração espiritual dos fiéis (ROSA, 2018).

Durante o Concílio da Basileia, considerado um episódio central para formação e a difusão do estereótipo da bruxaria (TOMAZELLI, 2016), Nider começou a colher os exemplos que depois reuniria em seu livro, e também compartilhou suas ideias com os líderes religiosos do período (ROSA, 2018). O *Formicarius* foi um dos primeiros escritos sobre a bruxaria, considerado o texto mais importante sobre o tema na primeira metade do século XV. Apesar de não ser exclusivamente dedicado às bruxas, recebeu grande destaque no campo demonológico, se tornando inspiração para os tratados que o sucederam, por apresentar os principais elementos constituintes do estereótipo moderno da bruxaria diabólica e do sabá (DELUMEAU, 2009). Durante muito tempo, foi impresso junto com as primeiras publicações do “*Malleus Maleficarum*”, além de ser parte das suas referências, citado inúmeras vezes.

Neste, são apresentados os principais elementos através dos quais as práticas mágicas, consideradas superstições durante a Idade Média, foram reformuladas, sendo então, associadas ao crime de heresia. Trata, assim, das formas pelas quais o Diabo agia sobre a humanidade através das bruxas, que praticavam malefícios, reunindo-se à noite para adorar o Diabo e com ele realizar pacto, abjurando de fé cristã, profanando objetos sagrados e sacramentos, matando crianças, além de praticarem orgias sexuais – elementos centrais das teses demonológicas que fundamentariam a caça às bruxas nos séculos seguintes (TOMAZELLI, 2016). Com relação às mulheres, esta é uma das primeiras obras a indicá-las como mais inclinadas à bruxaria do que os homens, em função de sua “debilidade natural”, sua fragilidade física, mental, espiritual e moral, assim como sua maior propensão para o mal (TOMAZELLI, 2016).

Neste contexto, de ampla difusão das teorias demonológicas e de intensificação de julgamentos e condenações, que se retroalimentavam, como visto anteriormente, o magistrado francês Jean Bodin (1530-1596), um importante intelectual, teórico da política e da economia, tornou-se, também, um demonólogo muito relevante na defesa da crença nos perigos da bruxaria (DELUMEAU, 2009). Bodin foi membro do Parlamento de Paris e conselheiro real, lecionou Direito na Universidade de Toulouse, a partir da década de 1550, e exerceu grande influência na sociedade europeia por suas teorias, sendo o idealizador do conceito de

“soberania”, fundamental para a construção da teoria do Estado moderno. Escreveu muitas obras que ajudaram na compreensão das leis e das instituições jurídicas, assim como dos fundamentos sociais, econômicos e políticos de regulamentação da vida social (MULZA, 2019). Em 1580, publicou “*De la démonomanie des sorciers*”, obra em que apresenta os argumentos sobre a realidade da bruxaria, dos demônios e a relação que estabelecem com a humanidade, a natureza das práticas mágicas e a predisposição da mulher para fazer pactos com o Diabo, concluindo com as razões pelas quais as bruxas devem ser mortas.

Sua obra foi considerada uma espécie de código penal das bruxas dentro do estudo da demonologia e teve pelo menos vinte edições, entre 1580 e 1600 (DELUMEAU, 2009). A necessidade de se combater a bruxaria logo se expandiu, partindo da Igreja e dos Tribunais da Inquisição para os códigos criminais dos Estados monárquicos, tornando a responsabilidade pelos julgamentos das bruxas uma tarefa estatal. O caráter subversivo e heterodoxo das bruxas diabólicas era uma ameaça às autoridades e à ordenação da sociedade e, neste sentido, à própria monarquia, cujo poder absoluto era legitimado por Deus (MULZA, 2019). Sobre Bodin, a surpresa, ou melhor dizendo, o espanto, de alguns historiadores, se traduz assim:

Os autores eram juízes reais. O mais célebre deles, Jean Bodin, foi um dos maiores humanistas de seu tempo, quem, pela primeira vez na França, foi capaz de explicar os mecanismos da circulação da moeda e as razões da inflação veloz que atacou o reino na década de 1560, e que também foi o autor de ciência política mais reputado do século XVI. Apesar disso tudo, ficou famoso para seus contemporâneos graças à sua *Démonomanie des sorciers*, publicada em 1580. Esse livro obteve um enorme sucesso e foi reeditado várias vezes na França e no exterior. (SALLMANN, 2002, p.39)

[...] ainda que possamos rejeitar outros e considerá-los ‘imbecis’, não poderemos fazer o mesmo perante a grande figura de Bodin: Bodin, o Aristóteles, o Montesquieu do século XVI, o profeta da história comparada, da teoria política, da filosofia do direito, da teoria quantitativa da moeda e de muito mais, e que, todavia, escreveu em 1580, o livro que, mais do qualquer outro, reacendeu as fogueiras das bruxas em toda a Europa. Percorrer as páginas do livro de Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, e ver este grande homem, o mestre intelectual indiscutível de finais do século XVI, exigir a morte na fogueira não só para as bruxas, mas também para aqueles que não acreditem em todos os pormenores grotescos da nova demonologia, constitui uma experiência única. (TREVOR-ROPER, 1972, p.95-96)

Car, si j'ai rappelé ici les grands traits de cette histoire stupéfiant, ce n'est pas pour le plaisir de conter une anecdote. C'est pour poser un problème. Le problème. Comment expliquer que les hommes les plus intelligents, les plus cultivés, les plus intègres d'une époque aient pu tous (et sans distinction de religion: il y a autant de sorciers et de sorcières, dans l'Allemagne luthérienne de la fin du XVI^e, du début du XVII^e siècle, que dans la France catholique de Louis XIII) – Comment expliquer qu'un Bodin, ce grand Jean Bodin, un des plus vigoureux esprits de son temps, curieux homme qui a touché à tout et de la façon la plus heureusement personnelle: langues, droit, histoire, géographie, mathématiques, astronomie – Comment expliquer que cet homme, le véritable créateur de la sociologie politique avec sa République de 1576; le créateur, dix ans plus tôt, de l'histoire comparée des formes politique avec sa Méthode pour connaître l'histoire; le créateur encore, en 1578, dans sa Juris Universi distributio, du droit compare et de l'étude évolutive du droit; Bodin, le Bodin de la

Réponse aux Paradoxes de M. de Malestroict, l'homme qui a su relier la cherté croissant du prie de l'avie à l'afflux em Europe des métaux d'Amérique; – Comment expliquer que ce grande esprit, et si hardi eu matière religieux (Je pense à son Heptaplomeres, cet effort désespéré pour dégager de la confrontation des religions aux prises une religion vraiment universelle), ce soit luit, le même, qui en 1580 ait publié l'un des livres les plus attristants de cette époque: ce Traité de la Démonomanie des sorciers dont on ne compte plus les éditions? (FEBVRE, 1948, p.12)

Outro magistrado francês, Nicholas Rémy (1530-1616), foi inquisidor de Paris, no ducado de Lorraine, de 1563 a 1570, quando foi atuar em Vosges. Assim como Bodin, era um jurista secular e não sacerdote. Publicou, em 1595, “*Daemonolatreiae libri tres*”, considerada uma importante enciclopédia sobre bruxaria, escrita após a sua aposentadoria, em 1592, quando se mudou para o campo fugindo da peste, e compilou sua atuação na condenação de mais 900 bruxas, descrevendo os processos e as torturas (TREVOR-ROPER, 1972).

Rémy era de opinião que não só os juristas, como a própria lei eram demasiado clementes. Por lei, as crianças que se dissesse [sic] terem acompanhado a mãe ao sabat apenas deveriam ser chicoteadas em frente da fogueira onde a mãe estivesse a arder. Rémy pretendia, porém, que toda a semente das bruxas fosse igualmente exterminada e citava (para demonstrar que os católicos também conheciam a Bíblia) o destino das crianças irreverentes que Elias mandara que os ursos devorassem. (TREVOR-ROPER, 1972, p.117)

Henri Boguet (1550-1619), também foi um juiz francês que contribuiu tanto na construção dos discursos demonológicos sobre a bruxaria quanto na sua perseguição, sendo inquisidor na Borgonha, de 1596 a 1616. Publicou, em 1602, “*Discours exécration des sorciers*”, obra que teve seus argumentos legitimados pelo reitor do Colégio Jesuíta de Besançon, sendo reimpressa doze vezes em vinte anos. Trata-se de uma compilação de procedimentos e instruções que orientavam os julgamentos das bruxas através dos exemplos dos casos conduzidos por ele (LEVACK, 1988). Sobre Boguet, Febvre (1948) comenta:

A peu près au temps où le Magicien devient le Sorcier. Il ne s'agit plus de démons aristocratiques, esthétiques et bienfaisants. - il s'agit de démons qui s'insinuent dans les corps des hommes, et surtout des femmes ; en si grand nombre que Bossuet écrit : 'Je tiens que les sorciers (pourraient dresser une armée égale à celle de Xerxès qui était néanmoins de dix-huit cent mille hommes. Car si, sous Charles IX, ils étaient en France seule 300.000, à combien estimons-nous le nombre qui se pourrait rencontrer dans les autres pays?' Et après avoir évoqué l'Allemagne, toute occupée 'à leur dresser des feux', la Suisse qui, pour s'en débarrasser, a dépeuplé des villages entiers; la Lorraine qui 'fait voir aux étrangers mille et mille poteaux où elle les attache', tous 'se multipliant en terre comme des chenilles dans nos jardins', il explose: 'Je désirerais qu'ils fussent tous mis en un seul corps, pour les faire brûler tous à la fois, en un seul feu !' (FEBVRE, 1948, p.13)

Além de Bodin, Rémy e Boguet, outro magistrado francês que se somou aos esforços da justiça francesa para deter a ameaça da seita demoníaca das bruxas foi Pierre de l'Ancre (1553-1631), que atuou como juiz na região de Bordeaux, nomeado em 1582. Foi conselheiro do rei

Henrique IV (1553-1610) no parlamento e, depois, foi enviado pelo rei para Labourd, a partir de 1608, especificamente para a perseguição às bruxas. Com base nas suas experiências nos julgamentos, escreveu três obras: em 1612, “*Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*”; em 1662, “*Incrédulité et mescréance du sortilège*”; e, em 1627, “*Du Sortilège*”, manuais que tratam de bruxaria, do pacto demoníaco, do sabá das bruxas e das ameaças que representavam (LEVACK, 1988). Sobre Lancre, se dizia que era um “magistrado barroco, galante e alegre que mandava pessoas à fogueira como quem vai ao baile” (SOUZA, 1987, p. 31); era famoso pela sua cólera na perseguição às bruxas (DELUMEAU, 2009).

Jean Bodin, Pierre de l’Ancre e Nicholas Rémy ficaram conhecidos como a trindade dos juízes franceses que se distinguiram tanto pela violência como pela cultura (SOUZA, 1987).

A febre de perseguições se duplica então com uma vontade de persuasão, de demonstração: os juízes fazem-se teóricos e relatam suas façanhas para demonstrar diante do mundo erudito (que constituía seu público) a verdade dos empreendimentos satânicos. Auxiliados pelos teólogos que haurem com toda sua erudição as lições da tradição, esses juízes dão ao mesmo tempo provas da experiência e argumentos teológicos necessários para provar aos hesitantes a existência e a vitalidade do Diabo - não sem veemência agressiva [...] (MANDROU, 1968, p. 102).

Neste contexto, deixando os magistrados franceses que se tornaram os mais conhecidos e citados na historiografia, encontra-se no Reino Unido o único monarca a se dedicar pessoalmente ao “problema” das bruxas, o rei James VI da Escócia e I da Inglaterra (1566-1625). Seu interesse pelo tema levou-o a supervisionar algumas sessões de interrogatórios e tortura de mulheres acusadas de bruxaria (GONÇALVES, 2008). Além disso, também foi o único rei a publicar uma obra sobre bruxaria e demonologia, a “*Daemonologie*”, em 1597, um tratado, do ponto de vista protestante, sobre a ameaça da bruxaria, esclarecia e orientava a população sobre o crime e difundia os detalhes acerca das práticas das bruxas e de sua necessária punição (GONÇALVES, 2008). Versava sobre os aspectos mais estereotipados da crença na bruxaria presentes nos tratados de outros países, como o pacto diabólico, o voo noturno, as reuniões secretas e, ao mesmo tempo, de elementos comuns ao universo cultural local, como fadas, elementais e espíritos (GONÇALVES, 2008). Segundo Gonçalves (2008), o principal conceito propagado pelo rei era de que a bruxaria representava uma grande ameaça, uma “afronta” direta ao monarca, pois tramava contra sua autoridade através dos poderes do Diabo. Daí, talvez, adviesse o fato de as bruxas inglesas serem condenadas como criminosas e traidoras, em muitos casos, e por isso, não serem queimadas, como ocorria na maior parte da Europa, mas enforcadas (LEVACK, 1988), como os demais criminosos. Uma curiosidade é que o rei James serviu de inspiração para a peça *Macbeth*, de *William Shakespear*, escrito provavelmente, entre 1603 e 1607 (CLARK, 2006).

A seguir serão tratados mais detalhadamente dois Tratados: o “*Manual dos Inquisidores*” e o “*Malleus Maleficarum*”; e a escolha destes se deve a importância que tiveram para o Tribunal da Inquisição em Portugal, conseqüentemente, para a instrução dos inquisidores portugueses designados como Visitadores do Santo Ofício ao Brasil no período colonial.

2.3 “*Manual dos Inquisidores*” e os procedimentos jurídicos do Tribunal da Inquisição

No final do século XIV, destacou-se o teólogo e inquisidor catalão, dominicano da Ordem dos Pregadores, Nicholas Eymerich (1320-1399). Em 1357, foi nomeado Inquisidor-Geral do reino da Catalunha e Aragão pelo papa Inocêncio VI – no contexto da Inquisição medieval ainda centralizada pelo papado, anterior à instauração do Tribunal da Inquisição no reino da Espanha –, cargo no qual permaneceu até 1392. Sua atuação no tribunal foi, todavia, interrompida entre 1371 e 1378, quando foi convidado para se tornar o capelão do papa Gregório XI (1331-1378; papado 1370-1378), quando este se encontrava em Avignon. Durante este período, escreveu e publicou, no ano de 1376, o “*Directorium Inquisitorum*”. Este texto foi, mais tarde, revisto e comentado pelo jurista espanhol, doutor em direito canônico e civil, também dominicano, Francisco Peña (1540-1612), e publicado em 1578, em Roma, com o título de “*Le Manuel des Inquisiteurs*” – versão que chegou à contemporaneidade. Esta revisão foi encomendada diretamente pelo Tribunal da Inquisição no Vaticano com a solicitação de que ele transcrevesse e complementasse o Manual de Eymerich com todos os regulamentos e instruções da Igreja publicados desde então (BOFF, 1993). A obra final tinha 744 páginas e mais 240 páginas de apêndices e era dividida em três partes: 1- o que é a fé cristã e seu enraizamento; 2- a perversidade da heresia e dos hereges; 3- a prática do ofício de inquisidor que importa perpetuar (BOFF, 1993).

Não obstante as inquisições locais com suas singularidades e privilégios, o autor fortalece ‘o direito comum inquisitorial’ como norma geral a ser seguida, o quanto possível, por todos os inquisidores em todas as partes. [...]. Peña consegue uma síntese processual e doutrinária que se transformou em referência necessária e comum [...] para todos os inquisidores. (BOFF, 1993, p. 15)

O *Manual* possuiu grande relevância para o estudo histórico da bruxaria pela importância que assumiu para seus contemporâneos. Depois da Bíblia, foi um dos primeiros textos impressos na história da imprensa – o Livro dos Salmos foi impresso em 1457 –, na cidade de Barcelona, em 1503 (BOFF, 1993). No contexto da Contra-Reforma, quando o Vaticano planejou renovar e fortalecer a Inquisição, mandou reeditá-lo, como manual para todos os inquisidores – em Roma, nos anos de 1578, 1585 e 1587, e depois em Veneza, em 1595 e 1607

(BOFF, 1993, p.14). Foi amplamente utilizado pelos tribunais na Península Ibérica, destacando-se que um dos Regimentos do Tribunal da Santa Inquisição de Portugal, publicado em 1640, determinava que todos os tribunais portugueses deveriam possuir um exemplar, em função deste fornecer a instrumentalização teórica e os procedimentos práticos fundamentais à perseguição dos hereges (SOUZA, 1987). “A obra é retilínea e severa. Não se perde em relatos circunstanciais para não perder o rigor da argumentação. A prática da Inquisição está aí com toda a sua inclemência.” (BOFF, 1993, p. 15) pois, trata-se de um manual jurídico prático sobre os procedimentos a serem adotados.

Trata-se de um manual de ‘como fazer’, extremamente prático e direto, baseado em toda a documentação anterior e na própria prática inquisitorial do autor Nicolau Eymerich. Pouca coisa do seu manual é obra de reflexão pessoal. Tudo é remetido a textos bíblicos, pontifícios, conciliares, imperiais. A astúcia teológica (e os inquisidores eram mestres nisso) vem sempre justificada pelos teólogos mais eminentes. [...] Numa palavra: nele encontra-se tudo, como ele mesmo reconhece, o que é necessário para o bom exercício da Inquisição. (BOFF, 1993, p. 14)

2.3.1 Os procedimentos do Tribunal da Inquisição

Eymerich define, inicialmente, na Parte I do seu *Manual*, que trata da jurisdição do inquisidor, o que é a heresia, já que o escopo de trabalho do inquisidor não é sobre qualquer infração ou “erro”, mas, apenas, aquelas relativas à heresia ou suspeita dela. Discute também quem são os “*Hereges*”, definindo quais as “Acepções jurídicas do qualificativo herético” em oito situações: a) excomungados; b) simoníacos [comercializam o Sagrado ou os sacramentos]; c) quem se opuser à Igreja de Roma e contestar a autoridade que ela recebeu de Deus; d) quem cometer erros na interpretação das Sagradas Escrituras; e) quem criar uma nova seita ou aderir a uma seita já existente; f) quem não aceitar a doutrina romana no que se refere aos sacramentos; g) quem tiver opinião diferente da Igreja de Roma sobre um ou vários artigos de fé; h) quem duvidar da fé cristã. (EYMERICH, 1993, p.36).

Os hereges podem ser manifestos ou disfarçados, na medida em que pregam ou não publicamente contra a fé católica, seguem ou não estes ensinamentos ou os defendem, demonstrando ou não convicção da heresia. Além disso, podem ser afirmativos – são aqueles que acreditam nos erros quanto à fé e que manifestam, por palavras e ações, o seu apego ao erro; ou negativos – são aqueles que não querem ou não podem se desapegar de alguma heresia, e não confessam o crime, afirmam sua convicção na fé católica e não admitem seus erros em confissão. “Porque todo aquele que não confessa o erro de que tem convicção é um impenitente com toda evidência.” (EYMERICH, 1993, p.39).

Os hereges também podem ser considerados impenitentes, penitentes e relapsos: impenitentes ou pertinazes são aqueles que se negam a confessar e a abjurar, estando apegados aos seus erros, devem ser entregues ao braço secular para serem executados; penitentes são os que abjuram de seus erros, aceitando as penas impostas; relapsos são aqueles que, tendo abjurado de uma heresia, tornando-se penitentes, reincidem, e, sendo evidenciada esta recaída, devem ser também entregues ao braço secular, sem direito a novo julgamento. Contudo, estes, caso se arrependam e confessem, podem receber os sacramentos da penitência e da Eucaristia antes da execução. A execução dos relapsos deverá ser na fogueira: “Serão queimados vivos em praça pública, entregues em praça pública ao julgamento das chamas.” (EYMERICH, 1993, p.48). Acrescenta ainda que: “É de fundamental importância prender a língua deles ou amordaçá-los antes de acender o fogo, porque se têm possibilidade de falar, podem ferir, com suas blasfêmias, a devoção de quem assiste à execução.” (EYMERICH, 1993, p.48).

Segue-se a estas definições, a descrição pormenorizada de alguns tipos de hereges, que poderão ser vistos no Capítulo 4, em seus depoimentos aos Visitadores da Inquisição no Brasil. Com relação ao “*mágicos, videntes e adivinhos*”, propõe que devem se considerar dois tipos: adivinhos e videntes comuns, que praticam apenas quiromancia, prevendo “pela observação das linhas da mão, os efeitos naturais e as circunstâncias da vida humana” por exemplo, que não são da competência da Inquisição; e os adivinhos ou videntes heréticos, aqueles que, para realizarem suas predições ou acessarem a vida íntima das pessoas, “prestam culto de adoração ou veneração ao diabo [latria- adoração, reservada somente a Divindade; dulia- veneração, que se faz aos santos], batizam crianças de novo, etc.”, estes são hereges e devem ser julgados pela Inquisição (EYMERICH, 1993, p.52). Sobre os sortilégios, são considerados “heretizantes”: os que incluem ações ou palavras heréticas, como por exemplo a negação dos mandamentos, a crítica ou a utilização indevida dos sacramentos; os que utilizam os sacramentais [palavras ou objetos que fazem parte dos sacramentos, a água benta, por exemplo]; e todas as práticas que procedem de ações heréticas como o batismo de imagens ou a invocação e o culto de demônios e ídolos (EYMERICH, 1993). O sortilégio é sempre considerado herético quando implicar em invocação do Diabo. Nestes casos, serão interrogados pelo inquisidor, torturados para que confessem e a pena dependerá do tipo de suspeita e do tipo de acusado (EYMERICH, 1993)

Há heresia – e, conseqüentemente, necessidade de intervenção do inquisidor – em todos esses sortilégios utilizados comumente para encontrar objetos desaparecidos, e onde entram velas bentas ou água benta, ou ainda enunciação de versículos das Escrituras, do Credo ou do Pai-Nosso, etc. Isso advém do próprio fato de que, se se tratasse de adivinhação, pura e simplesmente, não seria preciso recorrer ao sagrado. (EYMERICH, 1993, p.54).

Outro tipo de hereges são “*demonólatras ou invocadores do diabo*”, considerados “mágicos”. Estes podem se diferenciar de acordo com três tipos de invocação, segundo declaração de Eymerich (1993): “e minha prática de inquisidor, e a de muitos outros colegas, dá testemunho disto” (p.55). O primeiro tipo seria aquele que, ao invocar demônios, presta-lhes culto de latria, oferecendo sacrifícios, adoração, dirigindo-lhes preces “execráveis”, ou seja, que se “entregam aos demônios”, prestando-lhes obediência em qualquer situação, colocando-se à sua disposição. O segundo tipo seria daqueles que, invocando o demônio, prestam-lhe culto de veneração, misturando nomes de demônios com nomes de beatos e santos em preces, considerando que espíritos impuros podem ser mediadores entre o homem e Deus. O terceiro tipo seria o daqueles que “se entregam a práticas bastante estranhas para invocar os demônios, e não se poderia dizer ao certo se são cultos de latria ou de dulia.” (EYMERICH, 1993, p.56).

Por exemplo: há quem invoque o demônio riscando um círculo no chão, colocando no meio uma criança; colocam diante dela um espelho ou uma espada, uma vasilha, um objeto brilhante. O necromante então, com o livro nas mãos, lê as invocações ao demônio. Esta é uma maneira, dentre as inúmeras que a prática inquisitorial ensina. (EYMERICH, 1993, p.56).

Eymerich (1993) propõe que, de acordo com cada um desses três tipos de invocação, uma resposta diferente deve ser dada. Nos casos que envolvem culto de latria, deve ser considerado herege, e irá para prisão, quando se arrepende e abjura; se não se arrepender, ou se se negar a cumprir as penitências impostas e abjurar, deve ser entregue ao braço secular como um herege impenitente. Já nos casos que envolvem heperdulia ou dulia, se confessar, será considerado herege; se arrepender e abjurar, deve ser preso perpetuamente como herege penitente; se não se arrepender, será surrado até a morte como um herege impenitente, o mesmo procedimento para aqueles que tiverem abjurado, mas reincidirem. E, por último, nos casos em que a latria ou a dulia não estão evidentes, serão, independentemente disto, considerado hereges e tratados como tal “por causa da gravidade da invocação.” (EYMERICH, 1993, p.56).

Neste item é abordado, com especial atenção, os chamados “filtros do amor”: “Pertence, finalmente, ao capítulo da demonolatria, a suspeita de heresia que pesa sobre quem ministra filtros do amor a uma mulher: na verdade, frequentemente esses filtros são preparados por demonólatras que chegam até a fazer votos de castidade em honra ao diabo.” (EYMERICH, 1993, p.57). Em sua nota, Peña relata que: “Esta questão dos filtros do amor é da maior importância e da maior atualidade, porque hoje em dia se ministra uma quantidade enorme desses filtros.” (EYMERICH, 1993, p.57). Estes filtros, “poções de amor”, devem receber toda a atenção do inquisidor, segundo Peña, para descobrir se houve uso indevido de sacramentos,

como a hóstia, ou de sacramentais, como relíquias de mártires da Igreja, por exemplo, além de invocação do demônio para agir sobre os “desejos da carne” de alguma pessoa.

Neste ponto, uma diferença se estabelece no tipo de invocação, que pode determinar se é herética ou não: “Se for feita em termos imperativos (como: eu te ordeno, eu te obrigo, eu te determino) ou suplicantes (como: eu te suplico, eu te peço)”; não existindo heresia manifesta quando se tenha utilizado a fórmula imperativa, pois a suplicação e a prece, por implicarem adoração, é que são heresia. (EYMERICH, 1993, p.57). Nesse sentido, o que se persegue é o culto, a veneração ou adoração do Diabo e seus demônios, não exatamente a invocação, pois se considera que, a invocação para provocar os “desejos da carne” é invocar o Diabo “para fazer justamente o que ele tem que fazer: provocar a tentação” (EYMERICH, 1993, p.57).

Destaca-se também a análise detalhada que faz sobre os “*Seguidores de hereges*”; “*Quem dá asilo, hospeda e acolhe hereges*”; “*Os protetores de hereges*”, que podem ou não responder como hereges, pois é proibido, além de acreditar e seguir hereges, prestar solidariedade, oferecer “consolamento” ou comunhão, ajudar de qualquer forma, dar esmolas, fazer visitas, dar asilo, hospedar ou acolher qualquer pessoa considerada herege ou fortemente suspeita de heresia. Estes serão julgados de acordo com seus atos ou palavras e: “É legítimo torturar esses suspeitos para fazê-los confessar e, depois, abjurar.” (EYMERICH, 1993, p.72).

Esses termos se estendem inclusive a senhores, governantes e magistrados que, através de suas ações ou pela sua omissão, podem ser considerados “benfeitores de hereges” e como tal, processados, pois, “[...] qualquer pessoa, particular ou não, é obrigada a denunciá-los, sob pena de excomunhão.” (EYMERICH, 1993, p.74), ou seja, considera-se, aqui, uma “obrigatoriedade geral” denunciar um herege, seja quem ele for, mesmo um familiar. Nesse sentido, dá algumas indicações curiosas às quais o inquisidor deverá seguir para “pegar” os benfeitores de hereges, não deixando qualquer margem, nem mesmo o lamento pela morte de um familiar ou amigo era autorizado sem que se tornasse suspeito de heresia.

Além de ser considerado herege, também se pode ser considerado “suspeito de heresia”, e esta é uma diferenciação importante para o tipo de punição que será estabelecida. No Direito Inquisitorial existem três tipos de suspeita, segundo Eymerich (1993): fraca ou leve, forte ou veemente e grave ou violenta, que definirão os tipos de sentença. A suspeita fraca é aquela que pode ser facilmente contradita, durante a defesa ou por se basear em hipótese sem fundamento. “Por exemplo, é apenas fracamente suspeito de heresia quem se reunir escondido ou tiver um comportamento diferente das demais pessoas. É considerado suspeito, porque são os hereges que agem habitualmente assim.”. A forte suspeita será considerada quando a ela se chegar apenas através de indícios, argumentos ou hipóteses sólidas. “Por exemplo, é fortemente

suspeito quem esconder hereges ou frequentar a casa deles etc. É indiscutível que quem age assim facilita a perversidade herética.” Já a suspeita grave ou violenta é aquela que se baseia em hipóteses convincentes e sérias. “Por exemplo, é gravemente suspeito quem dedicar culto aos hereges, prestar-lhes reverência, pedir-lhes o ‘consolamento’ ou a comunhão e praticar atos semelhantes aos ritos dos hereges.” (EYMERICH, 1993, p.77).

Outro ponto abordado é relativo aos “*Difamados de heresia*”, aqueles que a “opinião pública – principalmente as pessoas simples” considera como sendo pregadores, benfeitores ou apoiadores e partidários de heresias. Destaca que, nestes casos de difamação pública, serão consideradas as denúncias não apenas de pessoas “corajosas e honestas”, mas também de pessoas “sórdidas e indignas (hereges, traidores, criminosos, etc.)”, todos os testemunhos devem ser considerados (EYMERICH, 1993, p.82). Importa aqui destacar que, segundo Peña, “[...] o Concílio de Toulouse proibiu a qualquer pessoa que tenha fama de herege de ter assento entre os conselheiros e magistrados ou assumir qualquer cargo público.” (EYMERICH, 1993, p.82), o que deixa evidente o modo como Estado e Igreja estavam imbricados e o risco que se corria pela simples “fama” ou “difamação”, mesmo não havendo qualquer prova.

Na Parte II do *Manual*, que trata da “*Prática Inquisitorial*”, são analisados todos os procedimentos inquisitoriais: a discussão sobre a escolha do Inquisidor, sua autoridade e seus deveres; a abertura pública dos trabalhos da Inquisição, narrando em detalhes os momentos desta cerimônia, a apresentação do Inquisidor às autoridades e o juramento destas; a procissão e a missa com “Sermão geral”, para o qual devem ser convidados os párocos da região e todo o povo, não devendo haver nenhum outro sermão neste dia; a concessão do “período de indulgência” ou “tempo da graça” no qual o inquisidor exorta às denúncias e às confissões, oferecendo indulgência e misericórdia; e os pormenores da investigação, da instauração do processo e seus modos de conclusão. Estas instruções e todas as suas fórmulas serão integralmente utilizadas na construção dos Regimentos do Tribunal da Santa Inquisição de Portugal e serão tratadas no próximo capítulo.

Ao tratar da “*Investigação e Abertura dos Processos*” declara que podem ser iniciados através de: acusação, denúncia ou investigação. Nos casos de acusação, alguém se apresenta ao inquisidor para acusar outra pessoa por heresia e intenciona provar isso, pois “Se quiser ser o acusador, saberá através do inquisidor, que ficará inscrito na lei de talião.” (EYMERICH, 1993, p.105), ou seja, se não provar deverá pagar a pena que o acusado pagaria se sua culpa ficasse provada. Com frequência ocorre que, ao ser interpelado pelo inquisidor, o acusador declara que não quer acusar, mas apenas delatar, assim, não precisa provar, e declara que o faz para não se arriscar à excomunhão. “Este é o procedimento habitual. O processo começa na presença de um

escrivão e duas testemunhas, religiosos ou fiéis confiáveis. O delator jura sobre os quatro Evangelhos e começa a depor [...]” (EYMERICH, 1993, p.107). Deve-se perguntar se faz a denúncia impellido “[...] pela maldade, ódio, ressentimento ou, ainda, por ordem de terceiros.” (EYMERICH, 1993, p.108). Finalmente, deverá jurar segredo.

No que se refere às denúncias de bruxaria, foi a adoção do novo modelo jurídico, tanto nos tribunais leigos quanto inquisitoriais, o que possibilitou o seu sucesso, pois, no antigo sistema acusatório medieval, as supostas vítimas de atos maléficis de bruxaria relutavam em fazer uma acusação, já que elas próprias poderiam ser penalizadas caso não provassem a acusação (LEVACK, 1988). No novo modelo, no entanto, a denúncia não precisava de comprovação, não havia mais punição e, na realidade, havia constante incentivo e, no caso da Inquisição, obrigação, de que se denunciasse, qualquer que fosse a suspeita.

No processo inquisitorial não eram dados a conhecer ao denunciado os nomes dos denunciantes, que poderiam ser quaisquer pessoas, independentemente de suas relações de parentesco, idade (menores de quatorze anos não poderiam ser testemunhas na justiça civil), o fato de ser escravo, e por isso poder ser constrangido com castigos e violência, o fato de ser considerado pessoa infame, excomungados ou que já tivesse sido condenado pelo direito comum (MUNIZ; MATTOS, 2014). Todos podiam denunciar.

Nos casos de abertura de processo por investigação, não haveria confissão espontânea, nem acusação ou delação, mas boatos. Poderia acontecer de alguém se apresentar ao inquisidor e não querer figurar como acusador ou delator, mas alegar que “[...] o teor da sua denúncia é de domínio público, o inquisidor deverá investigar os boatos.” (EYMERICH, 1993, p.105), segundo suas atribuições. “É uma maneira muito comum de ‘processar’. E, se os boatos chegassem aos ouvidos do inquisidor pela boca de pessoas honestas, o processo começava.

A possibilidade de um processo ser aberto pela investigação do representante da justiça ou inquisidor era a “inquisição” propriamente dita, na qual não era mais necessário um acusador ou informante, apenas uma “denúncia geral” de que existiam bruxas em determinada localidade, tendo o juiz a obrigação de agir, em função de seu ofício consagrado por Deus. Como a bruxaria, e as heresias em geral, eram conhecidas por reputação e boatos, qualquer pessoa poderia acionar o tribunal por essa via, justificando não querer se envolver diretamente, sob a alegação de que o fazia pelo zelo da fé ou para evitar penalizações, como a excomunhão, caso se omitisse.

As pequenas querelas e tagarelices da aldeia podiam servir de base para denúncias contra mulheres suspeitas de bruxaria, tais como: a aparência pouco atraente e as roupas [...], as extravagâncias do comportamento social e as práticas sexuais incomuns ou não recomendadas, os dramas conjugais acerca da impotência e infertilidade, os eventos da natureza [...]. Enfim, tudo poderia tornar-se sinal de uma intervenção

satânica [...] – ameaças, violências e maledicências justificavam a onda de denúncias, iniciando-se o processo inquisitivo para investigação e punição dos suspeitos da prática de bruxaria. (MACHADO, 2015, p. 223).

Segundo Peña, no contexto da Inquisição, “investigação” seria a investigação canônica efetuada “por um juiz capaz e imparcial a respeito de uma ação criminal manifesta.” (EYMERICH, 1993, p.108) e que deverá ser “honesto no seu trabalho, de uma prudência extrema, de uma firmeza perseverante, de uma erudição católica perfeita e cheia de virtudes.” (EYMERICH, 1993, p.185), todos deviam ser doutores em Teologia, Direito Canônico e Direito Civil e ter pelo menos quarenta anos ao ser nomeado (EYMERICH, 1993, p.185). A autoridade do inquisidor vem do papa, portanto, não precisavam prestar contas aos superiores de suas ordens e, assim, qualquer penalidade que lhe caiba, somente poderá ser aplicada pelo próprio pontífice. Tem poder de pleno direito contra todos: “do rei ao último dos leigos”, no entanto, é aconselhável “[...] não perseguir publicamente os reis ou pessoas da realeza: é mais inteligente e prudente passar o caso para nosso senhor o Papa.”; inclusive, contra padres e religiosos, mas não é prudente ser rígido com estes, pois “[...] o processo de um padre pode ser sempre interpretado como um processo contra o clero. Então, o inquisidor deve lembrar-se de que os leigos não suportam os privilégios dos eclesiásticos, e que nada os alegra mais do que os pecados dos padres e a sua punição.” (EYMERICH, 1993, p.194).

Com relação ao “*O processo propriamente dito*”, trata do seu desenvolvimento, esclarecendo que “[...] nas questões de fé, o procedimento deve ser sumário, simples, sem complicações e tumultos, nem ostentação de advogados e juízes. Não se pode mostrar os autos de acusação ao acusado nem discuti-los. Não se admitem pedidos de adiamento, nem coisas do gênero.” (EYMERICH, 1993, p.110).

No caso dos processos que tenham sido abertos por acusação, o inquisidor solicitaria os nomes das testemunhas, que eram citadas e interrogadas sob juramento, além de também serem investigadas “exaustivamente”: devendo relatar sua motivação para o depoimento, qual sua relação com o réu, laços de parentesco e amizade, sua fama conhecida, sobre o que viu ou ouviu, onde e quando, outras pessoas presentes, quantas vezes, qual era a intenção do réu nestas situações e, finalmente, era mandado guardarem segredo (EYMERICH, 1993). Já se o processo havia sido aberto por delação ou denúncia, fazia-se a citação das testemunhas indicadas pelo delator e procedia-se conforme descrito acima. A partir da denúncia, dava-se início à abertura da investigação visando encontrar os indícios e provas de culpa. No caso de processos iniciados por investigação, primeiramente, o inquisidor mandava citar como testemunhas algumas “pessoas boas e honestas” (EYMERICH, 1993, p.115), que deveriam confirmar ou não a

existência dos boatos. Questionava-se se conheciam a pessoa acusada, desde quando, o que se dizia a respeito dela, como soube dos boatos, desde quando eles corriam, como se iniciaram. Confirmada a má fama do acusado, eram interrogadas as pessoas próximas e familiares, procedendo como nos casos anteriores, e o acusado em seguida. “Bastam duas testemunhas para provar a existência dos boatos.” (EYMERICH, 1993, p.116).

Todo o procedimento de investigação era secreto: a identidade dos denunciadores e das testemunhas; o local e a data (período) em que o crime teria sido cometido; e mesmo qual era a acusação. Além disso, o acusado sendo preso, deveria manter em segredo todos os acontecimentos e experiências vistas ou vividas dentro dos cárceres, ciente de que esta violação era considerada similar ao crime de heresia e passível de punição (VAINFAS, 2017). Denúncias após a prisão também eram aceitas e mesmo incentivadas, inclusive aquelas realizadas por parte de outros presos, dos carcereiros e do alcaide dos cárceres (MUNIZ; MATTOS, 2014).

O interrogatório era o meio primordial através do qual se pretendia extrair do acusado as informações comprobatórias da sua culpa, necessárias para a condenação (LEVACK, 1988). O item E do Manual de Eymerich, que trata dos “*Interrogatórios*”, declara que estes devem contar com a presença de duas testemunhas “íntegras ou dois clérigos” (EYMERICH, 1993, p.117), em todos os casos, além do inquisidor, do escrivão e do acusado ou testemunha depoente. E indica algumas recomendações: “O inquisidor tem que ser muito malicioso e sagaz para acompanhá-los em seus argumentos e levá-los a confessar. São pessoas maliciosas nas respostas, porque não têm outra preocupação a não ser esquivar-se das perguntas para não ficarem cercados no final, e serem convencidos de que erraram.” (EYMERICH, 1993, p.118).

“Durante o interrogatório, é bom que o acusado se sente numa cadeira mais baixa, mais simples que a cadeira do inquisidor.” (EYMERICH, 1993, p.114), e este deve proceder por meio de sessões: a primeira sessão, chamada de *genealogia*, dedicava-se a um questionamento acerca da biografia e história genealógica do acusado, incluindo perguntas sobre seu local de nascimento e origem, sobre seus familiares, vivos ou mortos, sobre sua criação, mudanças de domicílio e, de acordo com as respostas a estas questões o inquisidor orientava a pergunta seguinte, que deveria parecer “natural”: “Pergunta-lhe se, num determinado lugar, não ouviu falar de um certo assunto (do qual, sem que ele saiba, é acusado) [...]” (EYMERICH, 1993, p.113); na segunda, sessão *in genere*, investigavam-se os detalhes sobre as práticas e cerimônias religiosas, sobre o culto, na tentativa de verificar o conhecimento do acusado acerca dos sacramentos e dogmas católicos, sem relação direta com a acusação; a terceira, sessão *in specie*, interrogava sobre os detalhes mais específicos da denúncia, usando o depoimento das testemunhas para tal (MUNIZ; MATTOS, 2014). As duas últimas não tinham número de vezes

estabelecido, podendo se estender por várias sessões e durar meses; caso o inquisidor percebesse, através das testemunhas ou do interrogatório, que o réu estava ciente de sua culpa, mas a negava, deveria mandar prendê-lo e, estando no cárcere, poderia ser interrogado inúmeras vezes, além de poder ser levado à tortura para que confessasse.

Para as sessões de tortura, existiam listas padronizadas de perguntas que orientavam a confissão e que, a cada vez, o convenciam mais da validade das teorias demonológicas e da realidade da bruxaria. “Assim, o inquisidor prudente vai cercando cada vez mais a questão fundamental da acusação, até chegar à verdade. Concluída a confissão, lavram-se os autos.” (EYMERICH, 1993, p.113). “A pergunta não era se a pessoa tinha ou não cometido isto ou aquilo, mas quando e como o fizera.” (LEVACK, 1988, p. 104).

Esperava-se que o acusado confessasse seus crimes durante este procedimento, mesmo que não soubesse o conteúdo da acusação (VAINFAS, 2017). No caso das acusadas por bruxaria havia, em última instância, ausência de dúvidas sobre sua culpabilidade, o que se devia, justamente, ao procedimento de interrogatório adotado, considerado infalível pelos juízes, instruídos pelos recursos jurídicos e eruditos advindos das obras de demonologia. “Por seu lado, o magistrado tinha o direito de receber, de esconder ao acusado a natureza da causa, de interrogá-lo de maneira capciosa, de usar insinuações.” (FOUCAULT, 2007, p.32).

A adoção dos novos procedimentos jurídicos exigia também a revisão nos padrões de prova, que passaram a ser mais rigorosos. Chamada de prova romano-canônica, derivava da lei romana da traição, exigia o depoimento de duas testemunhas oculares do crime ou a confissão do acusado. Nos casos em que não havia testemunhas oculares, magistrados e inquisidores encontravam sérios problemas para seguir este procedimento, notadamente, no que se refere às acusações de heresia e bruxaria, considerando-se que acreditavam que estes crimes eram cometidos em sigilo. Nestes casos, era fundamental que se conseguisse a confissão, para justificar a condenação. Com este método, perseguiram a “[...] verdade real do processo inquisitivo obtida, na sua essência, através da confissão” (MACHADO, 2015, p. 224).

O *Manual dos Inquisidores* trata, neste ponto, sobre “*Os dez truques dos hereges para responder sem confessar*” (EYMERICH, 1993, p.119), detalhando as formas pelas quais os hereges se desviam das perguntas durante o interrogatório. Segue-se a este os “*Dez truques do inquisidor para neutralizar os truques dos hereges*”, resumido por Penã da seguinte forma: “Acrecentem à malícia mais malícia ainda. Mostrem sagacidade.” (EYMERICH, 1993, p.118). Segundo ele, a malícia, com a finalidade de enganar, deve ser sempre proibida e nada tem a ver com a prática do Direito; no entanto, a mentira que se prega judicialmente, “em benefício do Direito”, da racionalidade e do “bem comum”, esta é “absolutamente louvável” pois serve para

detectar a heresia, erradicar os erros e vícios dos infiéis e converter os pecadores (EYMERICH, 1993, p.126). Nesse sentido, lembra que a função última da condenação à morte pelo processo da Inquisição “[...] não é salvar a alma do acusado, mas buscar o bem comum e intimidar o povo. Ora, o bem comum deve estar acima de quaisquer outras considerações sobre a caridade visando o bem de um indivíduo.” (EYMERICH, 1993, p.122).

Em seguida, trata dos “*Indícios exteriores pelos quais se reconhecem os hereges*” descrevendo algumas “regras gerais” que podem ajudar a reconhecer os hereges. Para os chamados “mágicos heretizantes, necromantes ou invocadores do diabo”, segundo Eymerich (1993), “é tudo a mesma coisa – têm indícios exteriores comuns.” (EYMERICH, 1993, p.133):

Em geral, devido ao efeito das visões, das aparições e das conversas com os espíritos do mal, têm uma expressão maliciosas e o olhar dissimulado. Põem-se a adivinhar o futuro, mesmo as coisas que dependem somente da vontade de Deus ou dos homens. [...] terá um indício certo: todos os adivinhos são, manifesta ou secretamente, adoradores do diabo. [...] pedem conselho ao Diabo, suplicando-lhe e invocando-o. E, se suplicam, veneram, evidentemente. (EYMERICH, 1993, p.133)

Segundo Penã, da magia nasce um outro tipo: a “bruxaria ou magia maléfica”, que se utiliza largamente de encantamentos e invocações de espíritos impuros. Os seus praticantes são movidos por uma curiosidade “perversa”, invocando o demônio para que possam realizar “maravilhas”, montam-lhe altares, acendem velas e dirigem-lhes orações, além disso, fazem uso de “coisas sagradas para as encantações”, estão, portanto, no campo da “magia herética” e devem ser considerados hereges. (EYMERICH, 1993, p.134).

Eymerich (1993) trata também dos “*Obstáculos à rapidez de um processo*” que podem ser cinco: um grande número de testemunhas, o que é “inútil”, já que duas testemunhas idôneas são suficientes – “Esta é a lei da Inquisição” (EYMERICH, 1993, p.137); a destituição do inquisidor, quando é acusado pelo réu de ter transgredido o Direito e a Justiça em seu prejuízo, o que pode ser justo, injusto ou inócua, o que será decidido por seus pares e, em última instância, o papa; a fuga do acusado, que se torna, assim, banido, e por isso, deverá ser condenado à morte; a participação da defesa, já que a concessão desta é dada pelo inquisidor quando considerar necessário, por exemplo, quando o réu confessou não há necessidade de oferecer-lhe um defensor, pois só a confissão basta para o condenar, porque o “[...] crime de heresia é concebido no cérebro e fica escondido na alma: portanto, é evidente que nada prova mais do que a confissão do réu.” (EYMERICH, 1993, p.138), mas quando nega as acusações, sim; “Será designado um advogado honesto, com experiência em Direito Civil e Canônico, e bastante fervoroso.” (EYMERICH, 1993, p.137), deve ser de boa família, de “antiquíssimas raízes cristãs” e cujo único dever, juramentado, é “[...] fazer o réu confessar logo e se arrepender, além

de pedir a pena para o crime cometido” (EYMERICH, 1993, p.139). Os procuradores e os advogados de defesa, nomeados pelo Tribunal, não poderiam ter acesso a todo o conteúdo dos processos, tampouco poderiam acompanhar o acusado durante os interrogatórios, devido à rigidez do sigilo dos procedimentos. E por último, a apelação dos condenados ao papa, que deveria ser, primeiramente, solicitada ao inquisidor, que julgava sua pertinência, de acordo com as circunstâncias e as motivações do réu, e, por isso, era quase sempre negada (MUNIZ; MATTOS, 2014); também podia ser dirigida ao Conselho Geral do Santo Ofício, ou órgão similar, dependendo de cada região, sendo, portanto, muito restrita, inclusive pelos custos e pela necessária influência social e econômica que exigiam (MUNIZ; MATTOS, 2014). Além disso, somente poderia ocorrer ao longo do processo, pois às sentenças definitivas não era facultado o direito à apelação – além disso, deviam ser redigidas pelo procurador do réu, pois a prerrogativa de se dirigir ao Tribunal, elaborar as contraditas da defesa e alegações era apenas deste, ainda que não tivesse acesso a todo processo (MUNIZ; MATTOS, 2014).

Sendo assim, o direito de defesa era bastante limitado e, algumas vezes, inexistente, reforçando o caráter arbitrário do processo, pois este modelo jurídico caracterizava-se por uma ritualística processual extremamente rígida, na qual o debate oral e público foi substituído por uma instrução escrita e secreta, dificultando, ou mesmo impedindo, a defesa de pessoas, em grande maioria, analfabetas, e sem o conhecimento do conteúdo das acusações, frente a juízes eruditos, com domínio da escrita e cientes do processo na íntegra (FOUCAULT, 2007); o papel do acusador se confundia com o do juiz inquisidor, que investigava, recolhia as provas, interrogava o acusado e as testemunhas, procedia à tortura e sentenciava o caso.

Em relação às provas, no caso específico da bruxaria, chamadas de provas circunstanciais, eram os indícios, suficientes para abrir o procedimento investigativo, e justificavam o uso da tortura para obter a confissão – a prova máxima –, mas não para a condenação. Os indícios podiam ser: graves, como “[...] um pote cheio de membros humanos, objetos sagrados, sapos, etc. ou um pacto escrito com o Diabo (que deve ter sido uma peça de colecionador rara)” (TREVOR-ROPER, 1972, p; 92); leves, como a incapacidade de verter lágrimas, tendência para olhar para o chão, sinais evidentes de medo, ou sinais de não ter medo algum, ou, ainda, ter simplesmente a aparência de uma bruxa, velha, com alguma deficiência física, mal vestida ou ser muito bonita, jovem, e considerada sedutora (TREVOR-ROPER, 1972).

Além destas, outros métodos de comprovação da veracidade das acusações de bruxaria estavam disponíveis aos inquisidores, e visavam atestar a culpa ou a inocência da bruxa; eram chamados de ordálios ou ordálias, herdeiros dos antigos procedimentos medievais. “Pode-se a partir daí encontrar o funcionamento do interrogatório como suplício da verdade. [...] se liga às

antigas provas que se utilizavam nos processos acusatórios: ordálias, duelos judiciais, julgamentos divinos.” (FOUCAULT, 2007, p.36).

Os tipos de ordálios disponíveis eram vários. A prova do “banho da bruxa”, sobrevivente do antigo ordálio pela água, consistia em amarrar os pés e as mãos da suposta bruxa e atirá-la na água; caso flutuasse, era considerada culpada, pois a água, criatura de Deus, a havia rejeitado; caso afundasse, era considerada inocente, já que a água a teria aceitado, sendo assim, era trazida de volta, provavelmente, morta por afogamento (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). A prova da pesagem, na qual se colocava em um dos pratos de uma balança a Bíblia e no outro a bruxa, se fosse mais pesada que a Bíblia, era considerada culpada. A prova da “marca da bruxa”, na qual se procurava qualquer protuberância no corpo da mulher acusada, uma verruga, por exemplo, que era considerada um mamilo com o qual as bruxas amamentavam os demônios familiares – acreditava-se que as bruxas possuíam certos demônios em suas casas na qualidade de “familiares”, que as auxiliavam nos seus malefícios –; “As bruxas eram despidas e minuciosamente esquadrihadas em busca de qualquer sinal de suas relações íntimas com o Diabo.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p.103). A prova das punções, que buscava encontrar a “marca do Diabo” (DELUMEAU, 2009), um ponto insensível no corpo da mulher, que não sangrasse quando era perfurado, teria sido marcado pelo Diabo e evidenciava o pacto, chamado de *punctum diabolicum*, era, por isso, arduamente procurado pelos juízes (MANDROU, 1968). Podia ser visível, como uma cicatriz, mas também invisível, apenas podendo ser localizado punçando o local de insensibilidade.

Com a ajuda de um cirurgião que se encarrega de raspar totalmente o acusado e de picá-lo, eles procedem à procura do ponto de insensibilidade; nos melhores casos, a vítima não sente nada quando a agulha é enfiada em sua carne, e o sangue não corre quando ela é retirada. Esta insensibilidade estreitamente localizada representa uma prova tão boa, que é procurada com muita perseverança pelos barbeiros. [...] O exame do corpo inteiro pode necessitar de um longo tempo, várias horas durante as quais o juiz espera pacientemente que cada cicatriz devidamente sondada seja avaliada pelo cirurgião. (MANDROU, 1968, p. 83-84)

Os inquisidores estavam sempre atentos a possíveis enganos provocados pelo Diabo, desconfiando de todas as declarações e até mesmo das provas consideradas “objetivas”, como a marca da insensibilidade, concluindo pela presença diabólica quando as evidências não confirmavam os fatos denunciados. De posse de uma ciência demonológica erudita, possuíam plena e profunda convicção de que não se tratava, nos casos de bruxaria, de uma acusada comum, mas de uma inimiga verdadeira e real cujas dissimulações, enganos e mentiras estavam além do imaginável (MACHADO, 2015). Segundo Mandrou (1968), juízes, no século XVII, após uma longa procura sem sucesso pela marca insensível consideravam que o demônio

interveio apagando-as, momentaneamente, a fim de enganar a justiça, ou seja, as deduções tautológicas eram inúmeras e a condenação, inevitável:

Quando a feiticeira se recusa a responder, negando em bloco o que lhe é imputado, ela manifesta o endurecimento suscitado por Satã, o pacto de silêncio que ele lhe recomenda para manter em xeque os justiceiros. Quando ela se desfaz em lamentos amargos sobre as infelicidades que sofreu, sobre a maldade dos vizinhos, trai a angústia que os atos nefastos por ela cometidos lhe suscitam, em um momento em que o seu protetor a abandonou. Da mesma forma, as lágrimas vertidas durante a tortura ou ao fim de um interrogatório extenuante traem a culpabilidade reconhecida: ao passo que um olho desesperadamente seco exprime a perseverança na cumplicidade diabólica. Os juízes possuem assim uma resposta unívoca para todas as atitudes de seus adversários [...] (MANDROU, 1968, p. 87)

Quando as provas circunstanciais e os ordálios falhavam, e não havia testemunhas oculares, era facultado aos inquisidores um recurso que detinha a validade e credibilidade de prova: o uso do tormento, da tortura, estratégia utilizada para a obtenção da confissão completa, tão almejada pelos inquisidores. Era realizado quando o réu se recusava persistentemente a confessar, o que era tido como prova convincente da culpa, paradoxalmente, justificando ainda mais a tortura, pois, sem a confissão não era possível a condenação. Deveria, segundo Eymerich (1993), incluir os seguintes termos: “[...] considerando que vacilas nas respostas e que há contra ti indícios suficientes para levar-te à tortura; para que a verdade saia da tua própria boca e para que não ofendas muito os ouvidos dos juízes [...].” (EYMERICH, 1993, p.153). Ao inquisidor, cabe agir com parcimônia e sem pressa, mas, se o réu ainda esconder a verdade, deverá “[...] torturá-lo moderadamente e sem derramamento de sangue.” Todos podiam ser torturados, mesmo as pessoas “importantes”, crianças e idosos, pois o “privilégio” a não serem torturados que consta no Direito, não se aplicava em questões de heresia (EYMERICH, 1993, p.154).

“Nenhuma outra modalidade de prova, não importa quão convincente fosse, era considerada suficiente.” (LEVACK, 1988, p.71). A tortura foi reintroduzida nos sistemas jurídicos da Europa a partir das mudanças ocorridas com a reativação do direito romano, portanto, não era uma prática comum do medievo. A Igreja deu início à aplicação da tortura antes dos tribunais seculares, através da Inquisição, conforme visto no Capítulo 1, quando autorizou o seu uso durante a perseguição aos hereges, no século XIII, por meio da bula *Ad Extirpanda*, de 1252, promulgada pelo papa Inocêncio IV e, ao longo do século XIV sua aplicação se tornou corrente nos tribunais da Inquisição. Com relação à bruxaria, em 1468, a Igreja declarou a bruxaria como um *crimen exceptum* e, sendo assim, no seu julgamento algumas das regras processuais não se aplicavam (LEVACK, 1988), levando a Igreja a abolir, na prática, as limitações do direito canônico à aplicação da tortura (TREVOR-ROPER, 1972). Destaca-se, desta forma, a utilização da tortura em crimes de fé e comportamento, não apenas

em delitos contra pessoas e propriedades (VAINFAS, 2017), havendo uma literatura minuciosa acerca de sua aplicação, tanto pela Inquisição quanto pelas cortes seculares.

Ainda no século XIV, os tribunais civis passaram a aplicar a tortura – que se tornou prática comum do procedimento judiciário, não sendo mais uma peculiaridade do Santo Ofício (MUNIZ; MATTOS, 2014) – como parte do processo de adoção do modelo de inquérito no direito criminal em praticamente toda Europa, com exceção da Inglaterra que, em função disto, não adotou o uso da tortura nos casos de bruxaria. Ou seja, “O uso da tortura na heresia, bruxaria e outras causas foi, portanto, o resultado direto da adoção do processo por inquérito. A lógica de um levou à aplicação da outra.” (LEVACK, 1988, p.72).

De acordo com Foucault (2007), no procedimento por inquérito, sob a aparência de uma pesquisa em direção à verdade, a tortura seria o modo regulamentado de uma prova; ou seja, o desafio físico deveria ser o fator decisivo sobre a verdade: “[...] se é culpado, os sofrimentos impostos pela verdade não são injustos; mas ela é também uma prova de desculpa se ele for inocente. Sofrimento, confronto e verdade estão ligados uns aos outros na prática da tortura; trabalham em comum o corpo do paciente.” (FOUCAULT, 2007, p.37).

A aplicação da tortura como procedimento jurídico não se referia à punição do crime, mas era uma técnica de obtenção da confissão ou de alguma informação adicional, como a identidade de supostos cúmplices. Através do uso da tortura, os magistrados exigiam a lista de vizinhos ou familiares que faziam parte da seita demoníaca e que tinham sido vistos no sabá, alimentando, deste modo, novas perseguições, acusações, julgamentos e torturas (TREVOR-ROPER, 1972). Este eram os únicos meios, confissão e denúncia/delação, através dos quais se poderia atingir a misericórdia da Inquisição; eram parte da estratégia para se chegar às consciências, o que, naturalmente, não significava o perdão e a absolvição. Inclusive, o acusado era responsabilizado no caso de algum ferimento grave, ou mesmo de sua morte, durante as sessões de tortura, já que ele havia, de maneira voluntária, se exposto ao risco, quando decidiu se negar a confessar (MUNIZ; MATTOS, 2014). Além disso, segundo Eymerich (1993), o inquisidor também não deveria se esquecer que “Existem os enfeitados que, sob o efeito de bruxarias utilizadas durante a tortura, ficam quase insensíveis: preferem morrer a confessar.” (EYMERICH, 1993, p.154). Peña complementa:

Através de bruxarias, esses enfeitados, geralmente, utilizam palavras e orações extraídas dos Salmos de Davi ou de outras passagens das Escrituras Sagradas, transcritas através de processos supersticiosos, em pedaços de pergaminho virgem, que eles chamam de papel virgem, misturando, às vezes, nomes de anjos desconhecidos. [...] Escondem tudo numa parte secreta do corpo para se tornarem insensíveis à tortura. (EYMERICH, 1993, p.156)

Os instrumentos de tortura variaram de acordo com a localidade e o período, mas pode-se citar como sendo mais comuns: *gresillons*, parafusos que esmagavam as pontas dos dedos das mãos e dos pés num torno; *escada*, uma roda em que o corpo era esticado violentamente; *tortillon*, que esmagava ao mesmo tempo as partes mais vulneráveis do corpo; o *estrappado* italiano, polé, *garrucha*, ou *polia*, na versão espanhola, no qual amarravam-se as mãos da vítima às costas com uma corda presa a uma roldana e depois a penduravam pelos pulsos numa polia no teto, com pesos amarrados nos pés, e arremessava-se violentamente o corpo no ar, a fim desarticular os ombros; a *bota espanhola*, que apertava a barriga da perna e estilhaçava a tíbia; o *elevador*, que levantava violentamente os braços por detrás das costas; a *cadeira das bruxas*, um assento com espigões, aquecido por baixo; a *toca*, tortura pela água, na qual se forçava água pela garganta da vítima; o *potro*, onde a vítima era amarrada num ecúleo, espécie de cavalete de madeira, com cordas apertadas, que podiam ser reguladas pelo torturador; e a *cama de pregos*, na qual a vítima era deitada em uma superfície de pregos e eram colocados pesos sobre seu corpo (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). As bruxas podiam ainda ter partes do corpo queimadas, ter as unhas arrancadas, ter agulhas enterradas na cabeça e outras partes do corpo, ter torniquetes nas pernas, troncos de ferro para flagelação, banhos de cal fervente, genuflexórios com farpas afiadas. Além destas, havia o *tormentum insomniae*, a tortura da insônia artificial (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). “Não surpreende que muitas vítimas ficassem permanentemente aleijadas, ou com a saúde cronicamente prejudicadas. Não era raro, claro, que viessem a morte.” (RUSSELL; ALEXANDER, 2019, p. 103).

As leis que regulavam o uso da tortura também variaram nas épocas e nas diferentes regiões, mas, em todos os casos havia o estabelecimento de regras que regulamentavam os detalhes da aplicação, os momentos de seu uso, a duração, a intensidade e os instrumentos. Uma das regras mais comuns era de que a tortura não poderia resultar na morte do acusado, o que implicava no uso de métodos e instrumentos não mortais, ao menos imediatamente; outra regra era de que a tortura não poderia se estender por dias sucessivos, devendo todos os graus serem aplicados num mesmo dia. Apesar disto, a tortura poderia “recomeçar” se novos indícios fossem obtidos durante sua aplicação: “Entretanto, não se deve abusar dessa possibilidade de ‘recomeçar’ as torturas, para evitar que o torturado morra em decorrência disso.” (EYMERICH, 1993, p.157). Além disso, caso o réu confessasse, por meio de tortura, deveria confirmar e repetir, voluntariamente, a confissão, no máximo um dia após a sessão, fora da câmara de tortura, e caberia aos magistrados a verificação de tais confissões (EYMERICH, 1993).

O pressuposto era de que uma pessoa submetida ao sofrimento físico e psicológico, ao longo dos interrogatórios, acabaria confessando a verdade, o que nem sempre era válido,

segundo Levack (1988). Por isso, segundo Eymereich (1993), a confissão obtida no momento de “ameaça” da tortura, quando são apresentados os instrumentos ao réu, quando este já se encontra despido e amarrado, teria valor absoluto, por considerar-se, aqui, que confessou espontaneamente, pois ainda não foi torturado.

Se o réu não confessar, ordenarão aos carrascos para tirarem as suas roupas – o que farão imediatamente, sem brincadeiras, como se tivessem tomados de emoção. Enquanto é despido pelos carrascos, pedirão a ele que confesse. Se continuar a resistir, será levado num canto, completamente nu, por esses fiéis idôneos, que lhe suplicarão cada vez mais. (EYMERICH, 1993, p.154)

Não se ignorava que as confissões obtidas por meio de tortura pudessem ser forjadas e, por isso, o objetivo das regras era reduzir a possibilidade de submeter um inocente à tortura e limitar as confissões falsas, mas o cumprimento das regras era exceção (LEVACK, 1988). De acordo com Levack (1988), o desrespeito às normas que regulamentavam a tortura como instrumento jurídico foi fundamental para a caça às bruxas na Europa: “houve abuso da tortura” (LEVACK, 1988, p. 79), seus limites foram parcialmente ou completamente revogados, assim como as regras que tentavam coibir as falsificações nas confissões. Segundo o autor, se os tribunais, tanto civis quanto inquisitoriais, tivessem respeitado as normativas, não teria havido tantas distorções nos processos e, assim, a perseguição à bruxaria, no modo e na intensidade que ocorreu em algumas regiões, não teria sido possível, pois, a adoção da tortura aumentava as possibilidades de condenação. “O uso da tortura, especialmente a tortura sem restrição, não somente resolveu o problema da insuficiência de provas, como também tornou possível a condenação de quase todos que incorressem em suspeita de bruxaria.” (LEVACK, 1988, p. 79).

Contudo, para Sallmann (2002), em muitas ocasiões as acusadas confessavam, “com uma facilidade desconcertante” (p. 79) tanto a prática de bruxaria quanto a participação no sabá sem que tivessem sido submetidas à tortura. Além disso, o detalhamento e a semelhança dos depoimentos de diferentes acusadas, em diferentes lugares, permanecem sendo um “[...] argumento muito forte para os caçadores de bruxas e muito constrangedor para o historiador.” (SALLMANN, 2002, p.82). De acordo com Trevor-Roper (1972), muitos eruditos, durante o período, tentaram demonstrar que as bruxas, em todo o continente, tinham muitas semelhanças em seus depoimentos, o que, para eles, provava a existência da seita herética das bruxas e a verdade das confissões. Este é o argumento que convenceu muitos magistrados, incluindo Jean Bodin, mencionado anteriormente, para quem a espontaneidade das confissões, algumas por ele testemunhadas, sem o uso de tortura, eram irrefutáveis. Trevor-Roper (1972) faz referência à complexidade do fenômeno dizendo que as confissões não podem ser entendidas somente como

uma reação à tortura, mas também não é possível negar a sua relevância para a intensificação das perseguições às bruxas. Um de seus principais argumentos é de que:

[...] ao verificarmos que a ascensão e o declínio da obsessão das bruxas na Europa coincidem geralmente com a adoção e a abolição da tortura judicial, somos levados a concluir que os dois processos estão interligados: a mania das bruxas não existia na Idade das Trevas porque não havia tortura judicial e o declínio e desaparecimento, no século XVIII, das crenças na bruxaria serão devidos ao descrédito e à abolição gradual da tortura na Europa. (TREVOR-ROPER, 1972, p.93)

Seguindo este princípio, Levack (1988) afirma que “[...] não há dúvida de que, sem a tortura, a condenação de bruxas teria sido menos comum [...]” (p. 79). Ou seja, o uso frequente da tortura nos processos por bruxaria aumentava significativamente as condenações, chegando até 95% das acusações. Além disso, possibilitava a obtenção da identidade dos supostos cúmplices, pois, “[...] somente sob tortura para que fornecessem os nomes dos associados poderia ter gerado uma perseguição em que dezenas, se não centenas, de indivíduos foram processados por um crime coletivo.” (LEVACK, 1988, p. 79). Por tudo isto, o autor argumenta que a mais importante evidência da estreita correlação entre a tortura e as confissões de bruxaria diabólica está no fato de que, em grande parte dos processos analisados por ele, as confissões acerca de pacto e adoração do Diabo eram extremamente raras quando espontâneas e antes da aplicação da tortura. Os depoimentos, na maioria dos casos, versavam sobre malefícios e não sobre práticas diabólicas, conforme foi mencionado anteriormente neste trabalho. Segundo Levack (1988), “Assim que a tortura era aplicada, a culpa por diabolismo se manifestava. Por essa razão, é válido asseverar que a tortura, num certo sentido, ‘criava’ a bruxaria, ou ao menos criava a bruxaria diabólica.” (LEVACK, 1988, p. 14).

Para estes autores tais hipóteses podem explicar o baixo índice de condenações por bruxaria em Portugal onde, apesar das acusações, poucas foram as sentenças de morte ao longo de todo período de existência do Tribunal. Em Portugal foi raro (LEVACK, 1988) o uso da tortura em acusações de bruxaria, assim como na Inglaterra e, em ambos, o índice de condenações é extremamente inferior ao encontrado em outros países (TREVOR-ROPER, 1972). Assim, também foram muito raras as confissões de pactos diabólicos e menos ainda de participação em cerimônias coletivas de bruxaria, como os sabás; o que, conseqüentemente, pode ter levado as taxas relativamente baixas de condenação à morte nestes países.

Portanto, toda esta estratégia tinha como função, em última instância, a confissão da heresia, e no caso da bruxaria, do pacto com o Diabo. Os argumentos religiosos colocavam a confissão como condição para a reconciliação com Deus e para o perdão do crime, assegurando, assim, a salvação de suas almas. Evidentemente, como se viu acima, a confissão não eximia as

condenadas da pena de morte na fogueira, a fim de purgarem seus pecados, mas assegurava que teriam suas almas salvas (MACHADO, 2015). Todavia, além da tortura física e psicológica existiram também outros meios tão cruéis quanto para se chegar a ela: os longos períodos de isolamento nos cárceres, a prisão por tempo indeterminado, o segredo da acusação e do motivo da prisão, também contribuíam para minar os recursos das pessoas acusadas. A tortura e a prisão podiam inutilizar uma vida (SOUZA, 1987).

Nesse sentido, com relação aos diversos tipos de “*Vereditos e Sentenças – Conclusão dos Processos*” que poderiam ser aplicados nos casos de heresia, sendo a sentença de “tortura” ou “tormento” um deles, Eymerich (1993) descreve outros trezes tipos. Este item foi considerado por Peña de fundamental importância, dada a amplitude da compilação das formas de conclusão dos processos de heresia, destacando que não há autores antes dele que tenham feito tal trabalho e este foi largamente utilizado pelos Tribunais inquisitoriais e citado por muitos por autores que vieram depois de Eymerich (EYMERICH, 1993, p.148).

O primeiro veredicto é a “*absolvição*” – quando o réu é absolvido e declarado isento de qualquer heresia por nada ter sido provado contra ele naquele processo, ou seja, não é declarado inocente. O segundo tipo de veredicto é a “*expição ou purgação canônica*” – quando o réu foi apenas caluniado de heresia, tem fama de herege, mas sobre quem não se pôde provar o suficiente, nem com provas materiais, testemunhas ou confissão. O terceiro tipo de veredicto é a “*abjuração por suspeita leve*” – reservada àqueles fracamente suspeitos de heresia sobre os quais foram encontrados apenas leves indícios. Caso a suspeita seja pública, o réu deverá abjurar publicamente e em língua vulgar, para que todos compreendam, do contrário, poderá abjurar em sigilo. O quarto veredicto é a “*abjuração de suspeita grave*” – destinada àqueles fortemente suspeitos de heresia, contra os quais o tribunal não tem provas, nem testemunhas nem fatos, mas “fortes indícios”. Pode, como acima, abjurar em público ou sigilosamente, de acordo com a extensão e a importância da heresia. Neste caso, se se negar a abjurar ou se reincidir, será considerado relapso e entregue ao braço secular. O quinto veredicto é a “*abjuração de suspeita violenta*” – relativa aqueles gravemente suspeitos de heresia, contra quem não se conseguiu provar nada de concreto, mas se encontram “indícios gravíssimos” que levam à suspeita violenta. Caso se negue a abjurar, ou se reincidir, será entregue ao braço secular, se abjurar e aceitar a expiação imposta, será condenado à prisão perpétua.

No caso do quinto veredicto, acima, e em todos os seguintes, a abjuração imposta era sempre pública, pois, “Nada mais glorioso para a santa fé do que humilhar publicamente a heresia!” (EYMERICH, 1993, p.166). O herege era colocado sobre um patíbulo para ser visto por todos, onde deveria abjurar, além disso, também portaria a vestimenta apropriada, preparada

pelo tribunal, chamado de “saco bento” ou *sambenito*, como sinal de penitência: “dois pedaços de tecido, um na frente, outro atrás, parecida com o escapulário dos frades e freiras, mas sem capuz, sobre os quais irão costurar duas cruces de pano vermelho – uma na frente e outra atrás.” (EYMERICH, 1993, p.163). Nesta túnica, em forma de saco, estavam presentes as insígnias representativas de sua heresia e a referência ao tipo de condenação. As bruxas condenadas eram expostas vestindo *sambenitos* com demônios e chamas pintadas, que representavam a fogueira às quais estavam condenadas por sua associação com o Diabo. Era prática comum que os *sambenitos* dos condenados à fogueira fossem expostos nas Igrejas locais, durante gerações, pois representavam a infâmia não apenas do culpado, mas de toda a sua família e descendência. Algumas vezes, a penitência daqueles que não tinham sido condenados à morte incluía o dever de portar o *sambenito* como símbolo do seu crime e do seu arrependimento; era a constante exposição da vergonha e da infâmia dos hereges considerados reconciliados com a Igreja. A penalidade podia ser o seu uso por meses, anos, ou até durante toda a vida.

O sexto tipo de veredicto, segundo Eymerich (1993), é a “*expição canônica e abjuração*” – reservado àqueles que são difamados e suspeitos de heresia, contra quem não se encontrou prova, mas “cuja amizade com hereges é bastante conhecida” (EYMERICH, 1993, p.167); deverá abjurar de leve suspeita e expiar a calúnia. Se novamente for “apontado” como herege ou suspeito, será considerado relapso e entregue ao braço secular. O sétimo veredicto é a “*abjuração de um herege penitente*” – destinada àqueles que, reconhecidos como hereges, confessaram, abjuraram e fizeram penitência, mas não são relapsos, deverão abjurar em público e poderão ser condenados ao uso perpétuo do *sambenito*, a colocar-se, durante tempo determinado, em certas festividades, na porta da Igreja, para que seja visto por todos, ou à prisão perpétua “[...] para ser atormentado, para todo o sempre, pelo pão do sofrimento e a água da amargura.” (EYMERICH, 1993, p.169). O oitavo tipo de veredicto é o “*penitente relapso*” – reservado àqueles que confessaram e abjuraram, mas são relapsos, tendo reincidido depois da penitência, e nestes casos, “[...] independentemente do arrependimento, serão entregues ao braço secular para passar pelo último castigo.”, somente aqueles que, antes de reincidir, abjuraram por suspeita leve, serão poupados (EYMERICH, 1993, p.170). O nono veredicto é a “*condenação de um herege impenitente e não relapso*” – destinado àqueles que confessaram sua crença herética, mas não aceitam sua culpa, recusando-se a negar e rejeitar seus erros, não abjuram, são considerados hereges impenitentes, mas não relapsos. Caso continuem a se recusar a abjurar, serão entregues ao braço secular, mas sem pressa, pois estes, frequentemente, “pedem a fogueira”, convencidos que morrerão como mártires: “Trata-se de hereges fervorosos, profundamente convictos da sua verdade. Então, não se deve ter pressa com eles. [...]”. Ao

contrário, serão trancafiados [...], numa prisão horrível e escura, pois o flagelo da cadeia e as humilhações constantes costumam acordar a inteligência.” (EYMERICH, 1993, p.173). O herege, neste caso, deve ser preso “[...] com algemas nos pés, bem trancafiados, para que não possam fugir e contagiar outros fiéis. Não poderá receber visitas nem falar com ninguém, só com guardas, que serão homens de uma grande idoneidade, acima de qualquer suspeita em matéria de fé, homens impossíveis de enganar.” (EYMERICH, 1993, p.172). O décimo tipo de veredicto é a “*condenação de um herege impenitente relapso*” – relativo aqueles que confessaram, mas não abjuraram e, além disso, são reincidentes, devendo ser entregues ao braço secular. “Pegando uma cadeira muito dura, antes de ser entregue, colocam-lhes pesadas algemas nos pés, e acorrentam-no [...]. Arrependendo-se ou não, será entregue ao braço secular.” (EYMERICH, 1993, p.176). O décimo primeiro veredicto é a “*condenação do herege convencido de heresia que nunca confessou*” – reservado àquele contra quem foram encontradas provas “absolutamente esmagadoras”, mas que se negou a confessar, sendo, assim, considerado herege impenitente; será entregue ao braço secular, mas antes, o inquisidor deverá prendê-lo, para que, tal como nas situações anteriores, seja convencido a confessar e abjurar antes da execução. O décimo segundo tipo de veredicto é a “*condenação por contumácia de um herege em fuga*” – relativo ao herege reconhecido e condenado, mas que fugiu, recusando-se a comparecer à justiça. Caso não se apresente, será declarado herege impenitente e entregue ao braço secular em efígie, “como se estivesse presente”, podendo, portanto, ser executado a qualquer tempo, por qualquer pessoa, pois está “em estado de guerra contra o rei e o Papa” (EYMERICH, 1993, p.180). E, finalmente, o décimo terceiro veredicto é o “*Interrogatório*” ou “tortura” – e ocorre quando o réu não confessou e sobre quem não se tem provas suficientes da heresia, devendo ser, assim torturado e interrogado novamente, como mencionado acima.

Além disso, no caso da Inquisição de Portugal, a sentença poderia incluir a condenação ao trabalho forçado nas galés do rei; o banimento de determinada região ou Estado, chamado de degredo, muito utilizado; penas pecuniárias de pagamento de multas, confisco de parte ou de todos os bens do herege, caso os tivesse, o que se justificava como sendo o pagamento das despesas do processo, com o deslocamento de juízes, cirurgiões, barbeiros e auxiliares encarregados da tortura, da prisão ou os custos da execução, com a instalação do patíbulo e da própria fogueira, além do pagamento do carrasco; poderiam também ser precedidas de exposição pública, com a cabeça descoberta, descalçado, ou nus da cintura para cima; e ser acompanhados de penas físicas, chamados de suplícios, como açoite, marcação com ferrete, roda e coleira de ferro, que eram muito comuns em Portugal nos casos de bruxaria e práticas mágicas (SOUZA, 2009).

Os suplícios representavam, neste contexto, as penalidades físicas que eram imputadas aos condenados tanto pela justiça civil quanto pela Inquisição. De acordo com Foucault (2007), constavam na maioria dos códigos penais europeus e significavam que o corpo do condenado se inseria em uma “cerimônia”, uma encenação que deveria trazer a público a verdade sobre o crime: “Cabe ao culpado levar à luz do dia sua condenação e a verdade do crime que cometeu. Seu corpo mostrado, passeado, exposto, supliciado, deve ser como o suporte público de um processo que ficara, até então, na sombra; nele, sobre ele, o ato de justiça deve-se tornar legível para todos. (FOUCAULT, 2007, p.38). Qualquer pena um pouco mais séria, devido a um crime ou heresia considerados graves, deveria sempre incluir algum suplício, “uma pena corporal, dolorosa” (FOUCAULT, 2007, p.31). Mas, acima de tudo, era uma “técnica”, regulada pela lei em seus pormenores: tipo, qualidade, intensidade, tempo, de acordo com a gravidade do crime, a qualificação do réu e seu pertencimento social. E isto era fundamental para a justiça do rei, mas o era ainda mais para a inquisitorial, pois representavam a demonstração de poder e difusão do temor, já que a prerrogativa essencial era de que fossem públicos (FOUCAULT, 2007).

Desta forma, os suplícios foram transformados em grandes cerimônias nas quais, segundo Foucault (2007), o personagem principal e presença fundamental era o povo. Diferentemente dos procedimentos processuais e da aplicação das torturas, que deveriam ser secretos, os suplícios tinham como pressuposto o fato de serem conhecidos e assistidos pela maior parte da população, pois nisto se assentava seu sentido: através do “espetáculo do poder” (FOUCAULT, 2007, p.49), dar o exemplo, chamando atenção para o risco da punição, mas, sobretudo, provocando o terror (FOUCAULT, 2007). A população era, portanto, convocada para a cerimônia, para testemunhar a exposição dos culpados, as confissões e as penalidades, os suplícios e as condenações capitais.

Nesse sentido, sendo o modelo inquisitorial consagrado e copiado pela Justiça civil dos Estados modernos, pode-se inferir que a Inquisição foi um mecanismo fundamental, entre diversos instrumentos, orientado para o disciplinamento de homens e mulheres na modernidade, “[...] corpo e espírito adestrados para a glória de Deus e do rei” (VAINFAS, 2017, p. 251).

No caso da bruxaria, provada a culpa da bruxa, o juiz considerava-se vitorioso, pois havia superado o Diabo, a tarefa mais difícil (MACHADO, 2015). Seguia-se com a proclamação da sentença— na maior parte dos casos, não mais de vinte e quatro horas antes da execução (MANDROU, 1968) — em uma grande cerimônia pública sobre um cadafalso ornamentado suntuosamente para a ocasião solene, “[...] tudo isso representa a rotina para os juízes acostumados, ao menos em certas regiões, a condenar desta forma dezenas de feiticeiras por ano” (MANDROU, 1968, p. 89).

De acordo com Sallmann (2002) e Mandrou (1968), um outro aspecto, bastante notável, nesta última parte dos procedimentos de execução, era a destruição dos processos, juntamente com a condenada: “Assim que a sentença era pronunciada, era executada. O sacrifício salvador e coletivo do fogo purificador levava tudo, a vítima e os atos de seu processo, que o tribunal lançava na fogueira a fim de apagar para sempre toda a recordação do delito.” (SALLMANN, 2002, p.79); “[...] é frequente ver os juízes prescreverem a incineração do processo com o acusado, para que não reste mais nenhum traço de seus crimes, mesmo nos arquivos da Justiça” (MANDROU, 1968, p. 95). Deste modo, “Uma vez ‘lançadas as cinzas ao vento’, que arrasta os últimos traços dos culpados (e frequentemente até mesmo de seu processo [...] após a última leitura da sentença), os juízes retornam a outros afazeres e, certamente, a novas perseguições de feiticeiras.” (MANDROU, 1968, p. 89). Pergunta-se ainda, se este não seria um costume que, de tal forma estabelecido, nem sempre fosse mencionado?

A última parte do Manual dos Inquisidores, a Parte III, “*Questões referentes à Prática do Santo Ofício da Inquisição*”, foi elaborada em um formato de perguntas e respostas, para ser um índice de consulta rápida dos inquisidores, está dividida em setenta perguntas que sintetizam os temas abordados anteriormente. Segundo Boff (1993), “Ao se terminar a leitura do Manual dos Inquisidores, a primeira reação é de perplexidade e de espanto: como é possível tanta desumanidade dentro do cristianismo e em nome do cristianismo? [...] Não vale chorar nem rir. Importa compreender. [...]” (p.9).

2.4 “*Malleus Maleficarum*” e a caça às mulheres

Outro dos Tratados que merecem destaque é o “*Malleus Maleficarum*” publicado pelos teólogos, inquisidores e frades dominicanos Heinrich Kramer (1430-1505) e James Sprenger (1438-1494), em 1486, a partir da experiência acumulada nos vários julgamentos de que participaram, quando foram designados como inquisidores com amplos poderes em regiões da Alemanha, em 1484, dois anos antes da publicação, pelo papa Inocêncio VIII – através da bula *Summis desiderantis affectibus* – como mencionado no Capítulo 1. Apresenta em suas primeiras páginas a transcrição completa e original da bula de 1484 e, ao final, o “Certificado de Aprovação do *Malleus Maleficarum* pela Faculdade de Teologia da Universidade de Colônia”, como forma de justificação e legitimação.

Esta obra é considerada um dos mais importantes tratados de demonologia que fundamentaram a caça às bruxas. Destaca-se por sua extrema popularidade – foi amplamente utilizada por inquisidores e juízes seculares, sendo frequentemente citada em processos sobre

bruxaria em diferentes regiões europeias, tanto protestantes quanto católicas, da Alemanha à Grã-Bretanha, passando pelas regiões germânicas, italianas e pela Península Ibérica (PIMENTEL, 2012) – e pela longevidade, pois foi a maior referência da temática por quase três séculos, contando com inúmeras reedições: apenas até 1520, foram treze (PIMENTEL, 2012), e até 1669, pelo menos 34 edições (DELUMEAU, 2009). Foi considerado “a bíblia dos inquisidores” pelo modo sistematizado pelo qual apresenta sua metodologia de investigação e condução do processo (PIMENTEL, 2012), fundamentado em obras publicadas anteriormente como o *Manual dos Inquisidores* de Eymerich (1993), discutido acima.

Desde a primeira edição, atingiu grande popularidade, especialmente por contar com a impressão tipográfica (DELUMEAU, 2009), reuniu as principais teorias demonológicas acerca da bruxaria diabólica, conjugando elementos dispersos das crenças populares e pressupostos teológicos sobre as práticas mágicas, como grande ameaça à cristandade e à ordem social. Contribuiu, acima de qualquer outro tratado, para associar as práticas de magia populares à heresia, impulsionando a sua violenta repressão (DELUMEAU, 2009). Além disto, pode ser considerado como ápice do discurso de inferiorização e submissão das mulheres em relação aos homens, através da concentração e reformulação de todo o pensamento sobre o feminino desde Aristóteles, passando pela tradição cristã e pela escolástica medieval. Operou, pela primeira vez, a definitiva vinculação das mulheres ao Diabo, através da conceitualização da bruxaria como uma seita demoníaca eminentemente feminina – antes deste manual, não se havia afirmado com tanta clareza que a bruxaria era, fundamentalmente, constituída por mulheres, em função de sua natureza intrinsecamente pecadora, de sua sexualidade transgressora e sua propensão para o mal, portanto, sempre perigosa. Desta forma, a bruxaria foi considerada por seus autores como o mais hediondo dos crimes e a mais grave das heresias (KRAMER; SPRENGER, 2015), como mencionado anteriormente, no primeiro capítulo.

Foi publicado no Brasil com o título “O Martelo das feiticeiras” pela Editora Rosa dos Tempos e, em 2015, estava em sua 27ª edição. Conta com 528 páginas, incluindo a Introdução de Rose Marie Muraro e o Prefácio de Carlos Amadeu B. Byington.

Na Primeira Parte coloca-se, inicialmente, a questão “*Se crer em bruxas é tão essencial à fé católica que sustentar obstinadamente opinião contrária há de ter vivo sabor de heresia*”, na qual se discutem as diversas opiniões sobre o tema, concluindo que os enunciados contrários a esta afirmação são heréticos: “Enganam-se, portanto, os que afirmam não existirem coisas como bruxaria ou feitiçaria, ou os que professam tais coisas serem imaginárias ou existirem demônios só na imaginação de ignorantes e de populares.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 51). Sendo assim, segundo os autores, as “leis divinas” determinam que as bruxas devem,

portanto, ser condenadas à morte, pois no capítulo 18 do *Deuterônimo*, “[...] fica estabelecido que todos os magos e feiticeiros devem ser destruídos.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 52); e os capítulos 19 e 20 do *Levítico*: “Se alguma alma se dirigir aos magos e adivinhos para com eles fornicar, voltarei contra ela o meu rosto e a arrancarei do meio do meu povo.”; “Todo homem e toda mulher que evocarem espíritos divinatórios ou pitônicos serão mortos, e serão apedrejados, e levarão a sua culpa.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 52).

Debatendo com textos canônicos e teológicos, declaram que o Diabo tem grande poder sobre a humanidade, sobre o corpo e a matéria, e assim, pode causar todo tipo de males e desastres, contudo, o faz, apenas, com a permissão de Deus. Pode agir sem a cooperação das bruxas, mas se utiliza delas para provocar a perdição de suas almas. Deste modo, concluem que a bruxaria só é possível através da intervenção do Diabo, pois, é realizando o pacto com ele que a bruxa obtém seus poderes. “Assim, se o demônio age por meio de uma bruxa, está simplesmente a utilizá-la como instrumento [...]” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 65), mas esta é culpada por cooperar com o Diabo voluntária e livremente.

Desde as primeiras páginas, os autores estabelecem o gênero sobre o qual se referem: as bruxas são as mulheres: “[...] essas mulheres que cooperam com o demônio tendo a ele se entregado, por sua livre e espontânea vontade.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.70); “Pelo que aquelas que são instrumentos nas mãos dos demônios (a pedido de quem os demônios, por vezes, causam injúrias às demais criaturas) são chamadas bruxas.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 139). “Bruxas, também chamadas de feiticeiras, são assim denominadas por causa da magnitude de seus atos maléficis. São as que, pela permissão de Deus, perturbam os elementos – as forças da natureza – são as que confundem a mente dos homens, conduzindo-os à descrença em Deus [...]” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 67).

Sendo as bruxas, portanto, o instrumento predileto de ação do Diabo, por sua fraqueza física, mental e espiritual, por sua luxúria e concupiscência, representam a mais grave das heresias, na medida em que pactuam com demônios, agem como suas servas e auxiliam na sua pretensão de destruir a cristandade e a Igreja, de perverter a humanidade e conquistar suas almas para a perdição do inferno (KRAMER; SPRENGER, 2015). Definem que, para a prática deste “mal abominável”, são necessários quatro elementos: renunciar à fé católica ou negar os dogmas da fé; dedicar-se a praticar o mal, de corpo e alma; ofertar crianças não batizadas a Satã; e, finalmente, entregar-se a ilícitos atos carnavais e “prazeres obscenos” em orgias com os demônios (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.77). Assim, “[...] esta heresia - a da bruxaria - difere de todas as demais porque nela não se faz apenas um pacto com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito que ultraja o Criador e que tem por meta profaná-lo ao

extremo e atingir Suas criaturas.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 77). E nesse ponto, concluem, finalmente que “[...] a bruxaria difere de todas as outras artes malélicas e misteriosas pelo fato de que, de todas as superstições, é a mais vil, a mais malélica, a mais hedionda - seu nome latino, *maleficium*, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 77).

Discutem longamente acerca das relações sexuais das bruxas com os demônios e os modos pelos quais ocorrem. Concluem que os “atos venéreos” praticados pelos demônios não tem para eles função de prazer, mas, sobretudo, a intenção de, através do “vício da luxúria”, da “lascívia da carne”, promover a perdição da alma e do corpo, exercendo, assim, seu poder; e afirmam que a cópula com os demônios pode levar as mulheres a conceber e gerar, na medida que eles possam “depositar-lhes o sêmen humano (em seu útero), onde já há uma substância correspondente.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.89).

O *Malleus* trata com grande preocupação o que os autores chamam de “o problema das mulheres”: o porquê da “perfidia da bruxaria” ser mais encontrada entre as “pessoas do sexo frágil e não em homens” – na Questão VI intitulada “*Por que a superstição é encontrada principalmente em mulheres*” define-se como um fato que as mulheres estariam em maior número entre os praticantes de bruxaria e não se poderia contradizer este ponto, dado que seria fruto da “experiência real” e do testemunho de diversas “pessoas virtuosas” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p.112). Assim, por serem mais fracas “na mente e no corpo”, em virtude da “deficiência original em sua inteligência” e de sua “memória fraca”, limitam-se a “seguir seus impulsos”, não surpreendendo que mais frequentemente se entreguem às práticas de bruxaria (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 118). “Pois no que tange ao intelecto, ou ao entendimento das coisas espirituais, parecem ser de natureza diversa da do homem; [...]. ‘As mulheres intelectualmente são como crianças.’ ‘Nenhuma mulher chegou a compreender a filosofia.’ [...]” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 116). E a razão para isto está no fato de a “mulher ser mais carnal” que o homem devido a “falha” desde a sua formação, pois foi criada a partir de uma costela, um osso curvo, seria, portanto, sempre contrária a “retidão”, assim, “[...] em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepiona e mente.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 116). Concluem que, portanto, sendo a mulher perversa por sua própria natureza, será sempre mais propensa à heresia, a abjuração da fé, o que está na “raiz da bruxaria”. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 117).

No item “*Qual o tipo de mulher que se entrega, mais que todas as outras, à superstição e à bruxaria*” define os três vícios que detém maior dominação sobre as mulheres perversas: a infidelidade, a ambição e a luxúria. E dentre estes, predomina o último, “por serem as mulheres

insaciáveis” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 121). Todos estes vícios relacionam-se, em princípio, com a sexualidade, culminando em pecados sexuais cometidos pelas mulheres através da bruxaria, causando os maiores males à humanidade, e isto seria permitido por Deus, que teria concedido ao Diabo maior poder sobre o “ato venéreo” do que sobre qualquer outro, pois foi este o primeiro pecado que “tornou o homem escravo do demônio”. “[...] tais mulheres saciam os seus desejos obscenos não apenas consigo mesmas, mas com aqueles que se acham no vigor da idade, de qualquer classe ou condição; causando-lhes, através de bruxarias, a morte da alma, pelo fascínio desmedido do amor carnal [...]”. E, desta forma é que “[...] crescem em número as bruxas, dia a dia.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 122).

Ao afirmam que as bruxas são “capazes de obstruir as forças generativas ou de impedir o ato venéreo” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 134), relatam que isto é comprovado pelo fato de as “meretrizes e prostitutas” se entregarem mais à bruxaria, para causar danos ao matrimônio e por ser maior o número de homens enfeitiçados em relação ao “ato carnal”. Assim, também afirmam que, “sendo as bruxas em sua maioria mulheres, procuram mais os homens do que a outras mulheres para copularem. [...] afrontando mulheres casadas, aproveitando-se de todas as oportunidades para o adultério quando então o homem passa a ser capaz de copular com outras mulheres, mas não com a sua própria.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 136).

As bruxas podem, também, provocar o aborto ou tornar outras mulheres incapazes de conceberem, e qualquer ação que impeça a procriação ou a concepção é considerado “homicídio”, inclusive o uso de “contraceptivos – ou seja, de poções ou de ervas que violam a natureza” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 137). Podem, ainda, provocar “algum ilusionismo pelo qual pareça que o órgão masculino tenha sido arrancado ou esteja inteiramente separado do corpo”, ou “remover verdadeiramente o membro dos homens” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 141), sendo os que mais podem padecer desse sofrimento são os “adúlteros ou os fornicadores”, “Porque ao deixarem de responder à demanda de sua amante, ao tentarem abandoná-la, trocando-a por outra mulher, fazem com que ela, por vingança, através de alguma força, remova seu membro viril.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 145).

A Questão XI, “*Que as bruxas parteiras matam, de várias maneiras, o conceito ao nascer, ou provocam o aborto; ou se não fazem a oferenda de recém-nascidos aos demônios*” trata dos quatro crimes hediondos cometidos contra crianças, mesmo antes de nascer. “E por cometerem tais crimes pelo intermédio de mulheres, não de homens, essa espécie de homicídio acha-se mais vinculada ao sexo feminino.”; assim, as parteiras seriam potencialmente bruxas e homicidas. Sendo o primeiro crime praticado pelas bruxas o impedimento do ato carnal; o segundo, impossibilitar uma mulher de conceber ou provocar aborto; o terceiro, devorar a

criança; e o quarto, oferecê-la ao Diabo (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 155). E especificam, com diversos exemplos, os modos pelos quais as bruxas parteiras causam o mal maior, de matar ou de oferecer crianças ao Diabo, crimes pelos quais são compelidas a cometer pelo comando de espíritos do mal, algumas vezes contra a sua vontade, pois “[...] o demônio sabe que, por causa do sofrimento da perda ou do pecado original, essas crianças são privadas de entrar no Reino dos Céus. [...] Ademais, dos membros dessas crianças as bruxas fazem uma pomada, [...] de grande utilidade em seus malefícios.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 285). Além disso, quando não matam as crianças, as “bruxas parteiras” fazem com elas oferenda ao Diabo em seus rituais sacrílegos. “Assim que a criança nasce, a parteira, quando a mãe não é ela própria uma bruxa, pega a criança e, sob o pretexto de aquecê-la, leva-a até junto ao fogo da cozinha. Lá então, erguendo-a nos braços, oferece-a a Lúcifer, o Príncipe dos Demônios, e a todos os outros demônios.”. E isso é importante pois, “[...] havemos de concluir que tais crianças são sempre, até o fim de suas vidas, predispostas à perpetração de bruxaria.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 289).

E tudo isso acontece com a permissão de Deus para promover a “purgação e a provação da fé dos justos” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 161), no entanto, ainda que Deus permita a prática bruxaria para punir os pecadores e corrigir os infiéis, se as bruxas cometem tais crimes o fazem por sua escolha, e seus pecados são “[...] mais graves que os pecados dos anjos maus e dos nossos primeiros ancestrais. Pelo que, assim como os inocentes são punidos pelos pecados de seus pais, muitas são as pessoas amaldiçoadas e enfeitiçadas pelos pecados das bruxas.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 168). E a Questão XIV, “*A monstruosidade dos crimes de bruxaria, onde se mostra a necessidade de trazer lume a verdade sobre a matéria*” vai tratar longamente deste ponto, sobre o modo como os “[...] crimes de bruxaria superam, em culpa, sofrimento e perda, todos os males por Deus permitidos, desde o princípio da criação até agora.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 122); “Os males perpetrados pelas bruxas modernas excedem todos os pecados já permitidos por Deus [...]” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 169). Sendo assim, declaram que o pecado das bruxas supera, inclusive o pecado original, cometido por Adão e Eva (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 170).

De acordo com os autores, quanto mais se afasta de Deus por causa do pecado, mais grave o pecado se torna e, sendo a “infidelidade” o principal motivo deste afastamento, seria designada de “heresia”, “[...] que é a Apostasia da Fé: e, nesse sentido, as bruxas pecam por toda a sua vida”. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 171). O pecado da infidelidade pode ocorrer por duas maneiras: por oposição à fé que ainda não se obteve, referindo-se aos “pagãos e gentios”; ou por oposição à fé que já se recebeu, relativa aos cristãos que negam a “verdadeira

manifestação da verdade”, são os hereges. Todavia, a “heresia das bruxas” pode ser considerada como o “mais abominável” dos graus de infidelidade.

No item “*Que de todos os criminosos do mundo são as bruxas os que merecem a mais severa punição*”, declaram que, como os crimes das bruxas superam quaisquer outros, merecem ser punidas como hereges ou apóstatas, através da excomunhão, confisco de bens e a morte, assim como seus seguidores, protetores ou defensores e, inclusive seus filhos, até a segunda geração, deverão ser privados de herança. “Fica claro portanto que, não importa o quanto sejam penitentes e que retornem ao caminho da Fé, não se lhes pode punir como aos outros hereges [...]: é preciso que sofram a penalidade extrema.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 174).

A Segunda Parte do Tratado, “*Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modo podem ser curados*” se inicia com uma questão que preocupava especialmente aos autores, “*Daqueles contra quem as bruxas não têm qualquer poder*” entre os quais estão, segundo eles, “três classes de homens abençoados por Deus, a quem essa abominável raça não tem o poder de injuriar com suas bruxarias” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 198): os que administram a justiça pública e que levam as bruxas a julgamento; os religiosos e sacerdotes que fazem uso dos rituais oficiais e lícitos que lhes são concedidos pela Igreja contra as bruxas; e aqueles que são abençoados pelos “Anjos do Senhor”. E isso é “provado através de vários exemplos” e por “fatos reais” que demonstram que os inquisidores, incluídos na segunda classe, dos religiosos, “nunca eram afligidos pelas bruxarias como os demais homens”, e a causa desta proteção é “evidente por si mesma” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 200), pois os “exorcismos da Igreja”, as “palavras sagradas” das Escrituras; a “Água benta”, por exemplo, são eficazes contra as “armadilhas do demônio”, tanto para prevenir como para curar os enfeitados (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 202).

Desta forma, exceto estas três classes, todas as demais estão sujeitas “aos malefícios ou às tentações causadas por bruxaria” através de dezoito modos diferentes que, no entanto, não representam o completo conhecimento destas práticas, pois o acesso às práticas das bruxas é possível, em grande parte, somente, por meio dos seus depoimentos quando são processadas, segundo os autores. Seguem, assim, descrevendo e exemplificando com estes depoimentos cada uma destas dezoito estratégias usadas pelas bruxas para causar o mal.

Dentre estes, tratam, por exemplo, dos modos de iniciação das bruxas, e como incitam “meninas inocentes” a participarem de sua seita; podem se utilizar “da tristeza e da pobreza”, fazendo com que percam seus bens temporais para que sejam “compelidos a suplicarem, primeiro pelo sufrágio das bruxas e, ao cabo, a se submeterem aos seus conselhos”. Podem, ainda, contra “as jovens, mais chegadas à lascívia e aos prazeres do corpo” operar por meio de

seus “desejos sexuais e dos prazeres da carne” pois, “o príncipe das trevas tenta de todas as maneiras seduzir as virgens e as meninas mais puras” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 210).

Descrevem também como as bruxas professam o seu sacrilégio e fazem “juramento de aliança” com o Diabo, através da participação em uma “cerimônia solene” ou diretamente ao Diabo, afirmando sua fidelidade e o repúdio a fé e à Igreja (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 215). Diversos “testemunhos” de bruxas são apresentados, narrando os mais típicos elementos que compõem o sabá, incluindo a oferenda de crianças ao Diabo pelas “bruxas parteiras”; os voos noturnos, de como as bruxas são transportadas de um lugar para outro, “seja no corpo, seja no espírito”, tentando demonstrar de que maneiras o Diabo é capaz de realizar prodígios, inclusive de fazer as bruxas voarem longas distâncias, “corporalmente”, pois “De fato a força ou o poder natural que existe em Lúcifer é tão grande que não há nada superior entre os Anjos bons do céu.”, o que é “abundantemente comprovado” através das “confissões não só das que foram queimadas, mas também das que retornaram à penitência e à Fé.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 230). Tratam também de como as bruxas praticam “atos carnavais” com os incubos, pois, a teoria de que as bruxas estavam “[...] contaminadas por essa espécie de lascívia diabólica não está consubstanciada apenas em nossa opinião; tal crédito há de ser atribuído ao testemunho abalizado das próprias bruxas.”, que relatam se entregar voluntariamente, “revelando a servidão mais abjeta e miserável”, o que é afirmado por “todas as bruxas” publicamente, já que “pelo seu comportamento como mulheres que, como todas as outras, se deleitam com coisas fúteis e vãs” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 236).

Segundo os autores, as bruxas se utilizam dos sacramentos, dos objetos sacramentais e dos dias mais “sagrados do ano” nas práticas de bruxaria, especialmente, para impedirem as “forças procriadoras” e o “ato venéreo”. É por esta razão que todos os sacerdotes e párocos são instruídos para que, ao ministrarem a comunhão às mulheres, tomem conta para que estas a recebam “com a boca bem aberta e com a língua bem estendida para fora, com roupas e lenços afastados do rosto.”, precaução esta que tem levado a “descoberta de muitas bruxas” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 246). Podem, assim, “causar prejuízo à força procriadora”: impedindo a “ereção do membro próprio à frutificação” ou “do fluxo das essências vitais aos órgãos onde reside a força motriz, ocluindo os ductos seminais” impossibilitando a ejaculação ou tornando-a infrutífera; impedindo a concepção ou provocando o aborto (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 247); ou “arrancando o membro viril” masculino, reunindo vários destes membros em “[...] ninhos de pássaros ou em caixas, onde se movem como se estivessem vivos e comem grãos de aveia e de trigo” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 252-253).

As bruxas podem, ainda, transmutar os homens em feras e sua “existência é provada pela razão, pela autoridade e pela experiência”, mas ocorrem por ilusão do Diabo, através de “algum encanto” ou “por alguma visão imaginária”, podendo ainda ser demônios em formas de animais (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 257).

Tratam longamente das inumeráveis enfermidades que as bruxas causam e os métodos que usam para esse fim, pois, “[...] não há enfermidade do corpo, nem mesmo qualquer forma de lepra ou epilepsia, que não possa ser causada pelas bruxas, com a permissão de Deus.”, não excluindo nenhum tipo de enfermidade, mesmo as incuráveis. E nestes casos, quando os demônios operam por meio das bruxas para causar todo tipo de males, “para detração do Senhor Deus e para a perdição das almas”, a responsabilidade deverá ser atribuída às bruxas, “por causa de sua perfídia e abjuração da Fé Católica”, ainda que os poderes para tal tenham sido oferecidos a elas pelo Diabo (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 276). As bruxas também podem causar pestes nos animais, pois, se é possível às bruxas causar os maiores males aos homens, mesmo os justos, com a permissão de Deus, “[...] quem haveria de duvidar que vários males não são causados pelas bruxas aos animais – sobretudo ao gado – e aos frutos da terra.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 289). E provocam também “tormentas, tempestades, raios e trovões que se abatem sobre os homens e os animais” e “muitos e muitos” casos deste tipo podem ser narrados, segundo os autores. “Ora, muitos são os homens, os animais e os depósitos de víveres atingidos por raios por obra dos demônios [...] as bruxas têm confessado espontaneamente que fazem tais coisas.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 299). Estes prodígios apenas são possíveis através da invocação do Diabo, e isso, por si só, já configura “apostasia da fé”, através de palavras ou de atos e, portanto, da formalização de pacto explícito, quando ocorre a invocação verbal; ou pode ser implícito, tácito, quando o faz pela “intenção”, em sigilo, esperando que o Diabo produza os efeitos desejados (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 293).

Na Segunda Parte, a questão, “*Dos métodos para destruir e amaldiçoar a bruxaria. Introdução onde se estabelece a dificuldade desta questão*”, trata, inicialmente, do problema de ser ou não lícito usar bruxaria para remover outra bruxaria pois, um método comum usado para “desenfeitiçar” as pessoas, “[...] embora manifestamente ilícito, está em recorrer à ajuda de mulheres sábias, pelas quais são amiúde curadas, e não a padres ou exorcistas. Assim, revelamos a experiência de que tais curas só são efetuadas pela ajuda dos demônios, a quem é ilícito recorrer.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 310). Pois, segundo os autores, “Parece que só muito raramente são os homens libertos de encantamentos pelas orações aos Santos ou pelas súplicas ao Senhor. Logo, só lhes resta serem livrados pela ajuda dos demônios; mas é ilícito recorrer a tal expediente.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 310). Sendo assim,

consideram que não se deve recorrer a tais práticas, devendo-se “suportar pacientemente o malefício”, ou seja, a não ser que Deus o cure, não é “lícito” procurar, por qualquer forma, uma cura, já que os males causados por bruxaria, como ação demoníaca, não têm remédio humano e, caso tenham, ou são desconhecidos ou ilícitos (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 310).

Assim, para que os fiéis não se sintam desamparados frente ao Diabo e às bruxas, tratam “*Dos remédios prescritos pela Santa Igreja*” através dos quais a Igreja pode oferecer “a cura de todos os males” provocados pela bruxaria: a Confissão Sacramental “sincera, de todos os pecados, em contrição”; o uso em “abundância” do “Sagrado Sinal-da-Cruz” e da oração com devoção; o uso do exorcismo lícito com “palavras solenes”; a comunhão, “prudentemente empregada pelos santos homens”; a peregrinação ou romaria a algum lugar sagrado ou santuário; o uso de sal consagrado e de velas do Dia da Purificação; assistir à Missa e outras cerimônias sagradas da Igreja; a aspersion de Água Benta; e a oração do Pai Nosso; entre outros meios, podem arrefecer o poder do Diabo. Todavia, apesar destes, concluem: “[...] que não há remédio contra tais práticas, a menos que os juízes erradiquem todas as bruxas ou, pelo menos, as castiguem como exemplo para todas as outras que, por ventura, desejem imitá-las [...]” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 322); já que, em este seria o “último recurso da Igreja”, no qual se acha contida a “Determinação Divina”: “Pois está escrito em Êxodo, XXII: ‘Não deixarás viver uma feiticeira’.” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 372).

Na Terceira Parte, “*Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges*”, discutem os pormenores dos procedimentos judiciais e inquisitoriais dos processos contra a bruxaria e outras heresias, sendo considerada uma das partes mais importantes do Tratado, por expressar as práticas e os instrumentos formais da perseguição. Inicialmente, estabelecem um longo diálogo com o *Cânon*, já mencionado, acerca da jurisdição da Inquisição, eminentemente, a heresia, e como deve-se proceder no caso das bruxas. Retoma os argumentos anteriores, especificamente, a heresias das bruxas, relatando que, ainda que alguns de seus crimes possam ser cometidos sem que tenha havido heresia, o pressuposto fundamental deste ponto é que, “todas as bruxas têm que negar a Fé” (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 378) e, portanto, devem ser julgadas como hereges pelo tribunal inquisitorial (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 378).

Os três primeiros Tópicos, divididos em XXXV Questões, retomam integralmente as discussões elaboradas por Eymerich (1993) no seu “*Manual dos Inquisidores*”, mencionado anteriormente, apenas ajustando a narrativa para a especificidade da heresia de bruxaria, eminentemente feminina. O discurso no texto de Eymerich (1993), apesar de tratar a bruxaria como heresia, quando descreve os detalhes do procedimento processual, se refere “à heresia”

de um modo geral, no entanto, aqui, é tratado com a especificidade da bruxaria como heresia das mulheres, e toda a construção textual é no feminino.

Ao final do tratado encontra-se a reprodução do “*Certificado Oficial de Aprovação do tratado Malleus Maleficarum, com a subscrição dos Doutores da Honorabilíssima Universidade de Colônia, devidamente lavrado e registrado como documento e depoimento público*”, publicado em 1487, assinado pelos professores da Faculdade de Teologia daquela Universidade. Contém em seguida as notas de avaliação de diversos professores, declarando que, solenemente, confirmam a sua aprovação de acordo com “as doutrinas da sã filosofia”, “a verdade da Santa Fé Católica e Apostólica”, “os Doutores da Santa Igreja” e a “Lei Canônica”.

O *Malleus* foi um dos documentos mais relevantes e influentes para a caça às bruxas em toda a Europa, embasando o julgamento de milhares de mulheres sob a acusação de bruxaria diabólica (MURARO, 2015). O tratado chama atenção, além disso, pelo fato de ter representado o apogeu do discurso de desqualificação e inferiorização da mulher em relação ao homem, afirmando a predisposição da mulher para o mal, desde o pecado original, e sua natureza frívola e impressionável. Retoma a longa tradição misógina da cultura romana e judaico-cristã que, aqui, encontraram seu auge, levando muitas mulheres à fogueira, e justificando definitivamente, e por muitos séculos a frente, sua submissão, opressão e silenciamento.

As mulheres bruxas narradas no *Malleus* eram potencialmente “todas” as mulheres, e estes são os adjetivos a elas associados ao longo deste Tratado: inferiores, malignas e maliciosas, frívolas, levianas, perversas, lascivas, carnais, depravadas, luxuriosas, ambiciosas, invejosas, amargas, fofoqueiras, crédulas, mentirosas, indisciplinadas, impacientes, descontroladas, vingativas. Elas se entregam aos demônios e com eles se comprazem, conseguindo, assim, os poderes para praticarem seus malefícios. Muitos exemplos são fornecidos ao longo do tratado: acusações de homens que se viram impotentes, ou tiveram seus membros “arrancados” por “bruxaria”; padres, bispos e “santos monges” atormentados pelos “pecados da carne”, por obra de bruxas luxuriosas que teriam feito com que “caíssem em tentação”; donzelas seduzidas pelo Diabo que aparece na “forma de um jovem”; maridos que descobrem as esposas tendo relações sexuais com Íncubos que “parecem homens”; homens atacados por alguma doença súbita ou que têm seus bens destruídos por alguma bruxa vingativa, por ter sido agredida, abandonada, enganada, explorada, abusada...

Estes autores, teólogos e magistrados, e suas obras, brevemente apresentados acima, não foram os únicos a tratarem da bruxaria diabólica e a ameaça que, supostamente, representaria, mas são os mais citados pela historiografia, ainda que não tenham sido profundamente estudados até a contemporaneidade. Suas obras, algumas publicadas, originalmente, em latim,

sem tradução, ou mesmo na língua dos autores (alemão, inglês, francês e catalão), mas que pela distância no tempo em que foram escritas, apresentam grandes diferenças com relação à forma contemporânea destas línguas, são ainda de difícil acesso para os pesquisadores. Apesar disso, é preciso destacar a relevância destes tratados para o contexto em que foram produzidos, tornando-os imprescindíveis para o estudo histórico da bruxaria e sua perseguição, na medida em que forneceram o embasamento teológico e jurídico para a crença nas bruxas e seu caráter demoníaco, além de definirem a necessidade de seu combate. Sobretudo, destaca-se a importância dada ao feminino nos discursos destes tratados como parte dos estereótipos de gênero vigentes e que participaram profundamente da construção das práticas inquisitoriais relativas às mulheres. Representaram o arcabouço, tanto teórico quanto prático, que difundiu e sustentou a caça às bruxas em toda a Europa e, portanto, no caso deste trabalho, representam também os discursos que formaram e instruíram a compreensão, os procedimentos e as ações dos inquisidores portugueses enviados ao Brasil como Visitadores da Santa Inquisição, durante o período colonial, para investigar as condutas e as crenças da população, considerando, no entanto, as especificidades do Tribunal português, que serão vistas no próximo capítulo.

3 O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO E O CONTEXTO COLONIAL

3.1 O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição foi instituído em Portugal em 1536, após intensas negociações entre o rei e o papa. O rei D. João III (1502-1557; reinado 1521-1557) havia pedido autorização ao papa Clemente VII (1478-1534; papado 1523-1534) para instauração do Tribunal no reino em 1531, tendo como principal justificativa o “problema” dos judeus, que haviam sido convertidos à força pela lei régia, em 1497, criando a figura dos chamados “cristãos-novos”, para diferenciá-los, jurídica e socialmente, dos “cristãos-velhos”. Cinco anos de disputas se passariam, antes que o papa Paulo III (1468-1559; papado 1534-1559) aprovasse a instalação do Tribunal em Portugal, em 23 de maio de 1536, através da bula *Cum ad nihil magis*, que nomeava três bispos (Lamego, Coimbra e Ceuta) como inquisidores, e concedia ao rei D. João III a autorização para nomear um inquisidor-geral entre os religiosos, mas que fossem formados em teologia ou direito canônico (BETHENCOURT, 2000).

Destaca-se a grande influência que tiveram para o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, notadamente, junto ao papa, os reis de Espanha, Fernando II de Aragão (1452-1516; reinado 1479- 1516) e Isabel I de Castela (1451-1504; reinado 1474-1504) que haviam recebido autorização do papa Sixto IV (1414- 1481; papado 1471-1481) para instalarem em seu reino um Tribunal da Inquisição, em 1478. Contaram, para isso, com a colaboração do confessor do rei Fernando, o frei Tomás de Torquemada (1420-1498), futuro Inquisidor-Geral de Castela, a partir de 1483 (MAX, 1991). Assim, seguindo o modelo espanhol, a Inquisição em Portugal foi, aos poucos, construindo sua autonomia em relação ao papado e, conseqüentemente, promovendo sua centralização nas mãos do rei. Uma poderosa máquina burocrática e institucional se construiu visando o amplo controle do reino (BETHENCOURT, 2004).

Os principais argumentos sobre a legitimidade do tribunal organizaram-se em torno da sacralidade de sua fundação, da inspiração divina de sua ação, de sua utilidade espiritual, social e política. [...] A inspiração divina da ação inquisitorial, por seu turno, é encenada em cada ato da instituição, desde a cerimônia da capela, realizada nas manhãs antes das sessões de interrogatório, até os autos da fé mais solenes. (BETHENCOURT, 2000, p.356)

Na Península Ibérica, a associação entre os Estados modernos e a Igreja romana tomou as formas de uma subordinação do Tribunal da Santa Inquisição à autoridade monárquica de maneira explícita e formal, o que colocava sob o controle dos reis os procedimentos e a indicação dos Inquisidores. As Inquisições ibéricas foram, inclusive, instauradas em momento

anterior à reativação do Tribunal romano (BETHENCOURT, 2004), como visto no Capítulo 2, destacando-se, portanto, seu caráter eminentemente político (GREEN, 2011). “A subordinação da Inquisição à Coroa é sublinhada pelos diplomas legais da época, sobretudo através de sua designação repetida como tribunal da Monarquia. A ‘estatização’ do tribunal assegurava, de qualquer forma, sua proteção e sua sobrevivência [...]” (BETHENCOURT, 2000, p.332).

No entanto, em Portugal, a centralização política do reino implicou algumas diferenças em relação ao reino da Espanha, como a atuação ativa e a presença constante do monarca, desde o primeiro ritual de fundação do Santo Ofício até à organização das cerimônias, como os autos de fé, assegurando, assim, a adesão e o apoio das autoridades civis ao Tribunal (BETHENCOURT, 2000). O rei, inclusive, concedia subvenções regulares para a Inquisição e cedeu prédios e casas para sua instalação, como o Paço dos Estaus, situado na principal praça de Lisboa, a Praça do Rossio, na região mais central da cidade, onde funcionou a sede do Tribunal. Destaca-se, nesse contexto, que, ao contrário do que ocorreu em outras localidades, inclusive na Espanha, o rei de Portugal nunca prestou juramento perante o inquisidor-geral, como era prática durante a cerimônia do auto de fé (BETHENCOURT, 2000).

Os inquisidores-gerais de Portugal, indicados pelo rei, faziam parte da mais alta elite da sociedade, tanto política quanto religiosa, tendo fortes laços com a monarquia; eram escolhidos entre os bispos e membros da administração do Estado (BETHENCOURT, 2000). O primeiro inquisidor-geral foi o franciscano D. Diogo da Silva (1485-1541), bispo de Ceuta, arcebispo de Braga e também confessor do rei D. João III. Exerceu o cargo entre 1536 e 1539, quando solicitou demissão, alegando motivos de saúde (BETHENCOURT, 2000). Neste ano, foi substituído pelo irmão do rei D. João III, o infante D. Henrique (1512-1580), arcebispo de Braga naquele momento, e futuro arcebispo de Évora e Lisboa, foi legado do papa e cardeal da Igreja, desde 1545. D. Henrique também foi regente do reino em nome de seu sobrinho-neto, futuro rei D. Sebastião I (1554-1578; reinado 1557-1578), entre 1562-1568, e assumiu o reinado em 1578, após o desaparecimento do rei D. Sebastião I na batalha no Alcácer-Quibir, até 1580, ano de sua morte. Foi o fundador da Universidade de Évora, em 1559, e trabalhou para o fortalecimento da Companhia de Jesus no reino (GREEN, 2011).

Durante todo este período, de 1539 até 1579, manteve-se à frente do cargo como inquisidor-geral sendo, na prática, considerado o primeiro inquisidor-geral (BETHENCOURT, 2000). Foi responsável pelo estabelecimento do Tribunal em Portugal: organizou o Conselho Geral do Santo Ofício e os tribunais de distrito; elaborou as primeiras instruções e regimentos; estruturou os organismos de controle e, pelo tempo que permaneceu a frente do Tribunal, formou duas gerações de funcionários (BETHENCOURT, 2000). O peso de D. Henrique, tanto

na Igreja, quanto no Estado, deu-lhe a legitimidade necessária para a implementação da Inquisição e para o fortalecimento de seu poder institucional e político no reino, sem grandes conflitos de jurisdição com as autoridades civis e os bispos (BETHENCOURT, 2000).

O Tribunal era a representação máxima do binômio que sustentava as monarquias absolutistas modernas, o serviço a Deus e o serviço ao rei, que tinha seu ápice na atuação dos inquisidores: “[...] honrar os inquisidores significaria prestar tributo à glória do Senhor. Mas os inquisidores reivindicam igualmente sua condição de servidores do rei, pois assegurariam o sucesso da principal missão da Coroa: a fidelidade dos súditos à religião católica.” (BETHENCOURT, 2000, p.81).

O Conselho Geral da Inquisição, cujos membros eram nomeados diretamente pelo inquisidor-geral, com a anuência do rei, foi reconhecido, desde o princípio de sua instalação, como um tribunal de última instância, com poderes sobre os tribunais distritais em uma “gigantesca operação burocrática” (BETHENCOURT, 2000, p.38) de intervenção no cotidiano destes. Suas atividades foram definidas no Regimento de 1570, confirmando sua função como centralizador e controlador de todo o processo de tomada de decisões, notadamente, da elaboração das sentenças, fim último do procedimento inquisitorial (BETHENCOURT, 2000).

Tendo sua estrutura administrativa básica instalada, com uma organização relativamente autônoma e fortemente hierarquizada, o Tribunal começou seu funcionamento efetivo ainda em 1536, quando foi lido o primeiro Édito da graça em Évora (GREEN, 2011). O Tribunal de Lisboa, então capital do reino, foi fundado em 1537 e, em 1541 outros quatro tribunais foram criados no Porto, Lamego, Coimbra e Tomar (BETHENCOURT, 2000). Apresentando algum recuo nos anos seguintes, em 1548, destes seis Tribunais, permaneceram em funcionamento apenas os Tribunais de Lisboa (com jurisdição sobre o norte e parte do centro) e Évora (com jurisdição sobre o sul e a parte mais interior do centro) (BETHENCOURT, 2000). Em 1560, foi criado o Tribunal de Goa, território colonial na Índia, e que possuía jurisdição sobre todas as regiões colonizadas por Portugal na Ásia e na África oriental e, logo depois, em 1565, o Tribunal de Coimbra foi restabelecido, passando a ter jurisdição sobre o norte e a maior parte das áreas centrais do reino (BETHENCOURT, 2000). Neste contexto, o Tribunal de Lisboa passou a deter jurisdição sobre as colônias no Atlântico que incluíam as ilhas dos Açores, da Madeira, de Cabo Verde e de São Tomé, o Brasil e as regiões na costa noroeste e ocidental da África. A ação da Inquisição nas áreas coloniais, além de esforço de centralidade e controle político da monarquia, eram parte dos esforços da Igreja Tridentina em expandir a conversão; vigiar a fé e a ortodoxia implicava também a manutenção do domínio político dos territórios colonizados. “Manter o controle sobre desrespeitos [...] era uma maneira de sustentar a

autoridade sobre aqueles impérios gigantescos. O poder estava no cerne da Inquisição, assim como, inevitavelmente, a religião permeava o campo da política.” (GREEN, 2011, p.31).

Esta configuração manteve-se por todo o período de atuação do Santo Ofício português, em quatro continentes, por quase três séculos (BETHENCOURT, 2000). “Só os inquisidores ibéricos contavam com meios para perseguir atos menores de blasfêmia e superstição pelo mundo [...]” (GREEN, 2011, p.31), inclusive, impondo a jurisdição inquisitorial a todas as pessoas, independentemente dos privilégios e do estatuto social, tão importantes e presentes neste tipo de sociedade, altamente hierarquizada (BETHENCOURT, 2000). Os reis exigiam da justiça civil que executasse “todas” as ordens do Santo Ofício, colocado em “posição única” em relação aos tribunais civis e eclesiásticos (BETHENCOURT, 2000, p.294).

Deste modo, a intervenção da Inquisição no cotidiano e na organização do campo social fica evidenciada pelo seu poder de controle dos sistemas de crenças e valores, nos comportamentos individuais, nas condutas coletivas e nas relações sociais, sobretudo através da inabilitação social e da infâmia dos condenados e de seus descendentes, produzidas por penas que tinham, justamente, esta função (BETHENCOURT, 2000). As informações sobre a família eram verificadas e colhidas durante a primeira fase dos interrogatórios, como visto no Capítulo 2, e a gestão destes “arquivos da infâmia”, como denominados por Bethencourt (2000, p. 300), sublinhava o poder do Tribunal, “um poder temível”, além de terrível, utilizado em função de interesses políticos quando julgava-se necessário (BETHENCOURT, 2000). Os reconciliados por crimes heréticos, assim como seus descendentes, até a terceira geração, eram impedidos de ocuparem cargos públicos e exercerem funções como médicos e advogados – chamados de licenciados ou licenceados, segundo a grafia da época –, ou seja, o controle da “infâmia” era parte da rotina de vigilância do Santo Ofício também sobre o cotidiano daqueles que estivessem sob o estigma de terem tido parentes condenados (BETHENCOURT, 2000).

3.1.1 Os Regimentos

O Tribunal da Inquisição em Portugal, com sua tradicional centralização administrativa, contou com instruções e regimentos próprios. As primeiras Instruções foram elaboradas em 1541, quando da criação dos tribunais de Coimbra, Porto, Tomar e Lamego (BETHENCOURT, 2000). Posteriormente, ao longo do seu período de funcionamento, vigoraram cinco Regimentos Maiores, que estabeleciam os procedimentos gerais da Inquisição, além dos regimentos específicos como o Regimento dos Comissários, o Regimento dos Familiares e o Regimento do Fisco, todos em conformidade com as Ordenações do Reino (BETHENCOURT,

2004). Estes documentos eram manuscritos até 1640, mas todos, inclusive o Regimento impresso, estiveram fora de alcance do público geral, dos réus e até dos funcionários do Tribunal: sua leitura era restrita apenas aos inquisidores (BETHENCOURT, 2000).

O primeiro Regimento, elaborado pelo inquisidor-geral D. Henrique, em agosto de 1552, apresenta uma sistematização mais completa que as Instruções, contando com 141 capítulos, dedicava-se a definir a estrutura do Tribunal e incluiu o segredo processual, ausente da bula papal que estabelecia a Inquisição em Portugal (BETHENCOURT, 2000). Este Regimento foi aperfeiçoado ainda durante a atuação de D. Henrique como inquisidor-geral e, aprovado pelo rei D. Sebastião, publicado em março de 1570, como sendo o segundo Regimento. Ele procura reforçar o poder central do Tribunal e define com maior clareza as funções do inquisidor-geral (BETHENCOURT, 2000). Neste código não constavam as penas de acordo com o “crime” cometido; mas incluíam o trabalho forçado nas galés d’el rei e o degredo, uma das penas mais utilizadas neste período, além da pena de prisão e de morte (BETHENCOURT, 2004).

O terceiro Regimento, publicado em 1613, foi elaborado pelo inquisidor-geral D. Pedro de Castilho (?-1615), que exerceu a função entre 1604 e 1615, período que também acumulou a função de vice-rei entre 1605 e 1608 e entre 1612 e 1614, nomeado pelo então Filipe III (1578-1621; 1598-1621) da Espanha e Filipe II de Portugal, durante o período da União Ibérica²². Este documento se demonstrou falho, assim como os anteriores, sem as necessárias especificações de penas, e foi substituído pelo quarto Regimento, de 1640, elaborado pelo então bispo e reitor da Universidade de Coimbra, o inquisidor-geral D. Francisco de Castro (1574-1653), que exerceu o cargo entre 1630 e 1653. Este foi o Regimento mais extenso, o primeiro a ser impresso e o que vigorou por mais tempo, 134 anos (BETHENCOURT, 2004). Nele foram melhor especificados e explicitados os delitos e as penas correspondentes. Trata-se de um documento jurídico “monumental” (BETHENCOURT, 2000, p.47), sendo, portanto, aquele que, de fato, sistematizou, os procedimentos da Inquisição em Portugal, que neste período se encontrava no ápice do seu poder e organização burocrática e institucional (BETHENCOURT, 2004).

Finalmente, o último Regimento, elaborado em 1774, é conhecido como Regimento Pombalino (SOUZA, 2009), pois foi fruto da reestruturação empreendida pelo então Secretário de Estado Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, e se manteve

22 A União Ibérica foi a junção das monarquias de Portugal e Espanha, entre 1580 e 1640, desencadeada pela crise de sucessão do trono português, após o desaparecimento do rei D. Sebastião I, em 1578, sem descendentes, e o posterior falecimento de seu sucessor, seu tio-avô, coroado rei D. Henrique I, que não tinha descendentes diretos em função da vida religiosa, como visto anteriormente. A coroa portuguesa foi tomada pela de Espanha que governou através da nomeação de vice-reis, durante a chamada dinastia Filipina (BETHENCOURT, 2004).

até a extinção do Tribunal, em 1821 (BETHENCOURT, 2004). São, principalmente, quatro as alterações feitas: a supressão do segredo processual, com a apresentação integral aos acusados das denúncias, dos nomes de testemunhas, assim como as circunstâncias da acusação; a proibição da condenação à pena capital nos casos em que houver apenas uma testemunha; a crítica à tortura como “prática perversa” que estimularia falsas confissões, mas não a suprimindo de todo, pois se mantém nos casos de “heresiarcas dogmáticos”; a supressão das penas infamantes e da inabilitação dos condenados e seus descendentes – como consequência da extinção do estatuto de pureza de sangue por Pombal, em 1773, que eliminou o uso dos termos “cristãos-velhos” e “cristãos-novos” e suas implicações. Ao final deste Regimento, a assinatura que aparece não é a do inquisidor-geral ou dos membros do Conselho Geral, mas a do Marquês de Pombal, o que imprime uma diferença fundamental (BETHENCOURT, 2000).

3.1.2 Os Funcionários

A Inquisição organizou uma imensa rede de funcionários no interior de seu aparelho administrativo e de controle, naquilo que é considerado como sendo uma das maiores, mais poderosas e complexas instituições da modernidade (BETHENCOURT, 2000). Entre os oficiais remunerados incluíam-se os inquisidores-gerais, membros do Conselho Geral, inquisidores, agentes, deputados e promotores, e entre os não remunerados, aqueles chamados de familiares e comissários (BETHENCOURT, 2000). Na prática, o funcionamento do Tribunal operava com cerca de cem funcionários permanentes remunerados, distribuídos entre os quatro Tribunais e o Conselho Geral e, ao longo de todo período, empregou em torno de três mil funcionários pagos, já os agentes não remunerados chegaram a ser mais de vinte mil, entre familiares e comissários, até a extinção da Inquisição (BETHENCOURT, 2000).

Estes agentes contavam com privilégios concedidos diretamente pelo rei, como a isenção de impostos e de outras obrigações comunitárias, como o serviço militar; também eram autorizados a usar certas peças de vestuário e tecidos específicos, como a seda, restritos à nobreza, tinham licença para portar armas e jurisdição privada na maior parte dos crimes ou disputas jurídicas em que estivessem envolvidos (BETHENCOURT, 2000). Assim, fazer parte da hierarquia inquisitorial trazia, além de grande prestígio social e status, também privilégios, desempenhando, segundo Bethencourt (2000), um importante papel na organização social sendo um fator de estímulo para a difícil mobilidade social na sociedade estamental de então.

O cargo de “familiar” se referia ao conjunto de membros leigos, não religiosos, e sua função era vigiar e denunciar os suspeitos de heresia, além disso, cumpriam as ordens de prisão

e apreensão de bens; auxiliavam na organização dos autos de fé, acompanhando os presos durante a procissão; também podiam ser vigias ou fiscalizar os cárceres e substituir visitantes em averiguações de casas e naus (BETHENCOURT, 2000). Seu estatuto foi definido no Regimento de 1640, apesar de já atuarem desde o final do século XVI, a partir de uma ordem do inquisidor-geral D. Henrique, em 1570 (BETHENCOURT, 2000). Entre 1571 e 1620 foram habilitados e nomeados 701 agentes, mas a rede conheceu seu período de maior expansão entre 1690 e 1770, em pleno século XVIII (BETHENCOURT, 2000).

O cargo de “comissário” configurava a rede de membros eclesiásticos, eram agentes locais, normalmente clérigos, e, portanto, conhecedores da comunidade de fiéis, sua função era ordenar e organizar diligências de investigação contra pessoas suspeitas de heresia, além de serem aqueles que realizavam a verificação da moral, ascendência e boa fama nos processos de habilitação dos candidatos a cargos no Santo Ofício; também eram autorizados a fazer devassas, fiscalizar a entrada de livros nos portos, receber denúncias, interrogar testemunhas e instruir processos, além de vigiarem a conduta dos familiares (BETHENCOURT, 2000). Representavam o lugar de maior autoridade inquisitorial nos territórios coloniais fora dos períodos de Visitação, respondendo diretamente ao Tribunal de Lisboa, no caso do Brasil, sem qualquer interferência dos poderes episcopais (BETHENCOURT, 2000). Estes agentes se estabeleceram ao mesmo tempo que os familiares, no final do século XVI, e exerceram papel fundamental, pois enquanto os familiares tinham função representativa e de cumprimento de ordens, sendo convocados para prender suspeitos ou transportar presos, como dito acima, os comissários eram como “delegados” dos inquisidores distritais nas mais longínquas localidades; encarregavam-se dos inquéritos e instruía processos (BETHENCOURT, 2000).

3.1.3 Monitório e Éditos

No momento da criação do Tribunal da Inquisição em Portugal, em 1536, seu objetivo era, principalmente, perseguir cristãos-novos, suspeitos de praticarem em segredo os rituais da religião judaica, após a sua conversão forçada, como dito anteriormente (BETHENCOURT, 2000). Mas, gradativamente, o Santo Ofício ampliou seu foro, as questões consideradas heréticas expandiram-se (VAINFAS, 2009; SOUZA, 2009), passando a abranger: luteranismo – seguidores da seita de Lutero –; islamismo – seguidores de Maomé –; proposições e opiniões heréticas variadas; descrença no Santíssimo Sacramento, na confissão sacramental, nos dogmas da ortodoxia católica e que envolvessem a infalibilidade do papa, ou ainda que questionavam a virgindade e pureza de Maria, mãe de Jesus, mesmo após o parto; blasfêmias; além de

comportamentos e costumes que eram considerados delitos morais, desvios da conduta tanto sexual quanto familiar como bigamia, adultério, defesa da fornicação livre, questionamento do estado de castidade clerical, sodomia – pecado nefando – e bestialidades (VAINFAS, 2009b). Eram também investigados como suspeitos de heresia aqueles que guardavam ou liam livros proibidos pela Igreja, de acordo com o *Index* (VAINFAS, 2009). Incluíam-se também as chamadas práticas mágicas: bruxaria e invocação de demônios, superstição, necromancia, feitiçaria, curandeirismo, adivinhação, confecção de amuletos, poções e filtros (SOUZA, 2009).

Constituindo a maior burocracia do país, [...] esta precisava encontrar vítimas para manter a sua estrutura material e humana. Quando a heresia diminuía, tinha de ser recriada e reinventada. Assim como nos regimes totalitários contemporâneos, a Inquisição tratava de criar o inimigo, para legitimar e justificar o sistema. (NOVINSKY, 2009, p. 24)

Esta jurisdição das competências do Tribunal do Santo Ofício e seus procedimentos em Portugal eram expostos aos fiéis através dos Monitórios da fé. Estes documentos foram sendo alterados ao longo do tempo, se adaptando às necessidades políticas e às circunstâncias históricas e sociais. Visavam descrever, de forma detalhada, todos os indícios de heresia e que, portanto, deviam ser, obrigatoriamente, denunciados ou confessados aos inquisidores (BETHENCOURT, 2004). Os delitos que eram *mixti fori*, como descrito no Capítulo 2, como a bigamia e a bruxaria, por exemplo, que pertenciam tanto à justiça eclesiástica quanto à justiça do reino, além da Inquisição, tinham o foro garantido pela Inquisição quando na publicação do Monitório, através da prerrogativa estabelecida pela bula do papa Pio V que definia a jurisdição da Inquisição em casos de presunção de heresia (BETHENCOURT, 2000). No caso da bruxaria e da feitiçaria a questão que se colocava era determinar a fronteira entre a superstição e a adoração do demônio, já que isto representava renegação de Deus e pecado capital contra o primeiro mandamento; no caso da bigamia, violação do sacramento do matrimônio, implicava que ofender os sacramentos era herético (BETHENCOURT, 2000).

O primeiro Monitório de Portugal foi expedido pelo inquisidor-geral D. Diogo da Silva, em 18 de novembro de 1536, logo após a recepção da bula que autorizava o estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício no reino (BETHENCOURT, 2004). Neste foi concedido o prazo de trinta dias para que a população denunciasse ao inquisidor os indícios ou as condutas heréticas definidas pelo documento. Em se tratando das práticas de “magia ilícita” constava, desde este primeiro Monitório, que deviam denunciar todos aqueles que soubessem, vissem ou ouvissem que alguma pessoa: estivesse invocando diabos; andando com bruxas na companhia do demônio; praticando malefícios; renegando a santa fé católica ao oferecer a alma ou o corpo ao Diabo e que nele tivesse crença ou adoração, o chamando para que ele dissesse coisas sobre

o futuro, cujo o poder de saber pertencia somente a Deus; ou tivesse livros e escritos que instruísem a fazer cercos e invocações dos diabos (BETHENCOURT, 2004).

Além dos Monitórios, um outro tipo de documentação que visava tornar públicos os delitos, os procedimentos e as intervenções do Tribunal eram o Éditos. Estes determinavam os períodos de denúncia para os quais eram concedidas “graça e misericórdia”, detalhavam condutas, avisos e proibições para a vida cotidiana da população, explicitavam e difundiam a classificação dos delitos submetidos à jurisdição inquisitorial de forma atualizada, de acordo com as circunstâncias e o aparecimento de novas heresias, seitas e heterodoxias e as penas consequentes; assim, “A amplitude dos assuntos cobertos pelos éditos é espantosa [...]” (BETHENCOURT, 2000, p.148). Os casos considerados mais graves, ou que tivessem maior impacto, podiam ser publicados em Éditos especiais ou particulares, incluindo a sentença e as proposições condenadas; além disso, o catálogo de novos livros incluídos no *Index* também era emitido regularmente nos Éditos (BETHENCOURT, 2000). Existiam diversos tipos de Éditos, entre eles destacam-se o Édito da graça e o Édito da fé.

O Édito da graça é o procedimento inicial da chegada do inquisidor em alguma localidade, e incluía a publicação do documento com a classificação dos delitos, penas correspondentes e a ordem de denúncia ou confissão, com a concessão de um “tempo da graça” que beneficiava os culpados que se apresentassem espontaneamente para confessar seus delitos com o perdão da pena de morte, da prisão perpétua ou da pena de confisco de bens (BETHENCOURT, 2000). Este período da graça, normalmente de um mês, se tornou uma rotina no Tribunal português, sendo incluído no protocolo final do édito, daí sua designação como “Édito da graça” (BETHENCOURT, 2000). Destaca-se que este “perdão”, aparentemente piedoso, por parte do Tribunal dependia da aceitação da “sinceridade” da confissão pelo inquisidor e pelas circunstâncias da heresia cometida, pois a confissão “espontânea” implicava interrogatórios que visavam levantar todos os detalhes dos delitos cometidos para estabelecer sua natureza, mas, sobretudo, para colher os nomes dos “cúmplices” (BETHENCOURT, 2000). Assim, o Édito da graça tinha como objetivo secundário desencadear a engrenagem das delações e denúncias, a partir das confissões “espontâneas”, e não eliminava a possibilidade de condenação. Segundo Bethencourt (2000), “A graça era, portanto, uma armadilha que servia para constituir um primeiro arquivo de suspeitos posteriormente submetidos a inquérito [...]” (p.157).

Além disso, havia a pregação de um sermão sobre o conteúdo do Édito, fundamental em uma sociedade na qual o analfabetismo era alto, e a comunicação oral único meio pelo qual a população poderia acessar às ordens do Tribunal, garantindo a compreensão dos delitos definidos pelo foro inquisitorial (BETHENCOURT, 2000). Assim, o Édito era lido durante o

sermão e posteriormente afixado na porta da Igreja, tornando-se o evento inaugural e ato central da fundação de um tribunal distrital ou da chegada do inquisidor durante a instalação de uma Visitação. Também passou a ser realizado periodicamente nas paróquias, para afirmar a jurisdição inquisitorial e manter vivo o temor da população (BETHENCOURT, 2000).

O Édito da fé, por sua vez, dispõe sobre a definição dos crimes sob a jurisdição da Inquisição. A ordem em que apareciam no documento revelava a hierarquia dos delitos, o que era modificado periodicamente, com alteração, inclusão de novos temas e exclusão de outros a partir das circunstâncias sociais e políticas de cada contexto, e os objetivos do Tribunal: “Uma escolha condicionada pelos jogos de poder.” (BETHENCOURT, 2000, p.163). O primeiro Édito da fé publicado em Portugal, no momento da fundação, em 1536, apresenta uma lista bastante extensa de crimes que incluíam práticas de judaísmo e islamismo, opiniões heréticas, erros luteranos, sortilégios e práticas de bruxaria e feitiçaria que, no entanto, não eram profundamente caracterizados (BETHENCOURT, 2000). Estas definições foram sendo adensadas e precisadas posteriormente; além disso, novos artigos foram acrescentados ao longo do tempo, caracterizando os pormenores das crenças e práticas desviantes, descrevendo gestos, palavras, hábitos os mais variados, como de higiene, vestimenta e alimentação, bens que se possuía, condutas absolutamente cotidianas, que poderiam ser consideradas explicitamente heréticas por si mesmas ou indícios de heresia (BETHENCOURT, 2000).

No protocolo final dos Éditos da fé previa-se a excomunhão maior de todos os que, conhecendo as práticas e as “crenças desviadas”, não tivessem se apresentado espontaneamente para realizar suas confissões ou denúncias (BETHENCOURT, 2000), devendo, assim, serem tratados como suspeitos de heresia, conforme a orientação do *Manual dos Inquisidores* (EYMERICH, 1993). Seguia-se, aqui, a distinção da Igreja medieval na qual a excomunhão menor designava a exclusão dos sacramentos e a maior, a exclusão da comunidade religiosa; assim, ao herege ou ao suspeito, era designada a excomunhão maior, impondo-lhe a identificação de anátema (BETHENCOURT, 2000).

O último Édito da fé, publicado em 4 de janeiro de 1809, pouco antes da invasão francesa e logo após a partida da família real e da corte para o Brasil, é “surpreendente”, segundo Bethencourt (2000); era já o século XIX, e a filosofia e a razão, as novas ameaças heréticas.

[...]. Assim, encontramos a hierarquia de delitos dominada pela descrença – caracterizada pela negação, em palavras ou em atos, da ‘verdadeira religião’, pela impiedade coberta com o nome de filosofia ou de força de espírito, pelo desprezo da revelação, pela vontade de se orientar pela razão natural, pela recusa do Além. (BETHENCOURT, 2000, p.174).

O traço comum de todos os Tribunais do Santo Ofício é a perseguição das heresias, sendo esta a própria justificativa de sua existência, e o esforço de classificação destas fazia parte da atividade da Igreja e das reflexões teológicas secularmente. Assim, a delimitação dos dogmas, a definição da interpretação “correta” e “verdadeira” e, conseqüentemente, a demarcação dos desvios foram partes fundamentais da construção da ortodoxia. No entanto, a variedade dos delitos no tempo e no espaço, a flexibilidade e capacidade de adaptação da Inquisição às circunstâncias específicas, incluindo práticas culturais e sociais de contextos diferentes, além da habilidade de tipificar novos desvios, merecem destaque (BETHENCOURT, 2000).

Assim, a classificação das heresias era parte fundamental da documentação do Tribunal e seu principal instrumento de ação, pois explicitava seu papel como guardião e normatizador das práticas e das crenças da população, mas, sobretudo, como definidor dos limites da ortodoxia, evidenciando a importância que a Inquisição assumiu tanto no aparelho institucional da Igreja quanto no seio dos Estados monárquicos ibéricos, estabelecendo os fortes laços que os uniram. “Poder de classificação, poder de perseguição, poder de exclusão ou de legitimação: essa sequência é visível no processo de apropriação do papel de controle por parte do ‘Santo Ofício’ e de utilização desse papel para intervir ativamente na partilha de tarefas no seio do campo religioso.” (BETHENCOURT, 2000, p.296). Dessa forma, a instrução dos processos de heresia se orientava para o controle dos indícios e para a obtenção da confissão dos acusados, baseando-se na credibilidade das denúncias que deviam incluir a verificação da “qualidade” e da boa conduta das testemunhas, assim como das circunstâncias e da “sinceridade” dos acusados durante os interrogatórios (BETHENCOURT, 2000).

3.1.4 O Processo

O processo inquisitorial em Portugal estava, em grande parte, em conformidade com o *Manual dos Inquisidores* de Eymerich (1993), regulamentado nos Regimentos, e tiveram poucas modificações ao longo dos séculos, exceto as alterações do Regimento de 1774, conforme descrito acima. Nesse sentido, cabe aqui serem destacadas as especificidades do Tribunal português no que se refere às práticas de magia. Como se viu, a jurisdição da Inquisição para julgar casos de bruxaria herética já estava estabelecida pelo papado através de bulas do século XIV e XV, e no caso da Inquisição portuguesa, desde a sua fundação, a bruxaria esteve sob sua jurisdição, pois na bula *Cum ad nihil magis*, que autorizava a instalação do Tribunal em Portugal, o papa Paulo III autorizava os inquisidores a investigar e processar pessoas que praticavam “bruxaria herética” assistidas pelo demônio (WALKER, 2013).

Assim, os três primeiros regimentos do Tribunal português, de 1552, 1570 e 1613, não continham referências explícitas aos crimes de magia e os procedimentos da Inquisição contra bruxas, feitiçeras e “curandeiras supersticiosas” estavam baseados, sobretudo, nesta bula de fundação e nas demais bulas papais. Entre 1546 e 1560, o inquisidor-geral D. Henrique, através de decretos e monitórios destinados a combater os crimes de magia no reino, estabeleceu a prevalência do foro inquisitorial contra bruxaria, ainda que as suspeitas de heresia fossem apenas indícios (WALKER, 2013). Não tardou a manifestação do papa sobre o tema, e na bula *Coeli et tarrae* promulgada pelo papa Sisto V (1521-1590; papado 1585-1590), em 1586, ampliava-se a competência da Inquisição sobre os crimes de magia, estabelecendo a autoridade do Tribunal sobre casos considerados “supersticiosos”, como crenças e hábitos da cultura popular, cura e adivinhação, mesmo que não estivesse explícito pacto com o Diabo ou invocação de demônios, o que produziu atritos com a justiça episcopal (WALKER, 2013).

No entanto, foi apenas no Regimento de 1640 que a Inquisição explicitou a jurisdição conferida pela bula *Coeli et terrae* para perseguir os praticantes de magia. Sendo o mais duradouro dos regimentos, foi este que regeu os procedimentos do período mais ativo da “caça às bruxas” em Portugal (WALKER, 2013). O Regimento estabeleceu como sendo “crimes de magia” a bruxaria, a feitiçaria, a adivinhação, o sortilégio, o pacto com demônio e “outros da mesma espécie”, que abrangiam superstições e curas supersticiosas (WALKER, 2013, p.211) e definia que as pessoas culpadas de “crimes de magia” que não se arrependessem ou que fossem consideradas culpadas de heresia e apostasia por terem realizado pacto com o Diabo, deveriam ser sentenciadas como os demais hereges e apóstatas, desta forma, sujeitas à pena capital pela justiça secular, além de excomunhão, confisco de bens e castigos espirituais (WALKER, 2013).

As penas se apresentavam mais “brandas” para aqueles que confessavam e se arrependiam, ou para aqueles em que o pacto não havia sido evidenciado ou fora considerado implícito. Embora os inquisidores se esforçassem para obter confissões de acordo com o modelo demonológico, encontravam dificuldades, como visto.

Para a condenação nos casos de magia eram necessárias duas testemunhas ou a confissão da acusada, sem as quais quaisquer provas materiais ou circunstanciais não eram suficientes. Estas exigências tornavam as condenações mais difíceis, pois, geralmente, eram práticas, supostamente, realizadas de forma privada e em segredo. Apesar disto, “Em Portugal, tal como noutros países, a Inquisição conseguia produzir um grande número de testemunhas dispostas a jurar que tinham assistido a atividades suspeitas [...]” (WALKER, 2013, p.209). Contudo, em muitos casos, estas testemunhas não demonstravam as exigências necessárias como provas,

tornando imprescindível a confissão para se provar a culpa. Assim, a tortura podia se justificar nestes casos, para a obtenção da confissão, como mencionado (WALKER, 2013).

Depois de reunidos indícios suficientes, especialmente através de denúncias e testemunhas, as acusadas eram detidas (WALKER, 2013). O tempo entre a detenção e a sentença no Tribunal português era de, aproximadamente, 14 meses: “O tempo de espera e a incerteza eram aquilo que caracterizava principalmente a vida dos acusados.” (WALKER, 2013, p.234). As celas dos cárceres do Santo Ofício em Lisboa foram descritas por aqueles que lá estiveram como “terríveis” (WALKER, 2013), escuras, sujas, frias e húmidas, a alimentação era pouca e ruim, as roupas inadequadas e o isolamento, cruel (WALKER, 2013). A permanência nestas condições era parte do processo para levar à confissão, sendo as diversas sessões de interrogatório a outra parte (WALKER, 2013). Durante os interrogatórios, com as perguntas previamente elaboradas, a partir das instruções dos manuais e tratados de demonologia, notadamente, o *Manual dos Inquisidores* e o *Malleus Maleficarum*, os inquisidores visavam, acima de tudo, a confissão. Havia, assim, a partir da detenção, uma presunção de culpa; o que se esperava era a sua confirmação através da confissão: “Por desígnio, portanto, não se pretendia que um ‘juízo’ fosse uma oportunidade de o acusado apresentar uma defesa; do ponto de vista dos inquisidores, depois de efetuada a detenção, o resultado do processo só podia ser um.” (WALKER, 2013, p.235).

Caso se recusasse a confessar ou fosse considerado que havia pouca sinceridade nos depoimentos, a sentença era o “tormento” (EYMERICH, 1993). Este procedimento tinha etapas bem elaboradas, começando com a “Admoestação antes do Tormento”, sessão em que os prisioneiros eram comunicados da tortura futura e admoestados a confessar. Permanecendo a recusa, cuidadosamente se explicava aos réus quais eram os métodos, já dentro da “câmara de tormento”, tendo os instrumentos à vista; supõe-se que, com isso, os inquisidores pretendiam conseguir a confissão antes de aplicarem de fato a tortura (WALKER, 2013).

Assim, a mera ameaça de tortura era muitas vezes suficiente para extrair uma confissão a um prisioneiro aterrorizado. Com efeito, os inquisidores obtinham um número considerável de confissões durante o processo moroso de preparar o prisioneiro para ser ‘amarrado’ a um dos aparelhos que os agentes do Santo Ofício usavam para infligir dor, forçando desse modo a sua cooperação e levando-o a fazer declarações autoincriminatórias. É fácil imaginar que os prisioneiros, quando confrontados com a ameaça imediata de dor excruciante, fizessem confissões espontâneas. [...] ficamos com a impressão de que os preparativos formais para as sessões de tortura, cuidadosamente coreografados, se destinavam a conseguir precisamente isso [...]. (WALKER, 2013, p.239)

Embora a tortura tivesse um papel imprescindível na obtenção da confissão, segundo alguns historiadores “A utilização da tortura pelos inquisidores portugueses parece ter diferido

muito do que se passava em outros países europeus” (WALKER, 2013, p.238), sofrendo algumas alterações ao longo do tempo de funcionamento do Tribunal: no século XVI, “[...] os portugueses parecem ter utilizado modernamente a tortura contra os mágicos” (WALKER, 2013, p.238), o que levou Bethencourt (2004, p.273) a afirmar que “a tortura era raramente utilizada em casos de magia ilícita no século XVI, embora se tenha registrado um aumento da sua utilização no século XVII e na primeira metade do século XVIII.”, o que foi afirmado por outros autores, como mencionado no capítulo anterior.

Ao final do processo era publicado o “Acórdão”, que incluía as acusações, a demonstração das provas e a sentença (WALKER, 2013). Este documento era lido publicamente durante o Auto de fé no qual o acusado era apresentado, cerimônia chamada de “Publicação da Prova” (WALKER, 2013). Além deste, havia o “Termo de Abjuração” no qual a pessoa condenada era levada a abjurar de seus erros de acordo com a gravidade dos pecados cometidos, conforme descrito no *Manual dos Inquisidores* (EYMERICH, 1993), e o “Termo de segredo”, obrigatoriamente assinado por todos os prisioneiros para firmar o compromisso de sigilo absoluto em relação às suas experiências nos cárceres do Santo Ofício (WALKER, 2013).

Segundo Walker (2013), os métodos processuais do Santo Ofício não deixavam, “praticamente” qualquer oportunidade de se escapar à condenação. No entanto, em Portugal, as penas raramente foram capitais: “Embora aquele Regimento [1640] previsse sem dúvida a execução de mágicos apóstatas heréticos, os inquisidores portugueses, extraordinariamente, apenas recorriam a essa pena tão dura em casos extremamente raros” (WALKER, 2013, p.276). Conforme discutido acima, isso se devia, também, a necessidade, contida nos termos dos Regimentos da Inquisição, de que as pessoas acusadas do uso de práticas mágicas ou confessassem o pacto explícito com o Diabo, ou se tivessem duas testemunhas contra elas: “Por conseguinte, a não ser que o mágico acusado confessasse ter feito um pacto com o demônio – coisa a que os rústicos se mostravam extremamente resistentes mesmo quando eram torturados – era muito difícil conseguir provar uma acusação desse tipo” (WALKER, 2013, p.273).

A Inquisição portuguesa, apesar disso, mantinha constante vigilância e controle sobre as diversas formas de uso de magia ilícita, da bruxaria ao curandeirismo, pois estas representavam, no seio da cristandade, a rebeldia, a inconformidade, a heterodoxia e a independência de ideias, de crenças e de relação com o sagrado (WALKER, 2013). Portanto, perigosas e potencialmente transgressoras da ordem vigente, eram uma ameaça à fé católica e à sociedade devendo ser perseguidas, processadas, condenadas e punidas afim de servirem de exemplo à população, mas não eram excomungados e nem executados, pois eram considerados hereges penitentes,

reconciliados com a Igreja (WALKER, 2013); portanto, reatualizavam, na sua própria pessoa, viva, e para sempre estigmatizada, a vitória da Igreja sobre o Diabo.

Assim, as penas alternativas à morte na fogueira, caso se sobrevivesse ao período nos cárceres durante o processo, incluíam uma série de etapas punitivas e infamantes, mas, mesmo antes do cumprimento da pena, mais de 90% dos “mágicos” condenados deviam sair em Auto de fé, para confirmar seu arrependimento, segundo Walker (2013). Em seguida, as penas espirituais, a instrução forçada na fé católica, a abjuração, a infâmia e as penas de humilhação pública que incluíam o uso, público e obrigatório, perpetuamente ou por um período de tempo determinado, da “carocha” – ou mitra, uma carapuça em forma de cone, em que eram pintados os símbolos que identificavam o crime de magia –; do hábito penitencial – ou *sambenito*, também demonstrando os símbolos da condenação por uso de magia e/ou pacto diabólico. Usando estas vestimentas, a ré devia ficar de pé à porta da igreja de sua paróquia de moradia, aos domingos e dias santos, às vezes carregando um cartaz no qual se enumeravam os crimes de magia que havia cometido e abjurado (WALKER, 2013).

As penas incluíam também o pagamento das custas processuais e do tempo de permanência nos cárceres; além disso, podiam conter multa e confisco de bens, conforme o crime e a “qualidade” da pessoa (WALKER, 2013, BETHENCOURT, 2004). Posteriormente, era aplicada, normalmente, uma pena de prisão por um período de tempo arbitrário, podendo ser de alguns dias ou meses até à prisão perpétua – “[...] os prisioneiros e as suas famílias nunca sabiam quando o condenado seria libertado dos cárceres da Inquisição a não ser momentos antes do acontecimento.” (WALKER, 2013, p.277). De acordo com Walker (2013), a prisão foi uma das penas mais comumente aplicadas pelo Santo Ofício português aos condenados por crimes de magia ilícita e curandeirismo, já a segunda pena mais utilizada foi a de açoite público que, todavia, costumava ser uma parte da sentença, somando-se a outras penalidades. Em seguida, os condenados eram enviados para o cumprimento da parte “principal” da condenação que eram: o degredo para os territórios coloniais; o exílio interno dentro de Portugal; ou trabalhos forçados, comumente nas minas de sal e nas galés (WALKER, 2013).

O degredo externo para as colônias ultramarinas do Atlântico, comumente o Brasil, era uma forma de povoamento forçado, fosse de trabalhadores ou de “europeias para serem suas mulheres” (WALKER, 2013, p.280): devido à falta de cidadãos portugueses nestes territórios, a coroa apoiava e incentivava esta política inquisitorial de pena de degredo para os “criminosos impenitentes”, inclusive, o sistema penal secular aplicava, desde o século XVI, aos seus condenados a mesma política de penalização (WALKER, 2013). Estas penas podiam durar em média de quatro a seis anos e implicavam, em primeiro lugar, um deslocamento em longa e

perigosa viagem pelo mar, para a região dos trópicos, onde a aclimação em ambiente desconhecido exigia o aprendizado de novas habilidades para sobreviver; “Além disso, os indivíduos degredados para os trópicos corriam o risco enorme de contrair doenças, um fator que em muitos casos conduzia a uma morte prematura.” (WALKER, 2013, p.307). Embora, os custos da viagem fossem responsabilidade da coroa, através do uso de navios mercantes ou militares, a instalação do degredado estava por sua conta ao chegar ao destino. A administração colonial deveria regular suas atividades, mas na prática, o controle era ineficiente, e eles eram “entregues à sua própria sorte” (WALKER, 2013, p.307-8).

O degredo interno era o exílio para um bispado específico e o condenado devia partir sozinho, apenas com os recursos que pudesse transportar, sem qualquer apoio para o deslocamento, com ordens de se apresentar aos familiares da Inquisição no local designado. Eram obrigados a viver como “[...] um estranho estigmatizado num ambiente desconhecido, durante um determinado número de anos.” (WALKER, 2013, p.281) e podia durar, nos casos de condenação por uso de magia, de três a dez anos (WALKER, 2013).

Estas eram formas de punição especialmente graves para as pessoas das camadas mais baixas da sociedade, pois, ser excluído da sua comunidade, para um local desconhecido, implicava o afastamento de suas redes apoio familiares e comunitárias, exigia grandes esforços de sobrevivência material. Embora esta penalidade não fosse fisicamente violenta, acarretava violências tão devastadores quanto, como a miséria e o isolamento. Esgotava os poucos recursos que se tivesse e impedia as formas de trabalho costumeiras; no caso dos condenados por práticas de magia, que as tivessem como ofício, afastava-os dos clientes, o que significava terem que recomeçar, marcados pelo estigma de serem condenados pelo Santo Ofício (WALKER, 2013).

Já as penas de trabalho forçado podiam ser em campos de prisioneiros, como o couto de Castro Marim, no Algarve, “[...] onde trabalhar nas salinas locais era um dos poucos meios de ganhar a vida para um condenado.”, ou nas galés d’el rei, pena somente para homens, “[...] por exigir a execução de trabalhos manuais pesados” (WALKER, 2013, p.281); “Eram poucos os que sobreviviam às galés.” (WALKER, 2013, p.281).

3.1.5 Autos de fé

Em 1540 iniciaram-se os Autos de fé em Portugal, durante os quais eram lidas as sentenças e apresentados publicamente os condenados. “Pouco a pouco o auto da fé impôs-se como um rito-chave, em torno do qual se organizava todo o trabalho do tribunal.” (BETHENCOURT, 2000, p.221). Esses momentos transformaram-se em grandes espetáculos

públicos, que visavam a difusão de uma “pedagogia do terror” (DELUMEAU, 2009). Por isso os manuais, como o *Manual do Inquisidor* (EYMERICH, 1993), sugerem que a escolha da data e do local de realização do Auto eram elementos fundamentais, que reforçavam o significado e o próprio papel institucional do Tribunal (BETHENCOURT, 2000), servindo para que o maior número de pessoas pudesse provar o efeito exemplar das punições do Santo Ofício.

Normalmente realizados aos domingos, o Auto de fé podia durar até três dias, dependendo do número de condenados; incluía a proibição de missas cantadas e sermões nestes dias. Além disso, era interdito que se circulasse com armas e a cavalo, pois, toda a cidade na qual estava sendo realizado o Auto era colocada sob o controle direto da Inquisição (BETHENCOURT, 2000). O Édito anunciando o Auto de fé era publicado no domingo anterior à sua realização, afixado nas portas das Igrejas e outros locais públicos e distribuído pelos familiares ao clero local, para que os párocos exortassem os fiéis a estarem presentes: tendo “o máximo de dramatização” (BETHENCOURT, 2004, p.255), representava a encenação do pecado e do castigo com fins exemplares para a população; “[...] o auto de fé era uma representação terrena do Juízo Final.” (GREEN, 2011, p. 27).

Em procissão solene, ladeados por clérigos, familiares do Santo Ofício e soldados, vinham de forma hierarquizada pela gravidade das culpas, primeiramente as efígies daqueles mortos no cárcere ou fugitivos condenados, seguidos pelas caixas de ossadas, daqueles condenados depois de enterrados, os quais eram desenterrados e seus ossos carregados na procissão para serem queimados (GREEN, 2011). Depois destes vinham os réus, que saíam dos cárceres portando carochas ou mitras e vestindo *sambenitos* com a indicação de suas penas: primeiro os reconciliados, condenados a penitências como açoite, prisão, galés e confisco de bens; por último os relaxados, cujos *sambenitos* e mitras eram decorados com chamas voltadas para cima, que significavam relaxamento à justiça secular, ou seja, sentença de morte pela fogueira; para aqueles condenados por uso de magia diabólica, também eram pintadas figuras de demônios (GREEN, 2011). Os condenados eram acompanhados por confessores, que oravam os exortando a se arrepender e confessar antes da morte (GREEN, 2011). Os réus caminhavam em direção ao patíbulo instalado pelo Tribunal, onde seriam apresentados e teriam a sua sentença lida em voz alta (BETHENCOURT, 2004). Acompanhando o “espetáculo” encontrava-se a família real, o alto clero e a alta nobreza, bem posicionados em plataformas ricamente adornadas, além da multidão, do povo, de pé e no chão (BETHENCOURT, 2004). Cada réu era chamado por seu nome e conduzido ao altar, devia reverenciar a cruz e os inquisidores, ouvindo com contrição as acusações e a sentença: os penitentes com uma vela acesa na mão, símbolo de sua reconciliação com a Igreja; os impenitentes, relaxados, sem vela

na mão, eram muitas vezes amordaçados, por se recusarem a prestar reverência e reclamarem sua inocência ou insultarem os inquisidores (BETHENCOURT, 2000).

Ao final do Auto, os relaxados eram entregues à justiça secular para a execução da sentença, configurando um momento interdito ao clero e aos inquisidores; saíam pela esquerda, como seria no “Juízo Final” com os condenados ao inferno, colocados à esquerda de Cristo (BETHENCOURT, 2000). A execução dos relaxados, realizada imediatamente após o Auto, era responsabilidade das autoridades seculares, já que o Direito Canônico vetava aos clérigos condenarem alguém à morte ou participarem destes atos (BETHENCOURT, 2000), e o local de execução ficava nas áreas reservadas às execuções civis, fora das portas da cidade, sendo acompanhado pela multidão (BETHENCOURT, 2000). E a assistência dada aos condenados era parte fundamental da cerimônia, pois o ritual espetacular do castigo da heresia tinha resultados paradoxais: o rigor da justiça intimidava possíveis crenças e práticas desviantes, ao mesmo tempo em que, a exposição dos impenitentes e sua condenação demonstrava o fracasso dos inquisidores, em última instância da Igreja, frente ao Diabo, pois haviam perdido aquela alma para o Mal. Decorre disso os esforços empreendidos em conseguir o arrependimento do condenado, demonstrando que a misericórdia da Igreja poderia salvar sua alma, até o último instante antes da morte, caso se arrependesse (BETHENCOURT, 2000).

Mas a execução ocorria apenas depois de findado o Auto, antes, porém, os reconciliados realizavam a abjuração, marcando de forma pública seu arrependimento, a recusa das heresias que haviam cometido e a renovação do seu compromisso com a Igreja, representando a reintegração dos penitentes, através da expiação e retratação das suas ofensas contra Deus e à sociedade. Este era o fim do Auto, marcado pela abjuração dos reconciliados e não pela entrega e execução dos relaxados: “[...] isto é, o auto da fé é concluído propositadamente com a ‘feliz’ reintegração dos arrependidos.”; que saíam pelo lado direito (BETHENCOURT, 2000, p.250).

3.1.6 A Abolição

O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição de Portugal atuou por 285 anos, sendo abolido em 1821, logo após a Revolução Liberal do Porto, durante a Assembleia Constituinte, “[...] depois de uma discussão pouco dramática em que todos estavam de acordo, mesmo os inquisidores presentes, sobre a inutilidade do tribunal.” (BETHENCOURT, 2000, p.385). Esta relativa “tranquilidade”, decorrente de decisão institucional pacífica, permitiu que este Tribunal conservasse seus arquivos e realizasse, inclusive, um inventário de seus bens. Ao contrário do que ocorreu em outras localidades, nas quais o Tribunal da Inquisição foi alvo de motins e

ataques da população, com a destruição de grande parte dos arquivos, além de servir de emblema de disputa entre liberais e absolutistas. Em Portugal, o Tribunal não fez parte dos conflitos e, desde a Revolução liberal, sua extinção era unanimidade (BETHENCOURT, 2000). Um mês e meio depois desta, em outubro de 1820, a Junta Provisório de Governo ordenou ao Conselho Geral da Inquisição, assim como a todos os oficiais e funcionários, que prestassem juramento de obediência absoluta e fidelidade ao governo então estabelecido, às Cortes convocadas naquele momento e à futura Constituição, que seria elaborada na Assembleia Constituinte (BETHENCOURT, 2000). Estabelecida em janeiro de 1821, já na oitava sessão das Cortes, em 8 de fevereiro, o deputado Francisco Simões Margiocchi propôs um decreto para a abolição definitiva do Tribunal Inquisição. Sem oposição, apesar da presença de um representante do Conselho Geral do Santo Ofício entre os deputados, a discussão que se seguiu no plenário apresentou argumentos sobre os “malefícios” e “monstruosidade do tribunal” (BETHENCOURT, 2000, p.388). O inquisidor presente chegou a justificar que o Santo Ofício havia sido fruto do “espírito intolerante da época” (BETHENCOURT, 2000, p.388) e sua longa permanência em Portugal se devia “às causas morais que retardaram os progressos do entendimento humano”, sublinhando que este se adaptava ao século das luzes e, também ele, votava a favor da sua extinção, “considerando-a útil e incompatível com o governo constitucional.” (BETHENCOURT, 2000, p.388).

O decreto final, publicado em 5 de abril de 1821, afirmou que o Santo Ofício era incompatível com as bases da Constituição (BETHENCOURT, 2000). A jurisdição, somente espiritual, sobre os delitos de heresia, foi recolocada à Justiça Episcopal; as leis, normativas e ordens do Tribunal foram revogadas e seus bens integrados ao Tesouro Nacional. Os livros, processos e documentos foram encaminhados à Biblioteca Pública de Lisboa, tendo o objetivo de “guardar a memória da intolerância” conforme explicitado pelos deputados (BETHENCOURT, 2000, p.389). Finalmente, enquanto os seus símbolos, estátuas e estandartes eram retirados dos espaços públicos, os ritos derradeiros de extinção incluíram a abertura das portas do Palácio do Santo Ofício e sua “profanação pelo público”, que foi autorizado a percorrer os cárceres e as câmaras secretas de tortura (BETHENCOURT, 2000).

Assim como havia sido em sua instauração, também a extinção do Tribunal era parte das disputas políticas e culturais, sendo peça fundamental dos debates sobre o sistema político e sobre as relações entre Igreja e Estado, mas também sobre as crenças e o sistema de valores que estruturam a sociedade, suas instituições e o cotidiano. Portanto, a participação do Santo Ofício na produção e reprodução do sistema de valores das elites e na organização do Estado foi fundamental em todo seu período de atuação, até na sua extinção (BETHENCOURT, 2000).

Articulado ao aparelho de Estado, não somente em função da intervenção régia direta, mas, sobretudo, por ter, desde sempre, feito parte do quadro de instituições monárquicas, a Inquisição foi, assim, fundamental para a centralização do poder em Portugal, evidenciando a vinculação não apenas entre a Igreja e o Estado, mas sobretudo, entre o Tribunal da Inquisição e a monarquia, promovendo a defesa de um sistema no qual “heresia religiosa e heresia política caminham juntas” (NOVISNKY, 1982, p. 47). Deste modo, “O poder, para se fortalecer, apoiava-se na coesão da fé, e a diversidade das crenças era temida como fator de desagregação do sistema social. Durante 285 anos, Portugal se recusou a aceitar qualquer ‘diferença’, qualquer contestação, qualquer dúvida com respeito à religião católica.” (NOVINSKY, 2009, p. 24). Para os Estados monárquicos, a exemplo de Portugal, a religião foi um fator determinante para a manutenção da ordem social, na orientação da sociedade, da política e dos costumes que eram, assim, impostos e compulsórios. Sua imbricação com o Estado é considerada como sendo uma das razões que explicam a sua longevidade, mesmo durante o governo “iluminado” da segunda metade do século XVIII, sob o comando do Marquês de Pombal, que limitou os poderes do Santo Ofício apenas para centralizá-los ainda mais nas mãos do monarca e do Estado, submetendo-o intensamente aos interesses, necessidades e estratégias de poder da Coroa. Até que, durante a revolução liberal, a imposição da razão e de um novo sistema político que pressupunha as liberdades individuais, tornou absolutamente incompatível a conservação de um Tribunal de fé que, agindo com recursos de exceção, remetia aos tempos do Antigo Regime cujos suporte e justificativa estavam na prevalência da religião.

3.1.7 O impacto social

O Tribunal do Santo Ofício de Portugal foi responsável pela instauração de mais de 40 mil processos em todo o império luso, desde a metrópole, às ilhas do Atlântico, diversas regiões da África, localidades da Índia e do extremo oriente, bem como o Brasil. Seu impacto social foi enorme, incluindo a perseguição e exclusão sistemática, sem precedentes, daqueles que eram diretamente processados, assim como de seus familiares e descendentes (BETHENCOURT, 2000, 2004; NOVINKY, 2009; SOUZA, 2009; VAINFAS, 2017): “[...] os tribunais portugueses são os que conseguem manter o fluxo de processos mais importante e regular a longo prazo (e isso nos quatro tribunais) [...]” (BETHENCOURT, 2000, p.407). Milhares de homens e mulheres foram investigados e condenados por crimes contra a fé ou contra os costumes e a moral cristã. Ainda não se pode calcular com exatidão os números de sentenças capitais, talvez nunca se consiga, mas os historiadores falam em cerca de dois mil condenados

à morte na fogueira (SOUZA, 2009; VAINFAS, 2017; NOVINSKY, 2009; SOUZA, 2009), sem levar em conta os mortos nos cárceres fosse pela tortura, pela fome ou pelas doenças, durante o processo ou cumprindo pena de prisão, muitas delas perpétuas, ou que morreram cumprindo pena de trabalho forçado e de degredo, longe de seus meios de subsistência.

Contudo, o seu impacto social não pode ser circunscrito ao número de processados, tampouco a atuação do Tribunal pode ser avaliada pelo número de executados ou mesmo de reconciliados, pois “estamos perante um gigantesco processo”, no qual “muitas dezenas de milhares de indivíduos” foram envolvidos (BETHENCOURT, 2000, p.407). Apesar de a Inquisição portuguesa ter perseguido prioritariamente cristãos-novos, especialmente nos momentos iniciais (SOUZA, 2009; VAINFAS, 2009; NOVINSKY, 2009), Souza (2009) salienta que não acredita no pressuposto, difundido entre alguns pesquisadores, de que a feitiçaria e a bruxaria tenham sido tratadas com certa “brandura” e que não tenha havido caça às bruxas por parte do Santo Ofício luso. Ainda assim, considera-se aqui, que a perseguição às práticas de magia e de bruxaria pela Inquisição, de fato, não tem relevância somente pelos números que pode apresentar, mas por se configurar como um processo de grande relevância histórica e como um importante analisador social, na medida em que pode revelar muito sobre as relações de classe e de gênero, o lugar destinado e ocupado pelas mulheres e pelas camadas populares, além das crenças e práticas religiosas da cultura popular. Por tudo isso, nos últimos anos, este fenômeno tem chamado atenção dos pesquisadores; no entanto, as lacunas encontradas ainda são extensas, principalmente, no que se refere a Inquisição portuguesa: “Os historiadores da bruxaria têm ignorado em grande medida Portugal, um país que vivenciou a vigilância vigorosa da Inquisição” (WALKER, 2013, p.16). Existe uma grande quantidade de estudos sobre os cristãos-novos e os muçulmanos no Tribunal, mas “[...] até meados da década de 1990 não foi feita qualquer tentativa de elaborar um estudo minucioso e preciso sobre a perseguição da bruxaria em Portugal. [...] Em termos comparativos, Portugal é o país em que menos se sabe sobre bruxaria.” (WALKER, 2013, p.16). Assim, este trabalho procura preencher, em parte, esta lacuna sobre a perseguição à bruxaria pelo Santo Ofício português, através de uma análise regional do fenômeno, tratando especificamente, de como o Tribunal lidou com as práticas mágicas e de bruxaria na colônia portuguesa da América. E, nesse sentido, faz-se necessário, antes, compreender o contexto colonial e suas especificidades, o cotidiano e as relações de gênero que seriam atravessadas pela chegada das Visitações da Inquisição.

3.2 O contexto e o cotidiano do Brasil colonial

[História] Não aquela dos grandes feitos, nomes e datas que marcaram o nosso passado: tampouco aquela dos fenômenos extraordinários que provocaram rupturas na nação, mas as histórias do dia a dia, ou melhor, de todos os dias da semana. Histórias feitas por personagens anônimos do passado, que raramente nos são apresentados, pois se confundem com o tecido social em construção. Uma história da gente brasileira no labor cotidiano, inventando, produzindo e ganhando o ‘pão de cada dia’! Sim, no gerúndio mesmo, pois a vida real se passa nesta forma de verbo.

Del Priore, 2016, p.09

Para se “reencontrar” as mulheres que estiveram envolvidas no campo das Práticas Mágicas e de Bruxaria, compreender os usos que delas fizeram, como parte de suas estratégias cotidianas de resistência, e a conseqüente perseguição empreendida pela Santa Inquisição em suas Visitações à América portuguesa, é preciso, antes, compreender o contexto singular da colônia, o cotidiano de um povo que então se formava e o imaginário sobre o feminino. Assim, através de uma breve aproximação, ainda que sucinta, busca-se delimitar o percurso, antes de iniciar a travessia do caminho percorrido pelas mulheres-bruxas no Brasil colonial.

O modelo de colonização implantado por Portugal, desde sua chegada aos trópicos, foi o da exploração, visando exclusivamente, o desenvolvimento da metrópole, através da produção agrícola de exportação e, mais tardiamente, da mineração de metais preciosos, resultando na organização de uma economia de predação (NOVAIS, 2018). Portanto, em função de seus objetivos políticos, econômicos e religiosos, carregou consigo o trabalho compulsório como um de seus elementos estruturantes; “[...] e a América portuguesa foi, como se sabe, uma daquelas áreas onde esse componente foi levado ao limite, configurando o escravismo.” (NOVAIS, 2018, p.23). A marca da vida na colônia era a da sobrevivência, frente ao desconhecido e à absoluta precariedade, o dia a dia era o do trabalho, atravessando portugueses, indígenas e africanos escravizados com sua diversidade cultural e modos de vida. Foi, sobretudo, marcada pela exploração de alguns sobre os outros: “Nas mãos do escravo, a enxada; na do feitor; o chicote; na do senhor; o ‘pão’ ou o saco de açúcar.” (DEL PRIORE, 2016, p.10).

A chegada dos europeus à América foi vista como um grande feito do homem, moderno e racionalista, que teria apreendido e dominado o globo. Sendo, então, o senhor dos mares,

considerava-se que podia subjugar as culturas que encontrava e impor seu modo de vida, suas crenças e valores, sua forma de ver o mundo, consolidada pelos avanços da ciência moderna que passava a fornecer explicação racional a fenômenos antes considerados incompreensíveis, sobrenaturais e mágicos (SOUZA, 1993). No entanto, no caso de Portugal, o conflito entre o racional e o mágico, o secular e o religioso, Deus e o Diabo (SOUZA, 1993), por muito tempo guiou as condutas institucionais e cotidianas, assim como o olhar sobre as novas terras: “[...] enquanto as caravelas cruzavam os mares obedecendo a cálculos precisos, multidões se deliciavam, na Corte, com os espetáculos de Gil Vicente, onde abria espaço às práticas cotidianas do povo comum, eivadas de magismo e de maravilhoso.” (SOUZA, 1993, p.21).

A chamada Terra de Santa Cruz foi vista como exuberante e saudável, excepcionalmente fértil, repleta de bons ares e águas “salutíferas e livre de enfermidades”, sendo comparada ao “paraíso” de Adão e Eva: “Não faltou quem comparasse a nossa natureza ‘farta e dadivosa’ ao paraíso terreal.” (DEL PRIORE, 2016, p.37). Ao mesmo tempo, contudo, este novo território foi identificado com regiões infernais e seus habitantes nativos vistos como selvagens, estariam entre os animais e os demônios, eram adoradores do Diabo, por isso, este seria o lugar natural da corrupção, do pecado, mas, também do castigo (SOUZA, 1993); “[...] inferno para os vivos que prefigura o destino dos mortos” (BETHENCOURT, 2004, p.24): “Pois, se antes era a abençoada Terra de Santa Cruz que, só graças ao nome, santificaria seus habitantes, doravante seria Brazil. E Brazil vinha de brasa, de fogo, do vermelho de Satã e do inferno. Lúcifer levava a melhor ao ver assim denominado o novo território.” (DEL PRIORE, 2016, p.38).

Os nativos, foram chamados de “índios”, resultado do engano de Colombo quando chegou à América, achando que tinha aportado nas “Índias” (DEL PRIORE, 2016), e que, apesar de representarem diferentes nações com muitas etnias e culturas, foram designados como “gentios”, “brasís” ou “negros da terra”, em referência à consideração de que eram, assim como os africanos escravizados, propriedade dos brancos (DEL PRIORE, 2016).

Logo que os portugueses chegaram às novas terras, a Igreja entusiasmou-se com a expectativa de convertê-los ao catolicismo, destacando a abertura de suas almas à cristianização (DEL PRIORE, 2016). Outros, porém, argumentavam que, mesmo sendo criaturas de Deus, eram inferiores e, portanto, apenas serviriam ao projeto colonial. Já que não eram mais do que “animaes”, deviam ser escravizados, para evitar sua maior degradação no canibalismo e na feitiçaria, que evidenciavam sua selvageria. “Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América.” (RAMINELLI, 2009, p.12). Do ponto de vista ideológico, a exploração colonial se justificava pela cristianização, ou seja, seria uma via para

a evangelização. No entanto, as práticas sociais demonstravam o contrário, isto é, a exploração, instrumentalizada pela missão evangelizadora, servira para garantir a dominação e o controle (NOVAIS, 2018). Aqui, evidencia-se, uma vez mais, o modo como as colônias exacerbaram as características da metrópole, “[...] radicalizando suas tensões, mostrando suas entranhas.” (NOVAIS, 2018, p.28) pois, ao longo da modernidade, no Antigo Regime europeu, a religião foi a justificativa imprescindível das monarquias absolutistas; Igreja e Estado legitimavam-se mutuamente e fundamentavam a manutenção da ordem social, da hierarquia e do privilégio. Neste sentido, a colonização foi movida, ao mesmo tempo, por interesses político-econômicos e religiosos; e a religião, desde o princípio, forneceu legitimidade à expansão e à exploração dos novos territórios por meio da “conquista espiritual” dos gentios (NOVAIS, 2018).

Dizia-se que os “índios” não pronunciavam as letras “F”, “R”, e “L” devido ao seu completo desconhecimento da Fé, do Rei e das Leis (DEL PRIORE, 2016, p.21), viviam, portanto, “sem ordem”. Este projeto de cristianização significava, portanto, sua a “instrução” para “sair do estágio primitivo e alcançar a civilização” (RAMINELLI, 2009, p.12), para sua inserção na ordem: respeito a Deus, ao Rei e à sua Lei. Priorizava-se a substituição de seus costumes e tradições por aqueles dos brancos europeus; “Sabia-se, porém, que a tal ‘instrução’ não passava de um verniz. O apego aos costumes era fortíssimo.” (DEL PRIORE, 2016, p.56) e os conflitos se tornaram inerentes a implantação deste projeto.

Gradativamente, a idílica Terra de Santa Cruz foi sendo transformada em colônia e entre seus primeiros ocupantes europeus contou com inúmeros degredados enviados pela Coroa, que faziam parte do projeto de limpeza das cidades portuguesas. Os primeiros “lançados” nas terras de além-mar foram prioritariamente homens, deixados para aprender a se comunicarem com os nativos no empreendimento do escambo do pau-brasil, para reconhecimento e ocupação do litoral (DEL PRIORE, 2016). A partir de 1535, a coroa ordenou que todos os condenados a trabalho forçado fossem enviados para a Terra de Santa Cruz para servirem de mão de obra e promoverem o povoamento da conquista ultramarina (DEL PRIORE, 2016). Em seguida, a pena de degredo passou a ser aplicada pela Inquisição e foram enviados além de vadios, ladrões de galinhas, frutas ou bolsas, também os heréticos, bruxas, alcoviteiras, adúlteras, bígamos e ciganos, para que pagassem seus pecados, como foi visto anteriormente. “O Brasil era mesmo o ‘purgatório’ de Portugal.” (DEL PRIORE, 2016, p.32). O desejo de retorno ao Reino era constante devido às dificuldades, o clima, as doenças e as privações, que cobravam um preço alto pelas “faltas” cometidas na metrópole. Ainda assim, estes “lançados” nas novas terras acabariam se tornando os primeiros agentes da colonização (DEL PRIORE, 2016).

Em 1530, objetivando a ocupação e a efetiva colonização, uma expedição foi enviada ao território ultramarino. A esquadra tinha Martim Afonso de Sousa (nascido entre 1490 e 1500-1564) percorreu o litoral ao longo de dois anos, contando com cinco naus e cerca de quatrocentos homens, entre degredados, colonos e tripulantes. Outras expedições foram enviadas e o empreendimento de colonização foi se realizando aos poucos (VAINFAS, 2018).

Os colonos precisaram aprender a utilizarem-se dos recursos naturais disponíveis, encontrando novos hábitos e, através da experiência, muitas vezes de sofrimento, aprenderam a sobreviver, adaptando-se à realidade dos trópicos, com sua natureza desconhecida e “selvagem”. Além disso, a distância do Reino – uma viagem que levava meses – implicava a escassez de produtos típicos da cultura portuguesa como vinho, trigo, azeite e sal, além de utensílios domésticos, tecidos, equipamentos para o trabalho e até remédios (ALGRANTI, 2018). Faltava tudo a que os colonos estavam acostumados em seu cotidiano, uma realidade ao longo de todo o período de colonização, assim, “[...] era imperativo aprender com os gentios da terra a se proteger do clima e dos animais, a preparar os alimentos disponíveis, a fabricar utensílios e a explorar as matas.” (ALGRANTI, 2018, p.89). Os nativos, portanto, ensinaram aos portugueses sobre a flora e a fauna, as técnicas de agricultura e sobre o território, e estes foram se apropriando dos saberes e dos costumes dos índios (ALGRANTI, 2018).

No entanto, esta relação entre colonos e nativos também foi recortada pela escravização e por muitos massacres: não se podia resistir ao projeto de colonização (DEL PRIORE, 2016). O estabelecimento das capitanias hereditárias provocou sérios conflitos: as terras indígenas foram confiscadas, os nativos foram assassinados, sendo expulsos para o interior ou capturados para o trabalho agrícola forçado, especialmente, a partir da implantação do cultivo de cana de açúcar (DEL PRIORE, 2016). O indígena, “[...] deixou de ser membro de uma sociedade onde o comunitarismo era regra e se tornou parte de uma sociedade dominada pela produção mercantil. Em segundo lugar deixou de ser livre para ser escravo.” (DEL PRIORE, 2016, p.30).

O padrão masculino da imigração dos portugueses para a Terra de Santa Cruz, especialmente nos primeiros tempos da conquista, está relacionado ao fenômeno da miscigenação (VAINFAS, 2018). A “falta de mulher branca” foi, segundo Vainfas (2018, p.183), “um fato incontestável” e a convivência dos portugueses com as índias, atravessada por relações de poder, da qual a violência física e o estupro não podem ser excluídos, produziu também, muitas vezes, “uniões estáveis e duradouras” (VAINFAS, 2018); encontros consensuais. Vainfas (2018) chamou de “sexualidade pluriétnica” a este processo que foi determinado pelo modelo de colonização implantado no século XVI e que, segundo ele, caminhou paralelamente aos mecanismos de “mão dupla” da “aculturação”, nos quais a

dominação portuguesa das populações indígenas não eliminava a “indianização” dos colonos, tampouco a adesão, por parte dos índios, de componentes da cultura branca. O grande símbolo destas relações foram os mamelucos, frutos desta convivência pluriétnica (VAINFAS, 2018).

A historiografia destaca, sobretudo, estes, os homens mamelucos que, tendo sido criados entre os índios, conheciam a língua e os costumes dos nativos, mas, também viviam cindidos entre dois mundos, e, não raro, voltavam aos costumes brancos quando em contato com os conquistadores, participando ativamente das expedições ao sertão em busca de metais preciosos e tornando-se “apresadores” de índios para escravidão, sendo responsáveis pelo “alargamento” das fronteiras territoriais da colônia (VAINFAS, 2018). Tanto degredados quanto mamelucos construíram o caldo de culturas que povoaram estas terras (DEL PRIORE, 2016).

Neste contexto, evidencia-se que o padrão predominante destas relações era de união entre homens brancos ou mamelucos e mulheres índias ou mamelucas, sendo extremamente raras as uniões entre mulheres brancas e mamelucos e, segundo Vainfas (2018), “totalmente ausente” a relação entre mulheres brancas, ou mesmo mamelucas, e índios (VAINFAS, 2018, p. 185). Contudo, essas “uniões” eram informais, ocorriam segundo os “costumes da terra”, eram uniões consensuais aos moldes indígenas de relacionamento conjugal; foram chamadas de mancebias, amancebamentos ou concubinatos, por não estarem em acordo com as leis e o sacramento católico do matrimônio, oficial e institucional, reconhecido pelas autoridades; sendo, portanto, consideradas relações ilícitas, ou “tratos ilícitos”, e seus frutos, “ilegítimos”.

No entanto, os colonos portugueses podiam se unir em mancebia com as mulheres indígenas, mas era com as mulheres brancas do Reino que buscavam se casar, visando o estabelecimento de uma descendência legítima e herdeira do seu patrimônio (ALGRANTI, 2018). “As índias e negras deram-lhes muitos filhos bastardos, e as mulheres brancas, que foram aumentando paulatinamente em número, acabaram eleitas para o matrimônio.” (ALGRANTI, 2018, p.106). Contudo, permaneceu, por muito tempo, a falta de mulheres brancas “para casar”, levando, inclusive, a que o jesuíta padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) pedisse ao rei que enviasse mulheres “moças”, “donzelas órfãs” do Convento das Órfãs da Rainha Dona Catarina ou até prostitutas, de Portugal para a colônia, pois, “ainda que fossem erradas, se casarão todas muito bem” (DEL PRIORE, 2009a, p.77).

A maioria das mulheres que chegou ao Brasil pertencia às camadas populares e, dentre elas, muitas foram as que vieram banidas e degredadas (DEL PRIORE, 2009a). As intenções da Igreja de implantar o matrimônio e o modelo de família tridentinos nas terras de Santa Cruz enfrentava, portanto, muitas dificuldades, pois, a maioria da população pobre vivia e se relacionava através de uniões consensuais e concubinárias, distante das prédicas religiosas

(DEL PRIORE, 2009a). “Sua realidade era a pobreza e uma relação fantasmagórica com as leis de Deus ou d’el-rei, tão eruditas como distantes do cotidiano da maior parte das populações coloniais.” (DEL PRIORE, 2009a, p.77).

A partir de meados do século XVI, um novo elemento foi inserido no empreendimento da colonização: os africanos, presos e trazidos como escravos, primeiramente, para as áreas de lavoura açucareira no litoral do nordeste e, depois, se espalhando por todo o território colonial (ALGRANTI, 2018). “Pelo alvará de 29 de março de 1559, o rei fazia mercê àqueles que tinham construído engenhos no Brasil, permitindo-lhes mandar resgatar ao rio do Congo e de lá trazer para cada um dos ditos engenhos até 120 peças de escravos resgatados às suas custas [...]” (DEL PRIORE, 2016, p.33). Quase cinco milhões de pessoas foram trazidas da África para a colônia como escravas, milhares morreram antes mesmo do desembarque (VAINFAS, 2018), e aqueles que chegaram, na luta pela sobrevivência e pela liberdade, ao longo de mais de três séculos, contribuíram diretamente na construção dos costumes, das crenças, dos modos de viver e conviver da sociedade colonial (ALGRANTI, 2018; VAINFAS, 2018).

A escravidão, tanto de indígenas quando de africanos, tornou-se hegemônica, embora não fosse exclusiva (NOVAIS, 2018), e produziu, desde os primeiros tempos da colonização, formas singulares de relacionamento, pois implicava um modelo que, em última instância, promovia o rompimento das relações comunitárias, tradicionais, familiares, religiosas, linguísticas e culturais de origem. Além disso, o modelo explorador de colonização, a imensidão territorial, as privações, a precariedade de recursos e a distância em relação ao Reino impunham, para a população, constante instabilidade, necessidade de mobilidade e grande dispersão. Estes foram alguns dos principais fatores que produziram a necessidade de adaptação da experiência concreta dos habitantes, com repercussões no cotidiano e nas formas de se relacionar (NOVAIS, 2018), marcando, profundamente, a formação da sociedade (DEL PRIORE, 2016; ALGRANTI, 2018). O resultado das relações estabelecidas entre índios, brancos e negros, ou melhor dizendo, conforme foi mencionado, prioritariamente entre homens brancos e mulheres indígenas e negras africanas, foi a mestiçagem. Processo atravessado pela violência inerente à colonização e à escravidão, que condicionavam uma sociedade hierarquizada e estratificada, na qual a condição racial era também jurídica e separava todos: brancos, negros e indígenas, livres e escravos (ALGRANTI, 2018), mas, notadamente, pela violência de gênero. “A mestiçagem vingou. E mamelucos e mulatos foram o resultado desses primeiros séculos de encontro, simbolizando suas contradições.” (DEL PRIORE, 2016, p.36).

A miscigenação étnica foi fundamental para o povoamento do território da colônia e evidenciou a complexidade e as contradições desta sociedade; era um campo de uniões e

encontros e, ao mesmo tempo, era atravessada pelas relações de poder e gênero (NOVAIS, 2018). Sobretudo, importa destacar que não se pode conferir a este processo uma suposta propensão por parte dos portugueses à “miscibilidade com outras raças”, mas, sim, a adesão ao projeto de ocupação, povoamento e exploração colonial (VAINFAS, 2018, p.182); ou seja, “[...] nem de longe as deleitações interétnicas e a miscigenação que delas resultava poderiam comprovar ausência de preconceito racial nos tempos da Colônia.” (VAINFAS, 2018, p.190).

Os conceitos de “limpeza de sangue”, “pureza de sangue” e “raças infectas”, correntes no vocabulário português e encontrados nos documentos oficiais até o século XVIII, segundo Vainfas (2018), sugerem a prevalência dos preconceitos raciais. Contudo, é preciso esclarecer que a noção de que o preconceito racial esteve fundado na escravidão é, de acordo com Vainfas (2018), “simplificação errônea”, quando se trata dos portugueses, naquele contexto histórico, pois pressupõe uma identificação entre preconceito de raça e preconceito de cor. Na colônia, caminharam profundamente imbricados e a escravidão contribuiu para uni-los cada vez mais, a tal ponto de serem confundidos. No entanto, seriam “preconceitos de natureza distinta”, e aqueles relacionados à raça estiveram presentes em Portugal muito antes da colonização e foram independentes da escravidão (VAINFAS, 2018). Um estatuto de “limpeza de sangue”, instituído na Península Ibérica desde o século XV, versava sobre a inabilitação para cargos públicos e religiosos, honras do Estado e títulos de nobreza aos pertencentes e descendentes das consideradas “raças infectas” e, nestas se incluíam, certamente, índios, negros, mestiços e mulatos, mas, sobretudo, mouros e judeus (VAINFAS, 2018, p.191). Já os preconceitos de cor, estes sim, diretamente derivados da colonização e da escravidão, aqui, pareceram suplantar os preconceitos raciais trazidos da metrópole e com eles se misturaram, marcando profundamente o modo de se relacionar nas terras bráslicas até a contemporaneidade (VAINFAS, 2018).

Com as capitanias tendo sido doadas, bem como o início do cultivo da cana e a chegada dos africanos escravizados, a partir de 1534, o cotidiano do trabalho foi enraizado na vida colonial, passando a fazer parte do projeto de exploração (DEL PRIORE, 2016). O grande latifúndio, monocultor e escravista, foi o modelo implementado pela metrópole e consagrou o poder dos senhores de engenho, em torno do qual gravitavam suas famílias, os escravos, aqueles que não tinham recursos para o arrendamento de terras e os trabalhadores especializados do açúcar (DEL PRIORE, 2016). Era o grande motor da vida colonial, mas a colônia também incluía pequenos e médios proprietários de terras, nas vilas e cidades circulavam os pequenos comerciantes, chamados de “mercadores de retalhos”; havia também vendedores ambulantes, “taverneiros”, “caixeiros”, “mascates de miudezas”, lavradores que comercializavam seus produtos, “camboeiros de escravos”, “negras de tabuleiro” e “escravos de ganho” (DEL

PRIORE, 2016), além de artesãos como sapateiros e ferreiros e funcionários da administração tanto da coroa quanto eclesiástica. “Efervescência e ebulição, negociação e conflitos permitiam a livres, libertos e escravos circular, ganhar, perder e viver.” (DEL PRIORE, 2016, p.92).

O precário abastecimento, especialmente de itens de primeira necessidade, estimulou a produção doméstica e a busca pela autossuficiência tanto nas pequenas quanto nas grandes propriedades, nas vilas e nas áreas rurais (ALGRANTI, 2018). Além destes, precisava-se fiar, tecer, costurar, bordar, fabricar utensílios domésticos e de cozinha, itens de higiene e até combustível para os candeeiros, quase tudo precisava ser plantado, cozido ou fabricado; “Nos primeiros séculos da colonização a marca era a simplicidade e a penúria.” (DEL PRIORE, 2016, p.202). Dos costumes e técnicas indígenas veio o aprendizado sobre muitos destes produtos necessários e largamente utilizados nas casas, da farinha de mandioca às redes para dormir, passando pela fabricação de cerâmicas, cestarias e trançados; fiava-se o algodão para a tecelagem de tecidos crus, sem cor, os únicos permitidos na colônia, que serviam para a costura de roupas variadas, especialmente dos escravos, fabricavam-se velas, vassouras, esteiras, sabão... “De qualquer forma, o trabalho permeou o cotidiano dos indivíduos e trouxe dinamismo ao interior dos domicílios, fosse ele dirigido para a subsistência e consumo dos moradores, fosse voltado para o mercado.” (ALGRANTI, 2018, p. 118).

As mulheres, por sua vez, desde o início da colonização, se destacaram para além do trabalho doméstico, e estiveram presentes ou mesmo à frente de pequenos comércios: “O pequeno comércio era dominado por mulheres livres e pobres.” (DEL PRIORE, 2016, p.99); eram cativas, forras, ou brancas pobres, e atuavam como estalajadeiras, taverneiras, costureiras, tecedeiras, vendendo produtos alimentícios e seus serviços, como cozinheiras, lavadeiras, doceiras, rendeiras, parteiras e prostitutas, por exemplo; sustentavam suas casas e, ao contrário do que, por muito tempo, se compreendeu, circulavam pelas vilas e cidades (DEL PRIORE, 2016). As senhoras e sinhás, estas sim, reclusas e guardadas, realizavam suas atividades domésticas e pouco se expunham às ruas, apenas nas ocasiões de festas religiosas (DEL PRIORE, 2016). Mas, quando viúvas ou na ausência dos maridos, também dirigiram fazendas e comandaram engenhos e escravos (ALGRANTI, 2018).

Padeiras? Muitas. Na Salvador do século XVII, certa Domingas Simões Pinheiro era ‘juíza das padeiras’, por ser a mais antiga da cidade. Ali, uma relação de contribuintes do ano de 1648 traz o nome de nove mulheres donas de tavernas, padarias e vendas. Em São Paulo, onde se plantava trigo, a Câmara Municipal ameaçava aquelas que adulteravam o pão, misturando-lhe à massa farinha de mandioca e de milho branco. Na mesma cidade, padeiras mantinham constante litígio com as câmaras que controlavam o peso e o preço do pão. E elas recorriam a greves, petições, protestos e embustes para manter seus negócios e controlar, à sua maneira, o peso e o preço do pão! (DEL PRIORE, 2016, p.99)

As chamadas “escravas de ganho”, mulheres negras e mulatas, principalmente ao longo do século XVII e XVIII, tomaram conta das ruas através do comércio ambulante de frutas, legumes, bolos, doces, pães, ou bordados e rendas, tecidos, “panos brancos” e “miudezas de todo o tipo”, “quinquilharias”, além de produtos mais caros como fazendas de algodão coloridos vindos da Índia e fitas de seda, entregando aos seus donos, ao fim do dia, o que haviam ganhado, recebendo uma pequena parte do lucro (DEL PRIORE, 2016). “A legislação metropolitana assegurava, aliás, exclusividade da mão de obra feminina no comércio ambulante [...]. O objetivo? Destinar às mulheres pobres um ‘exercício honesto e precisa sustentação’ para que pudessem viver desses ‘pequenos tráfico’”. (DEL PRIORE, 2016, p.100).

Em suma, o que atravessava as vidas de todos, livres e escravos, mulheres e homens, era a luta cotidiana pela sobrevivência diante das dificuldades e das precariedades da colônia, o que deixava pouco tempo livre: “O tipo de atividade econômica predatória que se desenvolvia no Novo Mundo impunha uma compulsão do trabalho.” (DEL PRIORE, 2016, p.185).

O projeto de colonização incluiu, assim, a importação dos sistemas de poder, das relações de gênero, das instituições, da religiosidade, dos costumes, valores e tradições dos portugueses, visando não somente a normatização da vida cotidiana dirigida para o trabalho e à obediência ao Rei, mas, notadamente, das consciências, para a “salvação das almas”, através da hegemonia do pensamento religioso católico; sobretudo, intentava a rentabilidade do território dominado. Nesse sentido, tanto a Igreja quanto a Coroa procuraram controlar os meandros da vida no território ultramarino e manter a estrita obediência aos seus parâmetros de existir.

No entanto, no que se refere ao projeto da Igreja, desde o reino já encontrava dificuldades. Os cânones oficiais e a ortodoxia não se manifestavam de forma homogênea entre os portugueses, imersos em uma cultura na qual a religiosidade popular estava impregnada de paganismo, assim como em toda a Europa (DELUMEAU, 2009, SOUZA, 2009). A Igreja da Contra-Reforma e o Estado absolutista não conseguiram homogeneizar por completo as populações, especialmente no meio rural, onde praticamente se desconheciam os principais elementos do catolicismo tridentino, os dogmas, os sacramentos e até a missa: “Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural [...]. Nesse sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XVI português.” (SOUZA, 2009, p. 125).

A representação que se tinha do universo em Portugal, durante os primeiros séculos da modernidade, era deste como sendo um “vasto corpo animado”, consequência da estreita dependência dos homens em relação à natureza, “[...] em que a percepção espontânea dos ritmos biológicos, do ‘movimento’ solar e do movimento lunar permitem a intuição dos princípios de

vitalidade, geração e corrupção, ciclo e influência recíproca.” (BETHENCOURT, 2004, p.289). Era um universo encantado no qual tudo possuía significado, o que acentuava a percepção da finitude como condição essencial da humanidade, a partir do simbolismo do tempo cósmico, encarnado no tempo da natureza, das quatro estações, das quatro fases da lua e do ciclo de vida humana (BETHENCOURT, 2004). A sociedade portuguesa era, assim, dominada por uma visão mágica do mundo, que incluía o universo miraculoso cristão e o maravilhoso da cultura popular (BETHENCOURT, 2004), atravessando as múltiplas formas de comunicação com o sagrado: a igreja em sua relação transcendental com o divino, o plano de salvação das almas e do milagre, imbricada, a seu modo, com o mágico; e a tradição popular, em sua relação imanente com o sagrado, compreendia os astros, os elementos, animais, ervas e lugares com seus sistemas simbólicos, fornecendo-lhes os valores representativos de suas crenças, assim como também os assimilava aos referenciais cristãos (BETHENCOURT, 2004).

Neste processo, ao longo dos séculos, foi se afirmando o monopólio da Igreja sobre o sagrado e, conseqüentemente, a caracterização dos sistemas de crenças da cultura popular como vinculados ao Diabo e suas práticas como bruxaria diabólica. Isso fez parte destas estratégias de controle espiritual da população e da comunicação com o sagrado à custa da marginalização e, inclusive, da tentativa de eliminação das religiosidades populares. Como mencionado anteriormente, desde o século XIV o pensamento erudito europeu se dedicava a compreender as ameaças do Diabo e os malefícios provocados por suas sequazes, as bruxas, construindo todo um campo doutrinário chamado de demonologia (SOUZA, 1993). Em Portugal, o modelo demonológico foi difundido, sobretudo entre as elites letradas e eruditas, mas também entre as camadas populares. Era generalizada a crença nos poderes diabólicos sobre a humanidade e os problemas da vida cotidiana eram, muitas vezes, vistos como sinal de sua presença (BETHENCOURT, 2004). Para a Igreja, a bruxaria seria o pecado máximo contra Deus, por que feria o primeiro mandamento – “Amar a Deus sobre todas as coisas” –, ao dedicar-se a invocações de demônios, a heresias e doutrinas falsas, consagrando culto de adoração ou veneração ao Diabo, mais do que a Deus (BETHENCOURT, 2004).

Os elementos fundamentais que formavam o mito da bruxaria moderna, incluindo o pacto, o sabá, o voo noturno, a metamorfose das bruxas e sua capacidade para causar os mais terríveis malefícios eram bastante conhecidos em Portugal, o que, segundo Bethencourt (2004), pode ser comprovado, inclusive, através das perguntas feitas pelos inquisidores durante os interrogatórios e que constam nos processos das mulheres acusadas de bruxaria diabólica. No entanto, a forte influência da escolástica, a centralidade e a hegemonia ideológica, além da amplitude institucional da Igreja naquele país, produziram uma certa resistência e até algum

“ceticismo” em relação ao poder desmedido do Diabo e das bruxas (BETHENCOURT, 2004). Este é um dos motivos que podem explicar porque os portugueses não empreenderam a violenta perseguição à bruxaria como nos demais países europeus, contudo, se preocupavam com as práticas mágicas e de bruxaria, com os costumes e as crenças tradicionais, fortemente vinculados ao paganismo, das camadas populares, incluindo a possibilidade de recorrerem aos demônios (BETHENCOURT, 2004). Além disso, por mais que insistissem os inquisidores, em Portugal, de acordo com Bethencourt (2004), foram raras as referências ao sabá, chamado em Portugal de “assembleia” ou “ajuntamento noturno”, o que, naturalmente, poderia ter provocado mais temor; as práticas mágicas e de bruxaria eram quase sempre individuais e, assim, o que buscava a Inquisição era, fundamentalmente o pacto diabólico.

A prática de invocação do Diabo era corrente em Portugal, segundo Bethencourt (2004), que relata ter encontrado uma ampla difusão do estereótipo do pacto diabólico na documentação que analisou; no entanto, as confissões de pacto eram escassas, havia resistência por parte das acusadas em confessarem o pacto com o Diabo e, conseqüentemente, de terem renegado Deus, apesar das investidas dos inquisidores, notadamente, por ser um aspecto essencial para a condenação (BETHENCOURT, 2004). De acordo com o autor, o pacto não foi uma “invenção” dos inquisidores, mas o modelo de crenças ali presente resultou de uma “sobrevalorização” das ações daqueles considerados intermediários dos demônios, as bruxas, produzindo, portanto, uma “[...] reinterpretação do fantástico popular à luz da demonologia.” (BETHENCOURT, 2004, p.178). Ou seja, uma busca pelo enquadramento herético de variados aspectos das crenças e da cultura popular no campo das práticas mágicas (BETHENCOURT, 2004). A separação operada entre a cultura das camadas populares e a cultura erudita, conforme discutido anteriormente, se constituiu, assim, como um dos fatores responsáveis pela difusão do discurso repressivo, pela perseguição e pelo sentido que foi conferido as práticas chamadas de bruxaria.

Segundo Souza (1993), “Com a descoberta da América, a demonologia parece ter sido a ciência teológica mais bem repartida entre conquistadores e colonizadores do Novo Mundo, dos cronistas e especialistas como os missionários e eclesiásticos em geral [...]” (p.24). Os portugueses chegaram no Brasil imersos em um contexto no qual a presença do Diabo no mundo era especialmente concreta. Assim, no cenário multicultural da sociedade que então emergia, diversos mundos coexistiam e traçavam caminhos paralelos à ortodoxia da Igreja; monstruosos, animais, demoníacos, os colonos foram também feiticeiros; índios, negros e brancos se combinaram para engendrar práticas mágicas complexas e originais (SOUZA, 2009). Os costumes heterodoxos dos colonos, notadamente de indígenas e africanos, foram vistos como bárbaros e diabólicos, “aberrações satânicas”; “Às vezes, a vida cotidiana da

colônia parecia estar irreversivelmente demonizada. Na mentalidade popular, delineava-se, nítida, a visão do inferno. [...] A vida cotidiana na colônia se mostrava, portanto, impregnada de demônios.” (SOUZA, 2009, p.195). O Novo Mundo estava demonizado, era uma realidade, além disso, a miscigenação e o entrelaçamento de tradições e crenças diversas, produziu a necessidade de definir as populações do novo território como heréticas (SOUZA, 2009), pois, “Para a cultura clerical e para certos segmentos das elites, o sincretismo era demoníaco, e como tal devia ser combatido.” (SOUZA, 2009, p.194).” Nesse sentido, segundo Delumeau (2009), a comparação entre a “política de extirpação da idolatria”, realizada na América, e a violência religiosa encontrada na Europa, no mesmo momento histórico, é uma evidência;

Observa-se com efeito uma coincidência cronológica entre a grande caça às feiticeiras que ensanguentou o Velho Mundo e a luta sem trégua conduzida além do Atlântico contra o paganismo. De um lado e de outro perseguia-se o mesmo inimigo: Satã, e, evidentemente, servindo-se da mesma linguagem e das mesmas condenações. [...] Assim, perseguir os ‘feiticeiros’ de um lado e de outro do Atlântico, aprisionar, caçar e queimar heréticos constituíam um único e mesmo combate contra traidores da Igreja. (DELUMEAU, 2009, p. 396)

Porém, a experiência concreta era outra, principalmente quando se tratava das terras do Novo Mundo. Segundo Souza (2009), “Um fosso enorme separava a rigidez religiosa da vigilante Inquisição portuguesa e o catolicismo vivido pelos colonos [...]. Na colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e europeias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente.” (p.201).

Na Terra de Santa Cruz, a presença da Igreja e suas formas de controle, constituíram um processo singular devido ao contexto colonial e às estratégias de povoamento e exploração escolhidas pelo reino, mas também em função da vastidão territorial e das relações com os nativos e, posteriormente, os africanos, trazidos escravizados. O modelo de organização da Igreja foi chamado de Padroado, através do qual o papa concedeu ao rei de Portugal o direito e o poder de organização e distribuição de recursos das atividades religiosas nos territórios ultramarinos. A consequência era que o rei passou a ser responsável pelas missões religiosas e instituições eclesiásticas, detendo o poder de nomeação de padres e bispos e dando aprovação para todas as bulas papais antes da implementação. Assim, as ações da Igreja e seus sacerdotes passavam a ser geridas, na prática, pelo rei, estabelecendo a definitiva e profunda vinculação entre Estado e Igreja em Portugal e suas conquistas no ultramar (SOUZA, 2009).

O primeiro movimento de introdução da religião oficial, a católica, na colônia, foi o projeto missionário dos jesuítas (VAINFAS, 2009). A Companhia de Jesus, uma ordem religiosa católica fundada em 1534, conforme comentado, se tornou um elemento fundamental para o processo de colonização portuguesa na América (VAINFAS, 2017). A primeira missão

jesuítica, chefiada pelo padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) e com outros cinco componentes da Companhia de Jesus, desembarcou na Bahia de Todos os Santos em março de 1549, acompanhando a comitiva de Tomé de Souza (1503-1579), que havia sido nomeado como o primeiro governador-geral da colônia, entre 1549 e 1553, e se constituiu como a mais forte e importante instituição católica do período (VAINFAS, 2017). Sua atuação se consolidou e se expandiu gradativamente através do trabalho missionário que tinha como função a disseminação da Fé e, para tal, atuaram na conversão e catequização dos “gentios”, na educação e instrução dos colonos e do clero local (VILLALTA, 2018).

Contudo, apesar dos esforços da Companhia de Jesus e da importância que teve para a implantação e disseminação do catolicismo na colônia, a organização da Igreja na América portuguesa foi lenta, sendo construída ao longo de todo o período de colonização (SOUZA, 2009). Até meados do século XVI, a Colônia esteve submetida ao Bispado de Funchal, apenas em 1551 foi criado o Bispado da Bahia, que seria o único pelos cem anos seguintes, com jurisdição sobre todo o território colonial (SOUZA, 2009).

Sendo assim, os portugueses, ao virem para a América, distanciavam-se das práticas religiosas tradicionais na Metrópole, perdendo a regularidade, a frequência e o acesso, já que na colônia a quantidade de paróquias, de sacerdotes e mesmo de celebrações era bastante inferior: “Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos.” (MOTT, 2018. p.126). Essa fragilidade estrutural e institucional pode ter produzido, segundo Mott (2018), a relativa “apatia” e “indiferença” diante das práticas religiosas; além disso, pode ter levado ao aumento dos hábitos individuais e privados, o que, em última instância, teria aberto o campo para as crenças heterodoxas e sincréticas, consideradas ilícitas e desviantes (MOTT, 2018).

Com relação à legislação eclesiástica, até o início do século XVIII não existia qualquer legislatura específica para a América portuguesa, os bispos, prelados e sacerdotes deveriam, assim, orientarem-se pelas regras da metrópole. Somente em junho de 1707 foram promulgadas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, estabelecendo, assim, as diretrizes eclesiásticas a serem seguidas na colônia. As Constituições eram um conjunto de normativas que visavam implantar, para a especificidade do contexto colonial, as decisões do Concílio de Trento e os esforços de vigilância, controle e conversão (SOUZA, 2009). Tiveram, assim, papel relevante na definição das normas de conduta da população, pois versavam sobre os mais diversos aspectos do cotidiano, bem como regulamentavam as formas através das quais se podia perseguir e punir os comportamentos desviantes, inclusive, as práticas mágicas e de bruxaria.

Evidencia-se, desta forma, a fragilidade institucional da Igreja no território da colônia e a cristianização superficial e autoritária, o que, somado às relações interétnicas e culturais, fazia parte dos fatores explicativos para a heterodoxia religiosa, a heterogeneidade de crenças e a circularidade cultural que se expressavam na singularidade da religiosidade popular durante o período colonial (DEL PRIORE, 2016; VAINFAS, 2009). Foi desse modo, repleto de paganismo e de imprecisões doutrinárias (SOUZA, 2009), que o catolicismo de origem europeia chegou à América portuguesa, ganhando novos contornos ao incluir outras tradições e crenças, cada qual guardando a memória de sua cultura. As práticas religiosas e os rituais, a relação com o sagrado de indígenas, cristãos e africanos formularam manifestações religiosas sincréticas, religiosidades populares “mestiças” e especificamente coloniais (SOUZA, 2009), nas quais não se poderia distinguir os elementos de uma ou outra, não existindo uma religião definida e exclusiva, segundo Souza (2009); mas um produto destas múltiplas relações, no qual as práticas mágicas tinham lugar privilegiado entre a população, como um meio de sobrevivência, como modo de resolução de problemas concretos da dura experiência de vida na colônia.

3.2.1 As mulheres e as relações de gênero

No que se refere às mulheres, neste contexto, a historiografia brasileira, por longas décadas, construiu um perfil, em parte inverossímil, em parte estereotipado, consagrado por generalizações, “nem sempre exatas” (VAINFAS, 2009) da ideia de predomínio da família patriarcal na formação da sociedade colonial, tomando como exclusivo o modelo familiar das elites agrárias, latifundiárias e escravocratas (ALGRANTI, 2018; VAINFAS, 2009), baseado no “paradigma da casa-grande” proposto por Gilberto Freyre, como sendo um espaço de inclusão de parentes, agregados e escravos, “exemplo de um ‘privatismo’ patriarcal que a tudo senhoreava, confundindo-se com o público” (VAINFAS, 2018, 177).

Neste modelo, as representações das mulheres são, em boa medida, idealizadas (VAINFAS, 2009): as mulheres brancas eram poucas e teriam vivido completamente sujeitas aos pais e maridos, “os todo-poderosos senhores de engenho” (VAINFAS, 2009, p.115); confinadas e sob o rigor da lei patriarcal, estavam sujeitas às suas punições em caso de qualquer transgressão (VAINFAS, 2009); as mulheres indígenas foram consideradas “amantes dos portugueses” (VAINFAS, 2009, p.116) desde o princípio da colonização, “As índias eram as ‘negras da terra’, nuas e lânguidas, futuras mães de Ramalhos e Caramurus, todas a desafiar, com seus parceiros lascivos, a paciência e o rigorismo dos jesuítas.” (VAINFAS, 2009, p.116); as mulheres negras tiveram esta mesma fama, principalmente as da casa-grande (VAINFAS,

2009), teriam sido amantes dos portugueses e vítimas preferidas das senhoras “por ciúme ou simples inveja” (VAINFAS, 2009, p.116) e, acima destas, era a mulata o exemplo de sedução e beleza no imaginário dos homens brancos na colônia; “Muitos homens cantaram em prosa e verso as virtudes da mulata e a ela se vergaram [...]” (VAINFAS, 2009, p.116).

Segundo Vainfas (2009; 2017; 2018), este “modelo da casa-grande” vem sendo questionado desde os anos 1970 por diversos estudos que demonstram a existência de múltiplos arranjos de família e de inúmeras facetas das mulheres na Colônia, não corroborando os estereótipos anteriormente consagrados e difundidos. A historiografia tem evidenciado que, na prática, a maioria da população vivia em relações consensuais, revelando, assim, os adultérios, os concubinatos e os filhos ilegítimos (ALGRANTI, 2018). Também se demonstrou que, ao longo do período colonial, era bastante representativo o número de domicílios compostos apenas pelo casal ou chefiados exclusivamente por mulheres, tanto nas áreas periféricas quanto nas regiões de predomínio da economia agroexportadora (VAINFAS, 2018). A sujeição feminina tem sido relativizada e compreendida na complexidade dos modos de existir da colônia, trazendo à tona as formas de transgressão, em contradição com as normas e interditos impostos pela Igreja e pelo Estado, que sugerem um significativo distanciamento entre a normatização, os comportamentos prescritos, e as experiências concretas de vida, especialmente entre as mulheres das camadas populares (VAINFAS, 2009).

Assim, a análise da situação que foi conferida às mulheres no Novo Mundo deve levar em conta os múltiplos fatores que balizaram as relações de gênero durante o período colonial e que construíram o imaginário sobre o feminino (DEL PRIORE, 2009a): a tradição androcêntrica da cultura ibérica; os esforços da Igreja na defesa do catolicismo, em meio aos desígnios tridentinos; o modelo de ocupação territorial; e, notadamente, o padrão exploratório da colônia com seu caráter escravista (DEL PRIORE, 2009a). Neste contexto, as desigualdades sociais, próprias deste projeto, eram acentuadas no que diz respeito ao papel do feminino, sendo designado por Del Priore (2009a) como um “[...] longo processo de domesticação da mulher no sentido de torná-la responsável pela casa, a família, o casamento e a procriação, na figura da ‘santa-mãezinha’.” (p. 23). Um processo de “adestramento”, segundo a autora, implementado através de importantes instrumentos de repressão, dentre eles, um minucioso discurso sobre normas e padrões ideais de conduta, carregado pelo imaginário androcêntrico da sociedade europeia e transplantado para a colônia; tendo a Igreja como principal organizadora e porta-voz, por meio de moralistas, pregadores, confessores, padres e jesuítas, esse discurso se pulverizou sobre a Colônia (DEL PRIORE, 2009a). “A mentalidade colonial foi sendo assim lentamente penetrada e impregnada por esse tipo de discurso.” (DEL PRIORE, 2009a, p.23).

A Igreja, como instituição detentora da hegemonia religiosa e, em grande medida, da ideológica, participava ativamente da organização da sociedade regulando os comportamentos cotidianos, fazendo-se presente em todos os momentos da vida, do batismo à extrema-unção, passando pela eucaristia, o casamento, a penitência, a reza doméstica e as cerimônias coletivas; era também responsável pela gestão do tempo, através dos dias santos, das épocas sagradas e da missa dominical, por exemplo, (DEL PRIORE, 2009a). Exercia severa e atenta vigilância, tanto da ortodoxia doutrinária quanto dos costumes, através da orientação pela catequese, da confissão e da Inquisição (DEL PRIORE, 2009a; VAINFAS, 2009).

As investidas da Igreja com relação às mulheres eram no sentido do rígido controle do seu lugar na estrutura social, ainda que na precariedade da sociedade colonial (DEL PRIORE, 2009b). Para efetivar este projeto de normatização do papel feminino, que visava incluir o Novo Mundo na cristandade, a Igreja promoveu estratégias que as impedisse de assumir quaisquer outros espaços senão aqueles previamente aprovados e determinados pela sua participação na família. Este modelo era composto por pai e mãe, casados pela Igreja, de acordo com os parâmetros tridentinos (DEL PRIORE, 2016), pois, somente este, permitiria a educação de filhos legítimos, que mobilizariam “[...] uma correia de transmissão pela qual passariam, de geração em geração, os valores do Ocidente cristão.” (DEL PRIORE, 2016, p.342). Ou seja, “adestrar” as mulheres para ocuparem seu lugar no empreendimento familiar, significava adestrar “toda a sua descendência” para a transmissão das normas de conduta prescritas (DEL PRIORE, 2009a, p.95). Assim, o matrimônio assumiu, também nos trópicos, a dimensão de propósito organizador da sociedade, principalmente, vinculado às elites brancas, apesar de não exclusivamente (VAINFAS, 2018). O casamento sacramentado pela Igreja fornecia pertencimento social e religioso, além de segurança, o que era desejado por homens e mulheres, inclusive os das camadas populares e a população escrava, o que ocorreu em muitos casos (ALGRANTI, 2018). Vainfas (2018) afirma que, entre os séculos XVI e XVIII, o elevado número de bigamos e bigamas, pertencentes, predominantemente, às camadas mais pobres, incluindo escravos e libertos, processados pelo Santo Ofício, confirma a difusão do casamento na sociedade colonial. No entanto, este não representava a maioria da experiência de conjugalidade (ALGRANTI, 2018), e um dos motivos mais comuns era o alto custo da “papelada”; na prática, a maioria da população vivia em relações consensuais e concubinato, apesar das punições impostas pela Igreja (DEL PRIORE, 2018).

Essa tentativa de “adestramento” da mulher, especialmente da sua sexualidade, era exercida através da vigilância permanente tanto por parte da Igreja quanto pelo Estado: “[...] abafar a sexualidade feminina que, ao rebentar as amarras, ameaçava o equilíbrio doméstico, a

segurança do grupo social e a própria ordem das instituições civis e eclesiásticas.” (ARAÚJO, 2009, p.45). O projeto colonizador desejava colocar as mulheres e o corpo feminino a seu serviço, e para isso, fazia da “mãe” um modelo e da maternidade sua função exclusiva; repressão e submissão, que se baseavam em um princípio bastante simples: o homem é superior a mulher, logo, cabe a ele a autoridade. Ou seja, todo o imaginário sobre as mulheres e o quadro misógino encontrado na Europa, como discutido no primeiro capítulo, foram transportados para o “tropical dos pecados”, conforme Ronaldo Vainfas (2017), e utilizados na colonização. Assim, também aqui, as referências às mulheres como agentes de Satã e as perspectivas androcêntricas trazidas da metrópole (DEL PRIORE, 2009b) definiram-nas como mais propícias ao pacto demoníaco por seus vícios, notadamente aqueles ligados à sua sexualidade. Perigosas, enganadoras, desobedientes e desbocadas; Herdeiras de Eva, o que a Igreja nunca deixaria que se esquecesse (ARAÚJO, 2009).

A intenção era, portanto, domesticar ou “adestrar” as sequazes de Satã, como diria Del Priore (2009a), mantendo-as sob controle. “Repetia-se como algo ideal, nos tempos coloniais, que havia apenas três ocasiões em que a mulher poderia sair do lar durante toda sua vida: para se batizar, para se casar e para ser enterrada” (ARAÚJO, 2009, p. 49). Maria, virgem e mãe, era o exemplo que as mulheres deveriam seguir: castidade, submissão e cuidado com filhos; esta era a única forma de escaparem aos seus pendores inatos para a maldade e a lascívia.

Desta forma, com o objetivo de implantar o projeto de colonização, a disciplina da mulher, através do casamento e da família, era parte do mecanismo de ordenamento social (DEL PRIORE, 2009a). Mistura de dependência e submissão, a família foi, ao longo do tempo, configurando-se como o meio através do qual a sociedade se organizava, tendo na mulher sua centralidade; “[...] no século XVI, ainda informe, no XVII, tendo arestas aparadas, e no início do XVIII, perfeitamente delineado e sobreposto à emergência de fenômenos como a privacidade e a família burguesa.” (DEL PRIORE, 2009a, p.119). Assim, visando isto, a Igreja e o Estado transferiram para a colônia uma legislação, tanto religiosa quanto civil, que apenas reconhecia o estatuto social da mulher que fosse casada. Idealizava-se que os únicos papéis possíveis para a mulher eram os de “boa esposa” e mãe, devendo permanecer recolhida ao lar, devota, recatada, casta, obediente e silenciosa. Sóbrio, asséptico e disciplinado, o casamento representava o ideal de “adestramento feminino” (DEL PRIORE, 2009a) e a exaltação do matrimônio justificava tanto a afirmação do poderio religioso católico e a instalação da burocracia estatal quanto a difusão de um modelo de relação entre os gêneros, e sobre este se baseava o equilíbrio da sociedade: através da dominação dos homens e da submissão silenciosa das mulheres (DEL PRIORE, 2009a).

Contudo, não foi sem dificuldade que a Igreja e o Estado conseguiram erigir na colônia o seu modelo de casamento e organização familiar, balizado pela necessidade de povoamento do território e controle social, em um processo que levou quase três séculos (DEL PRIORE, 2009a). A mulher precisava ser inscrita neste sistema hierárquico e de obediência (DEL PRIORE, 2009a), e àquelas que resistissem a ocupar este papel sofriam as consequências da marginalização, da estigmatização social e da perseguição do Santo Ofício – “[...] espécie de antídoto contra a possibilidade de insurreição feminina.” (DEL PRIORE, 2009a, p.114) – eram elas as mulheres “solteiras”, “públicas”, “mancebas”, “concubinas”, “de vida dissoluta”, “pecadoras” e “mal procedidas”, eram sozinhas e viviam em relações consensuais não sacramentadas, chamadas de “largadas”, “desfrutáveis” ou “prostitutas” (DEL PRIORE, 2009a). “Essas mulheres ‘que não tinham marido’ viviam à deriva, nos limites de desclassificação social.” (DEL PRIORE, 2009a, p.123). Assim, a perseguição aos “tratos ilícitos”, às relações não sacramentadas, foi atravessada pela progressiva estigmatização destas mulheres que se encontravam à margem do “projeto normatizador da Igreja e do Estado.” (DEL PRIORE, 2009a, p.93). “Na crítica ostensiva às mulheres visava-se, de fato, à mulher do dia a dia, a esposa que não obedecia ao marido, recusava a clausura doméstica, tecia mil artimanhas para enganar e driblar a vigilância patriarcal...Visava-se à mulher como ser diabólico, ‘beata fingida’, ruína de todos os homens [...]” (VAINFAS, 2017, p. 165).

Os parâmetros impostos pela Igreja e o Estado encontraram resistências e enfrentamentos na Colônia, ao depararem-se com as peculiaridades de um vastíssimo território, com o entrecruzamento cada vez maior, conforme avançava a colonização, de diferentes etnias, com crenças, valores, costumes e visões de mundo diversas (DEL PRIORE, 2009b). Além disso, o genocídio e a opressão dos povos nativos, as atrocidades da escravidão e do modelo de exploração, da terra e dos colonos, criaram duras condições de vida, o que, necessariamente, produziu especificidades de modos de ser e viver, principalmente para as mulheres.

Segundo a historiadora Mary Del Priore (2009a), em seu trabalho sobre a condição feminina no Brasil colônia, por trás de uma imensidão de discursos normativos sobre a mulher, sobre o que ela deveria ser, encontram-se os seus poderes de reação e resistência ao papel que lhe era prescrito pelas instituições de poder masculino, a Igreja e o Estado. Indígenas, portuguesas e africanas contribuíram com suas heranças, tradições e suas estratégias informais para os caminhos traçados pelo feminino na empreitada da colonização portuguesa na América.

A realização deste papel idealizado, através do definitivo “adestramento” das mulheres, nunca foi alcançada completamente (ARAÚJO, 2009). “No papel de mães, gestoras da vida privada, administradoras do cotidiano doméstico e da sobrevivência da sua prole, as mulheres

exerciam poderes discretos e informais, pondo em xeque a ficção do poder masculino, bastante difundido na sociedade colonial.” (DEL PRIORE, 2009a, p.41). Como visto, diversas eram as formas de conjugalidade, de sexualidade, de modos de vida e de solidariedade entre as mulheres na Colônia (DEL PRIORE, 2009a, 2009b; VAINFAS, 2017), estavam “[...] sempre esgueirando-se pelos desvãos de uma sociedade misógina e suportando a culpa do pecado a ela atribuído pela Igreja.” (ARAÚJO, 2009b, p.73), construindo formas diversas de resistência às normatizações da sua vida e da sua sexualidade.

Era uma vez um tempo, na história do Brasil, em que os papéis femininos não estavam claramente definidos. A vida da maioria das populações femininas organizava-se, então, no atropelo da construção de um novo mundo. [...]. Homens e mulheres de raças, credos e condições sociais diversas apenas tentavam adaptar suas sensibilidades, crenças e comportamento às condições que se engendravam no cotidiano da Colônia, inaugurando uma prática criativa, de linhagem arcaica no Brasil: a do ‘jeito’. (DEL PRIORE, 2009a, p. 39-40)

Grande parte das mulheres, especialmente as das camadas populares, vivia fora do sacramento do matrimônio, tão caro aos dogmas tridentinos (DEL PRIORE, 2009a). Concubinatos, amancebamentos, amasiamentos, adultério, bigamia; podiam estar sozinhas, solteiras ou viúvas; chefiavam seus lares e criavam os filhos, quando desejavam tê-los, porque o aborto e a contracepção estavam entre seus saberes, também perseguidos. (DEL PRIORE, 2009b). Eram mulheres reais, “de carne e osso, ganhando a vida [...], agindo como chefes de família, sós, sem os maridos [...]” (VAINFAS, 2009, p.116).

É, nesse contexto, que se pode compreender o envio das Visitações do Tribunal da Santa Inquisição para “as partes dos Brasil”. Desde quando estas terras se tornaram colônia o Santo Ofício já andava em busca de heresias diversas e, dentre elas, as práticas mágicas e de bruxaria.

4 *INCANTATRIX TROPICAL: PODERES OCULTOS E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DAS MULHERES NO BRASIL COLONIAL*

4.1 *As Visitações do Santo Ofício na América portuguesa*

A Inquisição de Portugal não instalou sede do Tribunal na colônia das Américas, no entanto, “Com a falta de tribunais no Brasil não folgou nem lucrou o gado humano marcado para a Inquisição.” (ABREU, 1922, p.15). Sendo assim, sua atuação se deu, sobretudo, por meio das chamadas *Visitações*, uma prática tradicional da Igreja e que fazia parte dos mecanismos de vigilância da fé e controle das condutas dos fiéis desde a Idade Média, através das visitas pastorais; já na modernidade, com a instauração dos Tribunais inquisitoriais, somaram-se as suas *Visitas*, provocando perturbação e grandes temores nas cidades, vilas e aldeias, mesmo as mais longínquas (BETHENCOURT, 2000).

A atuação do Santo Ofício nos territórios coloniais foi parte fundamental do projeto de disciplinarização e moralização empreendido pela Igreja e pelo Estado com vistas à exploração das regiões recém colonizadas. A sua vigilância foi “constante e ininterrupta” (VAINFAS, 2009) espalhando “horror e pânico” (SOUZA, 2009, p. 379). O fortalecimento da Igreja, em meio à *Contra Reforma* e às diretrizes do Concílio de Trento, passava por assegurar a expansão do catolicismo e a ortodoxia da fé, através da conversão dos povos nativos e da vigilância dos colonos e sacerdotes, visando purificar a religiosidade popular. Servia, ao mesmo tempo, aos objetivos do Estado, a partir do controle das novas terras e de seus habitantes, com a depuração das condutas, da moralidade, das crenças e valores. Através da perseguição às heresias, as camadas populares seriam evangelizadas, conseqüentemente, ordenadas e disciplinadas, tornando-se respeitadoras da hierarquia social e das leis do rei.

Este projeto, que unia Igreja e Estado, provocava a deterioração da sociedade (SOUZA, 2009) e o esfacelamento das solidariedades comunitárias e familiares; ao romper laços de parentesco, vizinhança e amizade, contribuía para o maior isolamento dos indivíduos e para sua exploração cada vez mais intensa. “Ao fim e ao cabo, triunfariam o Estado e a economia de mercado, um e outro incrementados no Ocidente enquanto ardiavam as fogueiras da Inquisição ou dos tribunais civis, enquanto ecoavam os sermões culpabilizadores de jesuítas ou puritanos nesse tempo de Reformas.” (VAINFAS, 2017, p. 419).

Em um primeiro momento, o Santo Ofício atuou na América portuguesa por meio do Bispado da Bahia que, a partir de 1551, passou a ter sua sede na cidade de Salvador, separando-se da Diocese de Funchal que, até aquele momento, era responsável pela colônia, como visto.

O Bispo acumulou, assim, desde 1579, a função de inquisidor apostólico (SOUZA, 2009), passando a receber denúncias, proceder investigações, realizar devassas em busca de heresias, prender suspeitos e enviá-los aos cárceres. No que se refere à Inquisição, o Bispado permaneceu, no entanto, subordinado à sede do Tribunal em Lisboa, detentor dos poderes inquisitoriais sobre as terras do Brasil ao longo de todo o período colonial (SOUZA, 2009; VAINFAS, 2009), não podendo julgar nem condenar sem sua autorização (SOUZA, 2009).

Desta forma, a colaboração do poder e da justiça Episcopal com a Inquisitorial foi, desde os primeiros tempos, fundamental para o processo de dominação colonial pelo Estado. Contava-se também com o apoio dos demais sacerdotes, notadamente, os jesuítas, “[...] muitas vezes, os representantes religiosos mais próximos das populações sertanejas” (SILVA, 2013, p. 116) e que, inclusive, atuavam dentro do quadro da Inquisição.

No decorrer das décadas seguintes, o Tribunal do Santo Ofício intensificaria sua presença na Colônia, expandindo a perseguição e a repressão, especialmente, através do aumento do número de funcionários, o que pretendia contemplar a vastidão do território (PEREIRA, A., 2011). Nomeados como comissários, pertencentes ao corpo eclesiástico, e familiares, leigos, estes agentes da Inquisição exerciam um verdadeiro papel de espionagem (NOVINSKY, 2009) dos costumes para a preservação da ortodoxia da fé, “[...] denunciando o grande número de heresias que grassavam na colônia, e o comportamento licencioso de seus moradores.” (NOVINSKY, 2009, p. 26). Tais cargos, como visto anteriormente, conferiam muito prestígio social, mas, especialmente, algumas imunidades em relação ao Estado e à Inquisição, sendo, por isso, extremamente ambicionados como carreira profissional, havendo sempre muitos interessados (NOVINSKY, 2009; NOVAIS, 2018, p.29). Os comissários representavam a maior autoridade inquisitorial nas regiões onde não havia sede do Tribunal, e os familiares estavam subordinados a eles. Estes funcionários, “olhos e braços” do Santo Ofício na colônia, davam constância à sua presença fora dos períodos de Visitações, penetrando na imensidão territorial e em todos os recantos da sociedade, fazendo parte, assim, do “ambiente de insegurança, apreensão e temor” (NOVAIS, 2018, p.29).

Com relação as Visitações do Tribunal da Inquisição ao Brasil, a historiografia considera a existência de três, das quais se tem documentação preservada, conforme mencionado anteriormente: nas Capitânicas da Bahia e Pernambuco, entre 1591 e 1595; novamente na Bahia, nos anos de 1618 a 1620; e no Estado do Grão-Pará e Maranhão, entre 1763 e 1769. Contudo, recentemente foi levantada a hipótese de que tenham havido outras Visitações às Capitânicas do Sul, com indícios, a princípio de uma, em 1627 (PEREIRA, A., 2011). A historiadora Ana Margarida dos Santos Pereira (2011) relata a vinda do Visitador Luís Pires da Veiga às

Capitanias do Sul – Rio de Janeiro, São Paulo e São Vicente, Santos e Espírito Santo. Ressalta, entretanto, que toda a documentação de registro da Visitação foi perdida e dela se tem notícias apenas através do relato do Visitador Pires da Veiga, já em Lisboa, em que diz que, quando retornava para o Reino, seu navio foi tomado por holandeses e, temendo que estes descobrissem os segredos inquisitoriais, jogou ao mar toda a documentação original. Portanto, neste trabalho, serão consideradas as três Visitações acima mencionadas, das quais a documentação foi preservada nos Livros de Confissões e Denúncias.

Segundo Souza (2009), as três Visitações ocorreram em áreas de maior prosperidade econômica e que, por isso, mereciam maior vigilância da Inquisição, como representante tanto da Igreja quanto da Coroa. Da mesma forma, a historiadora Sonia Siqueira (2011) considera que a presença do Santo Ofício aumentava nas localidades onde se intensificava ou tendia a se intensificar a atividade econômica. Hipótese compartilhada por outros pesquisadores e, ao menos no que se refere ao Brasil, confirmada pela documentação, já que das três Visitações realizadas, todas ocorreram em áreas de grande crescimento econômico, portanto, de interesse da Metrópole, somados aos interesses de Igreja de controle da ortodoxia da fé. Trata-se, no entanto, de uma suposição, por que não há na documentação a descrição formal das razões e também não havia periodicidade regular, apenas a referência regimental de que estas se dariam quando conviesse ao serviço de Deus (LAPA, 1978).

Com relação ao caso específico da bruxaria, de acordo com Souza (2009), “[...] sincretismo e práticas mágicas se intensificavam e ganhavam complexidade na razão direta em que se desenvolvia o processo de colonização, a produção de riqueza, [...]” (SOUZA, 2009, p. 383), o que significa que sua perseguição também predominava nas regiões mais ricas do território. A bruxaria – que pertencia ao rol de crimes de jurisdição mista, não apenas da Inquisição, como também dos tribunais civis e eclesiásticos, tendo punição prevista nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, como visto anteriormente – passou a ser prerrogativa do Santo Ofício, mesmo quando não havia suspeita ou comprovação de heresia, mas “desvio da fé”, ainda que implícito, já que à Inquisição cabia investigar e processar os suspeitos de “desviarem” ou afastarem-se dos preceitos da “verdadeira” fé (VAINFAS, 2009). Segundo Vainfas (2009), foi esse “alargamento” do conceito de heresia o que permitiu que a Inquisição pudesse julgar crimes que não pertenciam, inicialmente, à alçada inquisitorial, como as culpas de ordem moral e sexual, ou mesmo aquelas em que não houvesse qualquer proposição abertamente herética. Assim, as práticas mágicas tradicionais, que aqui mesclavam as crenças e culturas de indígenas e africanos, além do catolicismo popular português, eivado de paganismo, foram submetidas ao modelo demonológico dos inquisidores, interessados em

entrelaçar tais práticas, estranhas aos seus saberes, ao estereótipo do pacto com o Diabo. De acordo com Green (2011), no Brasil, a Inquisição portuguesa esteve, particularmente, preocupada com os casos que envolviam magia e bruxaria.

O anúncio da chegada do Visitador a determinada localidade era recebido com apreensão por todos (VAINFAS, 2009; SOUZA, 2009). Entre o horror e a repulsa da população, preparava-se a solenidade para a sua recepção e para a instalação da Mesa Inquisitorial. Recepcionado com reverência pelo bispo e pelo clero, o governador, vereadores, juízes e demais funcionários da Coroa, toda a estrutura institucional, tanto civil quanto eclesiástica, ficava submetida à sua autoridade como mandava a determinação real (SOUZA, 2009). O ritual se iniciava com uma procissão seguida de uma cerimônia litúrgica, na qual eram feitos os Juramentos da fé e lidos os Éditos da Fé e da Graça, o Monitório Geral e o Alvará de Sua Majestade do perdão do confisco de bens. Este ritual e aqueles que envolviam as apresentações à Mesa pouco se alteraram ao longo das três visitas, mantendo os principais procedimentos em comum, apesar das mudanças nos Regimentos, no período que separa as Visitas.

Já neste primeiro momento, o Santo Ofício pretendia mostrar seu poder e sua autoridade para inquirir acerca dos costumes, da distorção das crenças, da ortodoxia e da pureza da fé: “Uma patrulha de vigilância.” (SIQUEIRA, 2011, p.34). O Ato de publicação da Visita do Tribunal marcava o início de sua ação: com toda a pompa, a Inquisição, representada na pessoa do Inquisidor/Visitador, vinha revestida de ouro, prata e veludo, se colocando sobre os “homens de qualidade”, mas especialmente, sobre o povo que, entre o temor e a curiosidade, vinha conferir a solenidade. Era necessário impressionar os olhos e os ouvidos para atingir as consciências. Do alto do púlpito, advertia-se a população acerca dos delitos passíveis de punição e exortava-se, de forma intimidatória, todos os presentes para, espontaneamente, denunciarem e confessarem durante o período da Graça, prometendo a misericórdia, caso sua sinceridade fosse conferida, ao mesmo tempo em que ameaçava os omissos com a excomunhão. Ao Visitador eram conferidos poderes e credenciais com os quais “[...] percorria ele distritos e comarcas como um suserano das consciências, recebendo tributos de obediência dos vassallos na terra. À sua autoridade incontestada dobravam-se varas, báculos, joelhos. Sobretudo, as consciências assustadas.” (SIQUEIRA, 2011, p.33).

Proclamando que não havia quem pudesse fugir ao seu escrutínio, a Inquisição se infiltrava nas relações, destruindo vínculos familiares, de amizade e de vizinhança; laços de solidariedade especialmente fundamentais em um ambiente hostil, pouco povoado e marcado por restrições diversas. O pânico já havia se espalhado a esta altura. Durante todo o período da Visita, nos confessionários, nas missas semanais e através da leitura dos Éditos fixados nas

portas das igrejas, toda a população era constantemente admoestada sobre o dever de comparecer à Mesa e lembrada sobre a lista de crimes pertencentes ao Santo Ofício.

Instalada a Mesa da Visitação, a população deveria então se apresentar para realizar: Confissões, Denúncias, Inquirições e Ratificações; que eram registrados cuidadosamente pelo notário, pois aqui se iniciava o que poderia vir a se tornar um processo.

As pessoas podiam se apresentar à Mesa sem serem chamadas, diga-se “espontaneamente”: nas Confissões, para revelar fatos relativos a si mesma, sendo designada confitente; nas Denúncias, para revelar fatos sobre uma outra pessoa ou pessoas, designada como denunciante. Ou podiam ser convocadas à Mesa, como denunciadas ou como testemunhas: nas Inquirições, para depor sobre fatos que já haviam sido denunciados; e nas Ratificações, para um procedimento formal, apenas para confirmar o depoimento anterior, fossem confitentes, denunciantes ou testemunhas.

Motivadas pela coerção e pelo temor das punições, admoestadas desde a instalação da Mesa do Santo Ofício, chegavam apressadas para desobrigar suas próprias consciências ou se precaverem frente a possibilidade de serem denunciadas, fosse por seus próprios pecados, ou por conivência e omissão dos pecados alheios, muitos dos quais ignoravam até a leitura pública dos Éditos. As advertências, então, levavam à Mesa homens e mulheres que, temendo por si mesmos, confessavam fatos de suas vidas e denunciavam eventos das vidas alheias. Não raro, as confissões mais pareciam denúncias, pois apesar das próprias culpas, o confitente se esforçava para acusar outros, tanto de erros semelhantes quanto de cumplicidade, ou mesmo, transferindo a iniciativa ou a responsabilidade por seus crimes. E aqui, o inquisidor aproveitava o ensejo, perguntava a respeito de cúmplices, ou sobre quem lhe havia ensinado a prática, opinião ou conduta heréticas: “Tudo isso fazia parte dos estilos do Tribunal, de que se valeu a nossa visitação.” (VAINFAS, 1997, p.26). Podiam ainda mostrar colaboração com a Mesa, buscando ganhar a simpatia do inquisidor, ou mesmo visando ocultar verdadeiras culpas, por ignorância ou ingenuidade, mas, certamente, por pânico (VAINFAS, 1997). Algumas vezes uma denúncia também podia se reverter em confissão. Denunciavam-se familiares, pai, mãe e irmãos, vizinhos, compadres e amigos que compartilhavam as dificuldades, o trabalho, o pão e, muitas vezes, o teto; nem os mortos eram poupados. “A Mesa era, muitas vezes, onde se imolavam lealdades, amizades e parentescos.” (SIQUEIRA, 2011, p.36).

Com relativo vagar, graças às denúncias e citações de nomes, verifica-se através dos depoimentos inseridos nos processos, que afinal a Visitação vai como que tentando envolver toda a sociedade [...] em suas malhas, pois o rol de testemunhas aumenta com as próprias citações que estas fazem em relação àqueles que participaram ou simplesmente presenciaram os atos. (LAPA, 1978, p.12).

Comparecendo ao local onde estava instalada a Mesa, devia-se seguir o rito demonstrado pelas fórmulas que se repetem a cada nova apresentação. Solicitava-se audiência e aguardava a ordem do inquisidor para adentrar à sala. Nesta se encontravam o notário, o inquisidor e religiosos escolhidos por ele, os quais, tendo jurado manter sigilo absoluto, testemunhavam as audiências, e eram chamados de “*retificantes*”, por serem consultados ao final para dar sua impressão, se era verdade ou não o que havia sido declarado.

Assim, perante o Visitador, esclarecia-se, inicialmente, o tipo de comparecimento, se voluntário, “apareceu sem ser chamado”, ou se foi convocado, “apareceu sendo chamado”, no caso de testemunhas e ratificações; se comparecia como confitente ou denunciante para declarar fatos e atos dos quais tinha suspeita ou estava convencido de que pertenciam ao Santo Ofício. Esta suspeição se originava das orientações recebidas nas pregações, nos confessionários e notadamente, pela leitura pública dos Éditos e do Monitório, nestes casos, procurava-se utilizar como atenuante este desconhecimento sobre se a culpa pertencia a Inquisição.

[...] variada gama de relatos, ora diretamente estimulados pelo rol de culpas do monitório, ora provocados pelo medo de que simples pecados pudessem ser crimes do foro inquisitorial, dado ser o monitório muito vago em certas definições das culpas que lhe interessavam. Não raro aparecem relatos em que se percebe no confitente uma atitude típica do pecador diante de confessores sacramentais, narrando pecadilhos que nada tinham a ver com a Inquisição. (VAINFAS, 1997, p.25)

Em seguida, com as mãos sobre o Evangelho, jurava-se dizer toda a verdade e guardar segredo de tudo que fosse dito ou ouvido naquela sala. Declinava em seguida suas informações de “qualificação” pessoal: nome; se cristão velho ou cristão novo; naturalidade; etnia; filiação (com nomes de pais, sua naturalidade e ofício, se mortos ou vivos); idade; estado civil; ofício e local de domicílio; constando as informações dos cônjuges, quando casados, e as do denunciado, em caso de denúncias. Nem todos estes dados eram fornecidos, seja por displicência do notário, esquecimento ou desconhecimento de quem se apresentava, seja por voluntária omissão, deste ou do notário. Ainda assim, mesmo os dados não mencionados podem revelar informações tanto sobre a Inquisição quanto sobre os membros da sociedade que compareciam à Mesa, o que será discutido adiante.

Depois de feito o juramento e a “qualificação”, era dada uma advertência de que nada se esquecesse de falar e um estímulo, dizendo que procedera muito bem ali comparecer para confissão das suas culpas ou denúncia das culpas alheias. Devia também incluir suas motivações, as razões que teriam movido à denúncia ou à confissão. Além disso, no caso das confissões, devia declarar “*averdadera tenção*” com que cometera as culpas confessadas, para que sua declaração fosse autêntica e completa, “*peradescargo de Sua Conciencia Salvação*

deSua alma eSeo bom despacho daSua Causa”, sem falso testemunho. Neste momento, muitos alegavam, para atenuar suas faltas, que não tiveram intenção de cometer crimes contra a Igreja e a fé, mas agiram por ignorância, boa-fé ou brincadeira. Também deveria informar que outras pessoas tinham testemunhado o fato, ou dele tomado conhecimento, para que fossem ouvidas depois. O inquisidor costumava indagar por que não havia comparecido mais cedo à Mesa para confessar ou denunciar, ou por que não declarou os fatos antes aos Comissários, Familiares, ou mesmo ao Bispo, quando havia se passado muito tempo. Muitas vezes se narravam eventos ocorridos há décadas e o esforço para lembrá-los fica evidente nos depoimentos, inclusive, porque, podiam ser fatos corriqueiros, considerados à época sem importância ou, mesmo, relevados propositalmente e que, apenas agora, com a advertência do Santo Ofício, se entendia como sendo crime de fé: “[...] afluíam à Mesa Inquisitorial levando, muitos, seu cristianismo recente ou a imaturidade nos segredos da Crença. Lá contavam, contavam, contavam. [...]” (SIQUEIRA, 2011, p.36).

O audiente, confitente ou denunciante, devia descrever a época e o local em que ocorrerem os fatos, dando seguimento à sua narrativa, cujos pormenores variavam em função do declarante, mas também do tipo e gravidade do delito. O Visitador fazia algumas perguntas regimentais, sempre admoestando o audiente para que falasse a verdade e confessasse ou denunciasse integralmente o que sabia.

No caso de denúncias, perguntava o Visitador há quanto tempo o denunciante conhecia o denunciado e sobre o “costume”, para que declarasse o tipo de relação que mantinha com o denunciado, testemunha ou cúmplice, se eram amigos, inimigos, se já tinham tido desavenças ou dívidas entre eles, se tinha por ele “má vontade” ou ódio que o tivessem movido para comparecer à mesa. Como estas informações eram mantidas sob sigilo do Tribunal, o que se pretendia com as indagações era evitar que este mesmo sigilo contribuísse para promover falsas acusações, motivadas por vingança, intriga e ódio entre inimigos, o que nem sempre era alcançado, como demonstram muitas denúncias. Além disso, devia também declarar se o denunciado estava em seu juízo perfeito, se estava embriagado ou movido por “paixão” ou cólera e se fora advertido ou repreendido por alguma das testemunhas.

Em alguns casos, ao inteiro arbítrio do Visitador, terminada a confissão, os confitentes eram intimados a permanecer na cidade onde estava instalada a Mesa, a quem cabia conceder licenças especiais para uma ausência. Era exigido que a pessoa comparecesse à Mesa todos os dias úteis ou uma vez na semana, entre sete e onze horas da manhã, ou com horário marcado, até “*Sefindar aSua cauza*”, além de ter de comunicar qualquer mudança de domicílio. O cumprimento a estas obrigações era também jurado sobre os Evangelhos e pode-se calcular os

transtornos que implicava na vida das pessoas, especialmente às que moravam distante e às mais pobres, que tinham trabalhos interrompidos e seu sustento colocado em risco, tendo também que custear a permanência em outra localidade fora de sua residência (LAPA, 1978).

A narrativa dos fatos era claramente traduzida pelo notário para sua própria linguagem e o uso repetitivo de tantas fórmulas, possivelmente, pode tê-lo levado a subtraí-las, abreviá-las, ou mesmo esquecer-las, o que provoca algumas variações e omissões nos textos. Este relato lavrado pelo notário era lido e assinado pelos presentes e pelo declarante – quando sabia assinar, ou fazia “seu sinal” quando não, normalmente, uma cruz, ou era assinado pelo notário em seu nome. Todos novamente juravam sobre o Evangelho que manteriam segredo, pois, “[...] no Santo Ofício não há coisa, em que o segredo não seja necessário” (LAPA, 1978, p.70). O sigilo era uma grande preocupação e devia ser absoluto. Finalmente, ordenava-se ao depoente que deixasse a sala. E o inquisidor então perguntava aos religiosos que haviam testemunhado a audiência que impressão tiveram sobre as intenções do declarante, se lhes parecera que havia falado a verdade e se mereceria crédito; respondida a indagação, todos novamente assinavam. Estava finalizada a audiência.

Em obediência a uma praxe secular, os Regimentos da Inquisição de Portugal prescreviam o estabelecimento de períodos da graça, que obrigavam à “misericórdia” do inquisidor: “Tudo isto, si disfarça, não attenua a missão precípua do Santo Officio: obter confissão voluntaria e sincera, provocar arrependimentos e abjurações.” (ABREU, 1922, p.19). Desta forma, “a misericórdia” previa alguns condicionantes: que a apresentação perante à Mesa fosse espontânea; que o inquisidor fosse convencido de que falava toda e completa verdade, com sinceridade e arrependimento; e, também, que ninguém tivesse testemunhado o crime. Nestes casos, não havia perdão das culpas, mas penitências mais “brandas”; eram proibidos os açoites públicos e o confisco de bens e, estes, eram reconciliados com a Igreja.

Nem por isso, vale dizer, ficaram os fiéis sossegados, a julgar pelos relatos que fizeram. E não resta dúvida de que tinham razão para temer, pois não poucos dos confidentes, no período da graça, acabariam presos, processados e penitenciados [...]. alguns caíram na teia do visitador porque contaram menos do que deviam e foram denunciados; outros porque mentiram deliberadamente ou perjuraram. Mas é muito difícil ajuizar de cada uma dessas situações, pois era mesmo ao arbítrio e juízo do visitador que, em última instância, estavam todos sujeitos. (VAINFAS, 1997, p.27)

Havendo testemunhas e, especialmente, alguma denúncia sobre a mesma situação, o Visitador podia anular a confissão, sobretudo se houvesse discrepância entre as declarações (ABREU, 1922, p.19). Terminado este tempo, era a “pura justiça”; “[...] agravava-se a tensão inquisitorial sobre os indiciados em culpas graves.” (SIQUEIRA, 2011, p.37). As declarações

eram ratificadas, as testemunhas inquiridas, as vidas devassadas; formavam-se, enfim, os processos.

Celebram vários escritos a clemencia e a brandura dos inquisidores. Clemencia e brandura são possíveis, mas pouco prováveis: a onipotência irresponsável não se limita espontaneamente; o contato diário e diuturno com o sofrimento embotava a sensibilidade; tinha-se como caso somenos deixar o réu apodrecer nas masmorras durante annos e annos sem interrogalo sequer; os autos de fé pompeavam como marchas triumphaes. A relaxação ao braço secular, a cremação na fogueira d'ahi decorrente, esta sim, foi rara e mais rareou ainda quando o tribunal compreendeu que importava uma declaração de fallencia, um gesto de desespero impotente de sua parte. (ABREU, 1922, p.18-19).

4.1.1 A Primeira Visitação

Pela primeira vez, a Inquisição aportava, assim, na região mais importante e mais rica da colônia portuguesa nas Américas, onde estavam os principais núcleos açucareiros, com seus engenhos e atividades comerciais (VAINFAS, 1997): na capitania da Bahia, cidade de Salvador e seu Recôncavo, entre julho de 1591 e setembro de 1593; e na capitania de Pernambuco, cidade de Olinda e capitanias de Itamaracá e Paraíba, entre setembro de 1593 e fevereiro de 1595.

Este momento inaugurava uma nova fase da Inquisição portuguesa marcando sua expansão para o ultramar. Neste mesmo ano em que chegou ao Brasil, devendo visitar também Cabo Verde e São Thomé, foram enviados Visitadores aos Açores, Madeira e Angola (VAINFAS, 1997). O objetivo principal era verificar a conduta de cristãos novos, possíveis judaizantes, já que muitas famílias tinham imigrado para o Brasil desde 1550, tentando fugir da perseguição no Reino, passando a viver, em grande parte, nestas localidades da colônia (MELLO, 1970). No entanto, esta motivação não foi exclusiva, e as informações sobre a heterodoxia das crenças e inadequação dos costumes coloniais já haviam chegado à Lisboa (MELLO, 1970): “[...] no tempo da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, a inquisição não era mais a mesma. Havia ampliado deveras o leque das heresias, passando a perseguir outros erros, além da heresia *judaizante* [...]” (VAINFAS, 1997, p. 09). Isto porque, a partir dos movimentos da Contra-Reforma, como foi visto nos capítulos anteriores, a Inquisição passou a ter outras preocupações como o “perigo protestante”, o paganismo dos índios americanos e as práticas mágicas, intensificando a necessidade de defender os dogmas da Igreja romana, promovendo, assim, uma nova cruzada no campo da defesa da ortodoxia e também da moral, visando controlar as mais íntimas condutas (VAINFAS, 1997).

Assim, em 2 de março de 1591, foi nomeado pelo inquisidor-geral de Portugal como Visitador Heitor Furtado de Mendonça para a Primeira Visitação às partes do Brasil, chegando à capital Salvador, em 9 de junho de 1591. Ele era licenciado e havia sido desembargador real

e capelão del rei; quando foi nomeado teria entre trinta e quarenta anos e ocupava o cargo de Deputado do Santo Ofício: “Homem de foro nobre, passara por dezesseis investigações de limpeza de sangue para habilitar-se ao cargo inquisitorial [...]” (VAINFAS, 1997, p. 17). Tinha para pautar sua ação, o Monitório de 1536, formulado por D. Diogo da Silva, e o Regimento Geral, promulgado pelo cardeal infante D. Henrique, inquisidor-geral, já mencionados, contando com o notário Manoel Francisco e o meirinho Francisco Gouveia para auxiliá-lo. Além desta pequena comitiva, o Visitador contaria com o apoio das autoridades civis e eclesiásticas locais, notadamente os jesuítas, que tiveram representantes nas sessões. Inclusive, o Colégio inaciano foi o local de instalação da Mesa e também abrigou o Visitador.

O rito da Visitação se iniciou, como mandava o Regimento, com a provisão do Notário e do Meirinho e seus respectivos juramentos, em 01 de julho. Em seguida, tendo a comissão sido devidamente nomeada e juramentada, o Visitador fez a apresentação da Provisão que o nomeava pela ordem del Rei e do inquisidor-geral de Portugal com poderes amplos para “[...] *que possa inquirir e inquirir contra todas e quaisquer pessoas assi homes como molheres, vivos e defunctos presentes e ausentes, de qualquer estado e condição, prerrogativa, preeminência, e dignidade q sejam, isentos, e não isentos, vezinhos e moradores, ou que per qualquer via residirem ou estiverem nas cidades, villas, [...]*” (Traslado da Comissão de S. A. ao Sôr Visitador, Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.51).

Nesta cerimônia o Visitador dava conhecimento às autoridades locais, civis e religiosas, da sua missão e da instalação da Mesa Inquisitorial, recebia as reverências e homenagens devidas, com as promessas solenes de total colaboração e auxílio à Inquisição. Em 15 de julho, apresentou ao Bispo, Dom Antonio Barreiros, a Provisão do Cardeal Alberto, então, o inquisidor geral. “*A qual [...] leo e depois de lida a beijou e respondeo que está aparelhado com inteira vontade pera sempre dar toda ajuda e favor que necessário for ao dito senhor licenciado [...]*” (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.59).

As cerimônias tiveram prosseguimento em 22 de julho, com a apresentação da Provisão à “*Camara de Salvador*” no “*Paço do Concelho*”, para os “*Muito nobres senhores juízes e vereadores*”, representados pelo então “juiz mais velho”, Martin Affonso Moreira, e pelo “vereador mais velho”, Guareia da Vila, além dos demais oficiais, procurador e escrivão (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.60).

Em 28 de julho de 1591, na “*cidade do Salvador da Capitania da Bahia de Todos os Sanctos*” tinha início, oficialmente, a Visitação com a realização de uma “*solemnissima procissão da igreja de Nossa Senhora dAjuda até a See Cathedral*” (p.61) e uma missa, na qual estavam presentes o bispo e seu cabido, vigários, curas, capelães e clérigos de ordens sacras e

confrarias da cidade e Recôncavo, de todas as igrejas e capelas da capitania, os religiosos do Colégio da Companhia de Jesus, dos Mosteiros de São Bento e de São Francisco, o governador e todos “da governança e da justiça”, enfim, autoridades civis, da justiça e do clero, “*além de muito grande numero de gente e povo*” de toda a capitania. O grande comparecimento a esta cerimônia se devia ao fato de que, no domingo anterior, os religiosos publicaram o mandado do Visitador no qual ele declarava que neste dia haveria a procissão solene e o Ato de publicação da Santa Inquisição, decretando que “[...] *se achassem presentes com suas cruzes, sobrepelizes e vestes e que não ouvesse pregação em outra parte alguã.*” (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.63) e que conclamassem os fiéis a comparecer: “*Na qual solenidade levarão debaixo de hum Palleo de tella de ouro ao senhor [...] visitador [...]. E na dicta See estando o dito Senhor visitador em huã cadeira de veludo cramesim guarnecida de ouro, debaixo de hu docel de damasco cramesin na capella maior [...].*” (Acto da Publicaçãp dos Editos da Fee e da Graça, Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.61-2), quando foi celebrada a “*missa com muita solenidade*”.

Depois disso, o Arcediago Balthasar Lopez “*com huã capa de asperges de damasco branco e tella de ouro*” leu “*em alta e intelligivel voz os Edictos da fee e da graça e o alvará de Sua Magestade per que perdoa as fazendas aos que se accusarem no tempo da graça*” (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.62). Em seguida subiu ao púlpito o Notário que leu a constituição do Papa Pio V em favor da Santa Inquisição e contra aqueles que a ofendessem ou aos seus ministros, além de avisos e declarações do Visitador, que mandava que ninguém saísse da igreja antes de acabado o rito e concedia quarenta dias de indulgência aos que ali estavam presentes: “*Isto acabado deçeo o dito senhor visitador entre duas dignidades ao meio da Capella maior onde estava posto hum altar portátil ricamente ornado com huã cruz de prata arvorada e quatro castiçais grandes de prata com velas acesas e com dous livros missais abertos [...].*” (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.62-3). Vieram então perante o Visitador para prestar o “*juramento da fee*”, conforme o Regimento; com ambos os joelhos no chão, as mãos sobre os livros missais e as cruzes de prata: o Governador geral do Brasil; a *Camara*, representada por juízes, vereadores e demais oficiais; o Ouvidor da Capitania, na ausência do Ouvidor geral; de todos os Meirinhos e Alcaides funcionários da governança; e o “povo”.

Ao final da celebração foram lidos, publicados e fixados pelo Notário nas portas da Catedral da Sé os Éditos da Fé, da Graça e o Monitório. No Édito da Fé faz-se uma convocação para que todos venham confessar ou denunciar as culpas relativas ao foro Inquisitorial, sob pena de excomunhão para os que não o fizerem. Já o Édito da Graça concedia trinta dias de perdão

à cidade do Salvador e seu entorno para aqueles que fizessem “*inteira e verdadeira confissam de suas culpas*” e, posteriormente, os mesmos trinta dias para o Recôncavo (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.68). Foi fixado também, neste tempo, o *Alvara de Sua Magestade*, que concedia aos que se acusassem e confessassem suas culpas no tempo da graça o benefício de não terem seus bens confiscados.

Além destes, foi também lido e fixado pelo Notário o Monitório Geral, “[...] *per que manda a todas as pessoas que souberem d’outras, que forem culpadas no crime de heresia, e apostasia, o venhão denunciar em termo de trinta dias*” (Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.40). Explicitava detalhadamente toda a matéria a ser confessada ou denunciada por todas as pessoas, homens e mulheres, religiosos ou civis, de qualquer “qualidade”, ou seja, de todas as hierarquias sociais, de “*qualquer estado, grao, dignidade praeminencia e condição*” (p.39), presentes, ausentes ou mortos, em todo os *Reynos e Senhorios de Portugal*, que tenham visto, ouvido ou apenas tenham leve informação, que seja por fama pública ou particular de crimes de heresia e apostasia contra a Deus e a Igreja. Por meio deste, os fiéis tomam ciência de culpas, muitas por eles ignoradas, como fica exemplificado nos depoimentos. Através da exposição minuciosa de comportamentos cotidianos, públicos e privados, condutas, hábitos de alimentação, de vestimenta, de educação dos filhos, do cuidado com os recém nascidos e com os mortos, práticas sexuais, celebrações de ritos e festividades, costumes exigidos dos fiéis católicos, crenças, valores e opiniões, o Monitório indicava o que poderia ser suspeito de heresia. No que se refere a invocação do diabo, bruxaria e práticas de feitiçaria o Monitório declarava:

Se sabeis, vistes ou ouvistes, que algumas pessoas, ou pessoa, fizerão ou fazem certas invocações dos diabos, andando como bruxas de noite em companhia dos demonios, como os maléficos, feiticeiros, maléficas, feiticeiras, costumão fazer, e fazem encommendadose a Belzebut, e a Sathanas, e a Barrabás, e renegando a nossa sancta Fé Catholica, oferecendo ao diabo a alma, ou algum membro, ou membros de seu corpo, e crendo em elle, e adorandoo, e chamandoo, para que lhes diga cousas que estão por vir, cujo saber, a sô Deos todo poderoso pertence. Item, se algumas pessoas, ou pessoa tem livros, e escrituras, para fazer os ditos cercos, e invenções dos diabos, como he, ou outros alguns livros, ou livro, reprovado pela Sancta Madre Igreja. (Monitorio do Inquisidor Geral, 1536, Primeira Visitação...Confissões da Bahia (1591-1592), 1922, p.44)

Em 2 de setembro de 1593, Heitor Furtado de Mendonça e sua comitiva inquisitorial encerravam a atividade da Mesa da Visitação na capitania da Bahia de Todos os Santos e partiam para a capitania de Pernambuco. Chegaram a Recife em 21 de setembro e embarcaram para Olinda, chegando em 24 de setembro. Os ritos regimentais, seguiram os mesmos procedimentos: o Visitador faz a apresentação da Comissão e da Provisão de Sua Alteza que

lhe outorga a permissão de realizar a visitação do Santo Ofício em seu nome: em 05 de outubro, ao “*senhor Licencado Diogo do Couto*” e ao ouvidor da Vara Eclesiástica das Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. Em 8 de outubro, se apresentou ao capitão e governador locotenente da Capitania de Pernambuco, Dom Phelipe de Moura; em 9 de outubro, à *Camara* e, representando esta, entre os vários presentes, os senhores Francisco de Barros, o juiz mais velho, e Duarte de Saa, o vereador mais velho, o procurador e o escrivão; em 20 de outubro, ao Ouvidor geral do Estado do Brasil, Gaspar de Figueiredo Homem, e ao Ouvidor da Capitania de Pernambuco, Pedro Homem de Castro. Como de praxe, cada um deles tomou a Provisão “[...] *leo toda e depois de lida a beijou e pos na cabeça e respondeu que esta aparelhado com inteira vontade pera sempre dar toda a ajuda e favor que necessário [...]*” (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.82).

Assim, em 24 de outubro de 1593, foi realizada uma solene procissão, da Igreja da Misericórdia à Igreja da Matriz do Salvador, com a presença “dos da governança”, da justiça, o clero, e o povo, que veio de toda a Capitania assistir à cerimônia, pois no domingo imediatamente anterior, os sacerdotes teriam convocado os fiéis e publicado o mandado do Visitador para o comparecimento ao “*Primeiro Acto da Santa Inquisiçam*”, já que neste dia estava proibido haver pregação em qualquer parte da Capitania. Foi realizada a missa solene na Igreja Matriz, e depois do Sermão da Fé o Reverendo padre Frei Damian Cordeiro, provincial da ordem de Nossa Senhora do Carmo, fez a pregação e, em seguida, do púlpito, leu a documentação conforme o ritual, “*em alta e inteligível voz ho Edicto e monitorio geral e o Edicto da graça e ho Alvara de Sua Magestade do perdão das fazendas, e ho moto próprio do Santo Padre Pio quinto de gloriosa memoria em favor da Santa Inquisiçam.*” (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.85-6).

A cerimônia segue com o juramento da fé feito ao Visitador e, como mandava o rito, “*postos de joelhos com as mãos sobre os dittos livros e cruces*”: primeiro o Capitão Governador, seguido pelo Ouvidor geral, os membros da *Camara*, o Ouvidor da Capitania, o alcaide mor, os almotaceis, os meirinhos e alcaides. Além destes, prestam o juramento da fé “*o povo e mais gente de joelhos com os olhos na cruz e nos ditos missais*” (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.86). Ao fim da solenidade o Notário fixou nas portas principais da Igreja Matriz do Salvador o Édito da Fé e o Monitório Geral, constando a obrigação determinada pelo Visitador de que todos devem denunciar e se manifestar perante ele, sobre “[...] *tudo o que souberem de vista e de ouvida que qualquer pessoa tenha feito, ditto, e cometido contra nossa santa fee catholica, e contra o que cree, tem e insina a Santa Madre Igreja de Roma como larga e especificamente se contem no dicto Edicto*

e Monitorio.” (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.86), sob pena de excomunhão. Também ocorre a fixação do Édito da graça, que concede, aqui, trinta dias, para os que se fizerem “*inteira e verdadeira*” confissão ou denúncia das culpas, complementado pelo *Alvara de Sua Magestade*, também fixado às portas, que perdoa da confiscação de bens e fazendas aqueles que se acusarem neste tempo da graça. Neste momento, o inquisidor esclarece que, sendo a Capitania de Pernambuco grande e com muitos moradores em freguesias e localidades remotas e distantes, os trinta dias da graça seguintes seriam concedidos apenas a vila de Olinda e as freguesias mais próximas. Os sacerdotes, padres, clérigos e capelães ali presentes tinham a missão de levar estes documentos às suas freguesias, fazer a pregação e fixá-los nas portas das igrejas, compelindo os fiéis a comparecerem à Mesa.

Em 24 de outubro de 1593, instalou-se solenemente a Mesa da Visitação no Mosteiro de São Bento desta vila, e iniciaram-se os trinta dias da graça concedidos à Olinda e suas freguesias, findados em 23 de novembro, quando o Visitador mandou “[...] *desfixar o Edicto da fee e monitório geral e o Edicto da graça [...] nesta villa de Olinda, capitania de Pernãobuco.*” (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.214).

Em 09 de janeiro de 1594, foi realizado o “*Auto da publicação do Sancto Officio na villa de Igarau e nas mais freguesias de Pernambuco*”, da mesma forma, com uma solene procissão e uma missa, com a pregação do sermão da fé e a leitura dos Éditos, concedendo trinta dias de graça e perdão, que se seguiu até 08 fevereiro de 1594. A vila de Igarau, por ser uma pequena povoação que entrava pelo sertão, em meio a engenhos e fazendas, não tinha acomodação adequada e segura para o Santo Ofício. Desta forma, apesar do Ato realizado, não teve a instalação da Mesa, e Heitor Furtado mandou irem à Olinda os seus moradores (Primeira Visitação...Denúncias de Pernambuco (1593-1595), 1929, p.214).

Entre 8 e 21 de dezembro de 1594 foram concedidos doze dias da graça para a capitania de Itamaracá, a partir da realização do “*Primeiro Auto da Santa Inquisição que se celebrou na Capitania de Tamaracá*” na vila da Conceição; e em 08 de janeiro de 1595, foi realizado o “*Primeiro Auto da Santa Inquisição que se celebrou na Capitania da Paraíba*”, na cidade de Phelipea, à qual foram concedidos quinze dias de graça, findados em 24 de janeiro de 1595. Ambos os Atos contaram com as mesmas cerimônias previstas no Regimento, com procissão e missa solenes, apresentação às autoridades civis e eclesiásticas e seus respectivos juramentos. Em 01 de fevereiro o inquisidor voltou à Olinda, depois de visitar Itamaracá e Paraíba. A Visitação foi encerrada em fins de julho de 1595 e, no início de 1596, Heitor Furtado de Mendonça já se encontrava no Reino (MELLO, 1970).

4.1.2 A Segunda Visitação

Em 1618, uma Segunda Visitação da Santa Inquisição aportou nos trópicos portugueses. Até o momento a documentação não forneceu subsídios que possam esclarecer as razões para que o Conselho Geral do Santo Ofício e a Coroa de Portugal tenham enviado um novo Visitador à Colônia tão pouco tempo depois da Primeira Visitação. Siqueira (2011) presume que: “De tempos em tempos, devia o Santo Ofício apurar nas áreas de sua jurisdição, o estado de conservação das consciências. Inspeção profilática para correção *in loco* dos desvios da fé ou dos costumes. Teria chegado a vez do Brasil no calendário da justiça inquisitorial.” (p.63). Não havia, porém, qualquer regularidade nas visitas do Tribunal e, ao contrário do envio de governadores, ouvidores e corregedores, por exemplo, a chegada do segundo Visitador ao Brasil, o licenciado D. Marcos Teixeira, foi um acontecimento atípico, mas não sem motivação.

Siqueira (2011) considera que existiria uma relação entre o agravamento da ação inquisitorial e a conjuntura econômica da colônia, “[...] de tal forma que a Inquisição parece como um barômetro da conjuntura.” (p.69). De acordo com a historiadora, a presença do Santo Ofício cresce nas localidades onde se intensifica ou tende a se intensificar a atividade econômica, como já foi mencionado: “[...] assim, a presença do Visitador na Bahia parece indicar que, com a produção do açúcar reclamado cada vez mais pelo mercado europeu, e disputado pela operosidade holandesa, a região entrara num ciclo de vitalidade econômica [...].” (SIQUEIRA, 2011, p.69). Era preciso, assim, vigiar as consciências e reprimir as rebeldias, controlar os costumes e punir desvios da fé: “A formidável vassourada da primeira visita não fora suficiente para varrer todo o mal [...].” (GARCIA, 1927, p.78).

Marcos Teixeira, o Visitador, era licenciado e foi do desembargo d’El-Rei antes de se tornar Deputado do Santo Ofício na Inquisição de Évora, em 1572, e, depois, em Lisboa, em 1574 (SIQUEIRA, 2011). Já em 1578, foi nomeado inquisidor do Tribunal e Arcebispo da Sé de Évora e durante o ano de 1579 realizou Visitação na região da Beira e, em 1592, foi nomeado para o Conselho Geral do Santo Ofício, possivelmente em função dos resultados desta visita. Tendo assumido cargo de censor da Mesa da Consciência e Ordens – que era controlada diretamente pela Inquisição –, entre 1594 e 1611, controlava as licenças para impressão de livros, um dos quais foi “Os Lusíadas”, de Luís de Camões, para a edição de 1597 (GARCIA, 1927). Foi ainda nomeado como Protonotário Apostólico antes de ser designado como “Visitador às partes do Brasil”, na cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos, seu Recôncavo e em Angola, por Comissão de D. Fernão Martins Mascarenhas, inquisidor-geral de Portugal (GARCIA, 1927). A Mesa da Inquisição foi instalada em 11 de setembro de 1618, na

cidade de Salvador, funcionando no Colégio da Companhia de Jesus. Não se pôde precisar o fim da Visitação, mas, segundo Siqueira (2011), em 30 de maio de 1620 ainda ouvia confitentes tendo, aparentemente, a visitação sido encerrada em 21 de junho deste ano e, em 25 de outubro, o Visitador já estaria em Lisboa.

4.1.3 A Terceira Visitação

Passaram-se mais de cem anos até que o Tribunal da Inquisição voltasse ao Brasil, enviando um novo Visitador, em 1763, ao Estado do Grão-Pará e Maranhão. Seguindo a hipótese, acima mencionada, de que o Santo Ofício recrudescer sua ação em áreas onde se intensifica a atividade econômica, observa-se que a região Norte, neste momento, se encontrava sob os holofotes tanto da Coroa quanto da Igreja, evidenciando o entrelaçamento de interesses políticos e sociais aos religiosos.

Em 1750, havia sido assinado o Tratado de Madri, entre a Coroa portuguesa e espanhola, redefinindo os limites territoriais das suas respectivas colônias americanas, estabelecidos séculos antes, em 1494, através do Tratado de Tordesilhas, e neste ponto, as regiões Norte da Colônia portuguesa mereciam atenção especial no processo de demarcação (LAPA, 1978); o que foi seguido pela transferência da sede do estado para Belém, em 1591, inclusive devido à posição estratégica do seu porto, principal escoadouro da região. Além disso, os produtos amazônicos, as chamadas “drogas do sertão”, já tinham ampla comercialização no mercado internacional, levando a criação, em 1755, da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, como órgão de controle e fiscalização, mas, sobretudo, de fomento à exploração e à atividade mercantil monopolista por parte do Reino. Criado durante a administração do então “homem de ferro” da Coroa entre 1750 e 1777, o secretário de Estado do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, este órgão teve a implementação beneficiada pelo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, seu irmão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1701-1769), que exerceu o cargo entre 1751 e 1759.

O fato de o Marquês de Pombal ter escolhido seu irmão para governador evidencia a importância deste território para a Coroa. No entanto, não apenas isso, uma outra decisão do Marquês teve fundamental relevância em todo o Reino, mas sobretudo nesta região: a proibição de atuação dos jesuítas e sua expulsão em 1759, que afetaria profundamente a vida religiosa, social, cultural e econômica da Amazônia, sob o domínio dos inacianos já há algumas décadas, e que protagonizavam intensos conflitos com a autoridade metropolitana (LAPA, 1978).

Assim, conhecer – para controlar – a economia e a sociedade do Norte da Colônia, era fundamental neste momento e a chegada desta Visitação não pode ser desvinculada das iniciativas de Pombal, tanto contra os jesuítas quanto contra a própria Inquisição em Portugal: os dois grandes poderes dentro do Estado sobre os quais se lançou o Ministro. Lembrando as ações, já mencionadas, que foram empreendidas por ele para limitar a força política e religiosa do Santo Ofício que, a esta altura, era apenas “[...] uma sombra do que tinha sido no passado, embora na verdade, essa sombra ainda incutisse temor [...]” (LAPA, 1978, p.28), especialmente nas áreas coloniais, onde a dimensão da ameaça e das punições assumiam outra magnitude como instrumento dos poderes constituídos, o Estado e a Igreja, para impor a disciplina e a submissão, através do terror (LAPA, 1978).

Uma última questão se soma as anteriores, mas, aqui, para evidenciar ainda a excepcionalidade desta Visitação; se, nas antecedentes, a motivação não fica exatamente esclarecida pela documentação e pela história, a presença de cristãos novos e a necessidade de investigar possíveis práticas judaizantes era, sem dúvida, motivo de forte interesse, inclusive, estivera presente na argumentação para a criação do próprio Tribunal em Portugal. Contudo, neste momento, sob os auspícios da força de Pombal, a orientação política era “de reparação e amistoso tratamento” (LAPA, 1978, p.28), não justificando, portanto, a intensificação do controle e da vigilância em relação à colônia, no que se refere a presença de cristãos novos. Em 1773, inclusive, Pombal aboliu, por lei, a distinção entre cristãos novos e cristãos velhos em todos os territórios do Reino. Sendo assim, o que fica evidente é que o “grande” Tribunal da Inquisição, a essa altura, já havia se convertido em instrumento a serviço do Marquês, tornando, deste modo, indissociável a política pombalina e a Visitação ao Grão-Pará.

Segundo Lapa (1978), não se pode descartar, no entanto, a necessidade crescente de controle da moral e dos costumes da população, cujo “desregramento” já chegava à Lisboa, inclusive pela pena do bispo do Pará, que denunciava a imoralidade, especialmente em relação aos índios. Era considerado grave pelas autoridades metropolitanas o uso excessivo da aguardente; os crimes relativos à sexualidade, especialmente os que envolviam os colonos e as índias, bem como a bigamia e a fornicação, considerados crimes pela Inquisição. A assistência religiosa era precária nesta altura, especialmente após a expulsão dos jesuítas; isolados na imensidão da Amazônia, os colonos muito raramente mantinham os costumes e as práticas religiosas exigidas dos fiéis: “O que se encontrava era a superstição grassando entre a população [...]” (LAPA, 1978, p.32).

Nesse sentido, destaca-se que esta Visitação é marcada por sua excepcionalidade temporal, por ocorrer tanto tempo depois da anterior; além disso, é considerada pela

historiografia uma exceção pelo fato de acontecer tão tardiamente, num período em que a Inquisição já se encontrava limitada tanto pela história – em meados do XVIII não encontrava o mesmo apoio e, sobretudo, o mesmo temor na sociedade – quanto pelas interferências pombalinas. O declínio do seu poder já havia se iniciado em Portugal, a perseguição aos cristãos novos havia arrefecido, não existiam mais as sentenças de morte e as penas eram, geralmente, de penitência e, raramente, de açoite e degredo (LAPA, 1978). No entanto, a última e mais duradoura Visitação ao território colonial permaneceu em “sepulcral silêncio” durante séculos, até que seus manuscritos fossem casualmente descobertos pelo historiador Amaral Lapa, na década de 1970, como mencionado anteriormente.

O Visitador, Padre Doutor Giraldo José de Abranches, era de família católica, de cristãos velhos, tinha dois irmãos que também eram sacerdotes. Coursou a Universidade de Coimbra, de 1731 a 1737, se bacharelando em Sagrados Cânones, advogando por mais de oito anos na cidade do Porto, tanto em tribunais eclesiásticos quanto militares (LAPA, 1978). Era sacerdote e foi nomeado Comissário do Santo Ofício em 1747, depois de provado “[...] ser inteiro e legítimo cristão velho, limpo de toda rassa de infecta nação cristão novo, negro ou mulato, mouro ou mourisco.” (LAPA, 1978, 46) e, em 1760, foi habilitado como Deputado do Santo Ofício. Contando então com 52 anos de idade, foi nomeado pela Comissão do Conselho Geral do Santo Ofício como Visitador para o Brasil, em 21 de junho de 1763.

Chegou a Belém em 10 de setembro de 1763, acompanhado do novo governador D. Fernando da Costa de Ataíde Teive, sobrinho do Marquês de Pombal (LAPA, 1978). E, em 19 de setembro, foi dada *Comissão e Provisão* ao Notário, o Reverendo Padre Ignacio Joze Pastana, e ao Meirinho, Sebastião Vieira dos Santos, quando também prestaram seu Juramento.

Logo no dia seguinte, em 20 de setembro, o Visitador fez Apresentação da Comissão do Santo Ofício, enlaçando os outros poderes, “[...] a fim de reduzi-los”. Pois, ao afirmá-los, garantia sua própria grandeza e superioridade, “[...] tornando, todos, objetos e instrumentos de seu exercício.” (LAPA, 1978, p.24). Primeiro se apresentou ao Bispo, Frei João de São Joze e Queirós, no Paço Episcopal da cidade; depois, em 23 de setembro, à *Camara* e ao Senado, estando presentes “*muito NobresSenhores*”, prestaram juramento em nome dos demais, o Juiz de Fora, Doutor João Feijó de Mello e Albuquerque, presidente da *Camara*, o vereador mais velho, Agostinho do Mingues, e outros vereadores, o procurador da *Camara* Francisco Pereira de Abreu, e o escrivão, José de Mesquita Bastos. Depois de lidas as Comissões dadas ao Visitador e membros da Mesa da Visitação, cada um deles: “[...] beijou, *Epos sobre acabeça respondendo que estava prompto e com inteiravontade aparelhado paradar sempre todo ofavor, eajudas que necessários forem aodito Senhor Inquizador, Eparacumprir pelo quellhe*

toca tudo o que nas ditas Commisoens Secontem.” (*Apresentação*, Livro da Visitação..., 1978, p.120), conforme o Regimento de 1640, válido para esta Visitação. Este Regimento, como se pode observar, não traz profundas modificações no cerne do ritual de Apresentação e das demais cerimônias em relação aos Regimentos anteriores. “De fato, todo o ritual, seus gestos, protocolos e simbologias, reafirmavam o lugar do Santo Ofício na sociedade do Antigo Regime.” (LAPA, 1978, p23), ainda que pareça anacrônico um rito como este em plena segunda metade do século XVIII, ele guarda seu sentido para o contexto da América colonial portuguesa: “Ao mesmo tempo em que o visitador confirmava sua investidura, verticalizava as relações de solidariedade, dissolvendo-as. Para além de impressionar, o ritual disciplina. Nele, as hierarquias são postas, reafirmadas e apropriadas.” (LAPA, 1978, p.24).

Assim, cumpridos os primeiros protocolos regimentais, em 25 de setembro, pôde ser celebrado, com toda a pompa e a solenidade já observada nas outras Visitações, o “*Acto da Publicação dos Edictos da Fé, da Graça, do Alvará de Sua Magestade pelo qual perdoara a confissão dos bens*” (Livro da Visitação..., 1978, p.120). Foi realizada solene procissão entre a Igreja dos Religiosos de Nossa Senhora das Mercês e a Igreja Catedral, em Belém, e estavam presentes o Cabido, o Vigário-Geral, os párocos, os coadjutores, o clero em geral, as irmandades e confrarias da cidade, o governador, o ouvidor Juiz de Fora, a Câmara, além de um regimento e um terço de militares que em marcha levavam suas insígnias e armas, e grande número de populares. O Visitador vinha debaixo do púlpito, por trás das relíquias, para que fosse visto por toda a população, reverenciado e saudado; aqui destacava-se a hierarquia e a desigualdade entre as diversas camadas da sociedade e a superioridade do inquisidor sobre todos eles, sendo esta a fonte de seu poder, a partir da aceitação da Provisão do Conselho Geral do Santo Ofício, a que todos deviam jurar lealdade e obediência.

A cerimônia foi seguida pela realização de missa solene cantada. O inquisidor estava sentado em cadeira de espaldar sobre alcatifa e com almofada de veludo aos pés. Pregou o Sermão da Fé o padre Frei Pedro Mendes, “[...] que exortou os fiéis a confessar suas heresias e apostasias, para deles pedirem perdão e misericórdia, ao mesmo tempo ameaçou com castigos os faltosos, os omissos nas denúncias, os perjuros, etc., sempre conforme o Regimento que foi cumprido à risca nessa solenidade.” (LAPA, 1978, p.52). A seguir, se publicaram os Éditos, o Monitório e Alvará do Rei e, terminada a leitura destes documentos, ao final da missa, o Visitador, em frente ao altar portátil, conforme previa o Regimento, recebeu o juramento da fé: primeiro o Governador, depois o Ouvidor Geral, o Juiz de Fora, os Vereadores, o Procurador do Conselho, o Meirinho do Eclesiástico e da Ouvidoria, o Alcaide e, finalmente, “a gente e povo”. Em seguida o Notário fixou os Éditos e Alvará na porta principal da igreja.

A Mesa foi, enfim, instalada e, por seis anos permaneceu o Santo Ofício em Belém, primeiramente no Hospício de São Boa Ventura e, depois de outubro de 1766, no Colégio de Santo Alexandre, sede do Seminário de Belém desde 1760. O Visitador manteve-se aí durante todo o tempo da Visitação, não tendo se deslocado pelo interior da capitania, implicando que aqueles que compareceram viajaram de seus lugares de moradia para prestar seu depoimento em Belém. Neste período o inquisidor também acumulou o cargo de Bispo do Pará, por este ter ficado vago (LAPA, 1978). A Visitação se estendeu até 6 de outubro de 1769.

4.2 As três Visitações: um panorama

Neste item apresenta-se um panorama quantitativo das três Visitações com o objetivo de fornecer um “perfil” daqueles que compareceram diretamente à Mesa, como confitentes e denunciantes, visando, com isso, compreender, sucintamente, quem eram e sua relação com a composição da sociedade colonial em cada um destes três momentos. Os dados que serão apresentados a seguir encontram-se em treze Quadros, disponíveis nos Anexos, e foram elaborados com referência a cada um dos seis Livros das Visitações analisados. Para cada Livro constam 2 Quadros, um que trata das Mulheres e outro dos Homens; que deixam imediatamente evidente a relevância do gênero do declarante nas informações registradas pelo Notário. Além disso, os dados que compuseram estes Quadros tratam apenas da “qualificação” realizada no início dos depoimentos. Nesta se pode observar que, mesmo os dados não mencionados fornecem elementos para análise, deixando claros os diversos aspectos que atravessavam os gêneros e as classes. A “qualificação” também demonstra por quais dados a Inquisição se interessava e quais não, por displicência ou mesmo por acreditar que algumas informações não se relacionavam a um ou outro perfil, o que ficará mais claro ao longo desta análise. Muitas destas qualificações são incompletas e, em algumas, pode-se considerar que, para o Notário, eram tão evidentes que não precisavam ser registradas, como a etnia no caso de brancos; em outros casos, os depoentes não tinham a informação, como a filiação, sobre as quais apenas os religiosos e outros poucos conhecedores de seus ascendentes diretos conseguiam ser mais explícitos. Os cativos, tanto indígenas quanto africanos, apreendidos ainda na infância e levados de suas famílias e local de origem, os mestiços, mamelucos, pardos e mulatos, frutos de violência sexual, de “uniões ilícitas”, extraconjugais ou sem casamento, muito raramente sabiam informar sua filiação e seus dados pessoais completos. Tais discrepâncias evidenciam que as informações fornecidas, as exigidas, ou aquelas consideradas importantes de serem

anotadas diferiam substancialmente a partir dos recortes sociais e de gênero numa sociedade hierarquizada, estratificada, marcada pela escravidão e pela exploração colonial.

No livro da Primeira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592) são descritas as 121 confissões feitas à Mesa da Visitação; compareceram 81 homens e 40 mulheres: 39 no total foram no tempo da graça da cidade de Salvador, 15 mulheres e 24 homens, e 3 foram fora deste tempo, todas mulheres, totalizando 42 para esta localidade; os demais, 79 no total, foram no tempo da graça do Recôncavo, 57 homens e 22 mulheres. Neste livro encontram-se 4 confissões que envolvem Práticas Mágicas e de Bruxaria: 1 realizada por um homem e 3 por mulheres. Nestas, são feitas denúncias contra outras 11 mulheres e 1 homem.

Com relação às 40 mulheres confitentes, apresentadas no Quadro 1 no Anexo, a maioria declarou ter vindo da Metrópole e apenas 11 delas eram naturais da Capitania da Bahia. Sobre os ofícios exercidos por elas, a maior parte não foi mencionada, diferentemente do que ocorreu com os homens. Durante a qualificação das mulheres este dado é raras vezes mencionado, ainda que ao longo dos seus depoimentos elas muitas vezes fizessem referências aos seus modos de ganhar a vida. Isto indica, primeiramente, o suposto lugar destinado às mulheres neste contexto, ou seja, a casa e a família; mas também que pode ter havido displicência na coleta desta informação por parte do Notário, justamente em função do estereótipo imposto à condição de gênero. Além destas citadas no Quadro 1, ao longo das Confissões há referência a uma mulher padeira, uma dona de engenho e uma “alfaiata”, por exemplo. A maior parte das mulheres tinha entre 21 e 40 anos e, curiosamente, 2 tinham mais de 70 anos de idade; a grande maioria era cristã-velha e casada, ou viúva; nesta ocasião, nenhuma mulher solteira compareceu à Mesa. No caso da etnia, a maioria não foi mencionada, e levando em conta o perfil que vai se formando: mulheres portuguesas de nascimento, vindas da Metrópole, cristãs velhas e casadas, pode-se inferir, com bastante segurança, que eram brancas. Assim, se conclui que, aquilo que podia ser considerado como evidência para o Notário, implicava a falta de cuidado no registro, por se considerar um dado desnecessário.

Outro dado que se destaca quando se trata das mulheres, e que se repete em todos os Livros, é a menção ao final dos depoimentos de que ela não sabia ler e escrever, por isso ou fazia um sinal, o sinal da cruz, normalmente, ou o Notário assinava em seu nome, evidenciando o elevado número de mulheres analfabetas, que não tinham acesso à educação; contudo, no caso dos homens, ainda que muitos também não soubessem ler e escrever, o Notário muito raramente fazia esta observação. Aqui, em 11 das confissões de mulheres esta nota não é feita, e ao longo de suas declarações elas aparecem escrevendo e lendo cartas; trocando fórmulas mágicas por

escrito ou lendo livros proibidos. Quando o Notário não informa explicitamente sobre a assinatura do depoente, não se pode afirmar quem assinou na maior parte dos casos.

Os casos confessados ao inquisidor, em sua maioria, haviam ocorrido há 10 anos ou menos; um deles, há mais de 40 anos e 8 entre 21 e 40 anos. Possivelmente o temor de que viessem à tona tais segredos, culpas, ou displicências cotidianas, guardados há tanto tempo, levava as mulheres à Mesa, num profundo mergulho ao passado para narrar supostos ou evidentes erros ao Santo Ofício.

Das mulheres que compareceram, 34 eram casadas ou haviam sido, eram viúvas, e seus maridos foram todos referenciados durante a “qualificação” inicial dos depoimentos. Apesar de algumas informações não serem mencionadas, no geral eles eram: portugueses de nascimento, vindos da Metrópole, com ampla variedade de ofícios, a maioria lavradores, muitos artesãos, e profissionais livres, apenas um era dono de engenho. Pertenciam, portanto, à camada média da sociedade, eram trabalhadores livres que viviam de seus ofícios. A maioria dos dados fornecidos revela que eram cristãos velhos. No entanto, da mesma forma que a naturalidade e a etnia, em grande parte isto não é mencionado, o que mais uma vez, leva à dedução de que, sendo o dado evidente ao Notário, este não se preocupava em registrar.

Quando se analisam os dados relativos aos homens que compareceram à Mesa, 81 no total, conforme o Quadro 2 no Anexo, verifica-se que a grande maioria era de portugueses, vindos da Metrópole, seguidos pelos naturais da Capitania da Bahia; no entanto, alguns teriam vindo de outras capitanias, de outras localidades da Europa e da África. Os ofícios são muito variados, desde artesãos, trabalhadores ligados ao mar, até funcionários da administração eclesiástica, da Coroa ou do governo da capitania; 3 eram religiosos, e um diz que veio degradado por vadio. A maioria, no entanto, 20 homens, eram lavradores; tinha entre 21 e 40 anos eram cristãos velhos e casados; aqui, diferentemente das mulheres, comparecem muitos solteiros. Dentre as etnias mencionadas, um grande número de mestiços, mamalucos – como era grafado o termo mameluco à época – compareceu à mesa, a grande maioria daqueles declarados, 19 homens. Não foram mencionados os dados de 60 homens e, assim, pode-se, levando em conta as demais informações, inferir que eram, não todos, mas a maioria, brancos. Cinco são descritos explicitamente como analfabetos, para os demais não há menção a isto. Com relação às esposas, seriam 45, somados os homens casados e viúvos, e a imensa maioria apenas tem os nomes declarados; 11 são cristãs-velhas e 10 mamalucas, evidenciando os traços da miscigenação presentes neste contexto.

Com relação ao livro das Confissões de Pernambuco (1594-1595), na Primeira Visitação, são apresentadas as 62 confissões feitas ao inquisidor na Mesa da Visitação; compareceram 50

homens e 12 mulheres: 24 homens no total foram no tempo da graça (11 na vila de Igarauçu; 6 em Itamaracá e 7 na Paraíba) e 26 fora deste tempo (21 na vila de Igarauçu e 5 na Paraíba); das 12 mulheres foram 2 na vila de Igarauçu; 8 em Itamaracá e 2 na Paraíba. Totalizando 34 para a localidade de Igarauçu; 14 para Itamaracá e 14 para a Paraíba. Em meio aos depoimentos, foram citadas no total 443 pessoas, 331 homens e 112 mulheres, envolvidas nas genealogias ou como testemunhas das confissões, algumas sendo citadas mais de uma vez, somando-se 659 citações. Neste livro não se encontram confissões que envolvem Práticas Mágicas e de Bruxaria.

Dentre as 12 mulheres que comparecem à Mesa, como se observa no Quadro 3, a maioria era natural da Capitania onde se realizava a confissão, mas 4 eram da Metrópole; nenhuma delas teve ofício mencionado. Tinham entre 21 e 40 anos e eram, em grande maioria, casadas, sendo uma viúva e nenhuma solteira, como no caso relatado acima, das Confissões da Bahia. Além disso, 4 delas eram cristãs velhas e 4 declararam ser em parte cristãs novas, o que significa que um dos pais ou avós eram cristãos novos, uma marca que devia ser mencionada e corretamente, sendo perjuro dar declaração falsa sobre este termo. Outras 3 eram mamalucas e 1 mulata, as demais não tiveram o dado étnico mencionado. Sobre 10 delas, declara o Notário que não sabiam ler e escrever. A maioria dos casos teria ocorrido há menos de 12 meses e 4 há 10 anos ou menos. Com relação aos maridos, nenhum deles tem a naturalidade mencionada; a maioria era de lavradores, mas foram citados outros ofícios; eram cristãos velhos em sua maior parte. Sobre a etnia, 10 não foram mencionadas e 2 foram declarados explicitamente como brancos.

Sobre os 50 homens que compareceram a esta Mesa, conforme o Quadro 4, ainda aqui, a grande maioria era natural da Metrópole e tinha o ofício de lavrador, tinham entre 21 e 40 anos, eram casados e cristãos velhos. A etnia de 45 deles, mais uma vez, não é mencionada, supondo-se, assim, que fossem em maior parte brancos, pois os naturais da Europa (Portugal e outros países) somam 34. Sobre saber ler e escrever, apenas 1 tem menção de ser analfabeto. A maior parte dos casos ocorreu há menos de um ano, seguidos por aqueles que ocorreram entre 1 e 10 anos. São citadas 32 esposas, somados os casados com apenas um que declara ser viúvo, e poucos foram os dados mencionados além de seus nomes. Destaca-se, contudo, a menção de que 4 delas eram lavradoras. A maioria era de cristãs velhas, e a etnia da maior parte não foi mencionada.

Já no livro das Denúncias de Pernambuco (1593-1595) estão registradas as denúncias das 278 pessoas que comparecem à Mesa nesta Primeira Visitação; 221 homens e 57 mulheres: 186 homens no total foram no tempo da graça (163 em Olinda; 12 em Itamaracá e 11 na Paraíba) e 35 fora deste tempo, todos na vila de Olinda; das 57 mulheres, 56 foram no tempo da graça (42 na vila de Olinda; 9 em Itamaracá e 5 na Paraíba) e 1 fora da graça em Olinda. Totalizando

205 para a localidade de Olinda; 21 para Itamaracá e 16 para a Paraíba. Ao todo foram realizadas 97 denúncias contra mulheres, algumas delas foi denunciada mais de uma vez; no tempo da graça foram 74 em Olinda; 14 em Itamaracá e 6 na Paraíba; fora deste tempo foram 3 em Olinda. Destas 97 denúncias, 61 foram realizadas por outras mulheres e 36 por homens; levando em conta que a mesma denúncia podia incluir várias denunciadas. Em meio aos depoimentos, são citadas no total 1704 pessoas, 1194 homens e 510 mulheres, envolvidas nas genealogias, como testemunhas das denúncias e denunciados. Neste livro, com relação as Práticas Mágicas e de Bruxaria, encontram-se 5 mulheres e 1 homem que denunciam 5 mulheres, uma delas é denunciada duas vezes; e um homem que denuncia um outro homem. Totaliza-se, portanto, 7 denúncias que envolveram, ao longo dos depoimentos, 6 denunciados (5 mulheres e 1 homem).

No Quadro 5, as 57 mulheres que compareceram a esta Mesa apresentam uma mudança no aspecto da naturalidade pois, aqui a maioria declarou ser natural da capitania onde realiza a confissão; um grande número delas era natural da metrópole, mas não mais a maioria. Alguns ofícios mais estruturados também se destacaram como uma padeira, uma parteira, uma vendedeira e uma “lavadeira e costureira”, que tinha ofício de lavar e coser; a grande maioria, no entanto, não teve seus ofícios declarados. Elas tinham entre 21 e 40 anos em sua maioria, eram casadas e cristãs velhas. A etnia não foi mencionada na maior parte dos casos, mas outras etnias vão desfilando suas confissões; duas se declararam cativas e três forras, escravas libertas. Sobre 5 delas foi mencionado que não sabiam ler e escrever. A maioria dos casos ocorreu entre 1 e 10 anos, seguidos pelos que ocorreram há menos de um ano. Quando se trata dos maridos daquelas casadas ou viúvas, totalizando 48, as informações são vagas, mas se destaca a relevância que tem a declaração de seus ofícios, ou por parte destas mulheres, ciosas de demonstrarem a ocupação e o papel social dos esposos, ou por parte da Mesa da Inquisição, que valorizava tal informação afim de compreender a situação e “qualidade” familiar destas mulheres, obviamente, a partir dos seus maridos, já que não “tinham” ou não “deveriam ter” um lugar próprio. A maioria deles é de lavradores, assim como acima, mas 4 disseram fazer parte “da governança”, ou seja, fidalgos representantes da Coroa, e outros 4 declararam não ter ofício e viverem por sua própria “obra”. A maioria era de cristãos velhos, mas o número daqueles que têm parte cristão novo é elevado; a maior parte, contudo, não foi mencionada. Assim também com a etnia, a maioria não está declarada, mas os mestiços vão aos poucos aparecendo.

Com relação aos 221 homens que compareceram à Mesa, e que estão apresentados no Quadro 6 no Anexo, a grande maioria era natural da Metrópole. O número de lavradores

permanece sendo o mais alto em relação aos outros ofícios, mas aqui se encontram muitos carpinteiros, sapateiros, feitores, representantes do rei na “governança” da capitania e 17 religiosos; além destes, 4 professores – “*mestre de insinar moços o latim e ller e escrever e arismética*” – destacando-se que, eram professores, mas de moços, apenas. A grande maioria tinha entre 21 e 40 anos e, 7 deles, mais de 60. A maior parte era de solteiros, diferentemente dos dados anteriores; mas a soma de casados e os viúvos ainda é superior ao número de solteiros. Eram cristãos velhos em maior número e a etnia de poucos foi mencionada. Dois declararam-se cativos, nenhum forro. Não há menção sobre a condição de alfabetização de nenhum deles. Os casos ocorreram entre 1 e 10 anos em maioria, seguidos por aqueles ocorridos há menos de um ano; 23 deles, há menos de 30 dias. Como de praxe, há poucos dados sobre as esposas, 97 no total, somados os casados e viúvos: a maioria era de cristãs velhas.

Na Segunda Visitação, no Livro relativo às Denúncias da Bahia (1618-1620) são expostas as 46 denúncias e as 6 Ratificações feitas ao inquisidor na Mesa da Visitação. Das 46 pessoas que compareceram para denunciar, 43 eram homens e 3 eram mulheres, todos foram no tempo da graça. Ao todo foram realizadas 111 denúncias, 2 contra mulheres realizadas por uma mulher. Em meio aos depoimentos, foram citadas no total 470 pessoas, 424 homens e 46 mulheres, envolvidas nas genealogias, como testemunhas e denunciadas. Neste livro não se encontram denúncias que envolvem Práticas Mágicas e de Bruxaria.

Apenas 3 mulheres compareceram a esta Mesa, conforme o Quadro 7, no Anexo, e, destas, 2 eram naturais da metrópole e 1 da capitania da Bahia, nenhuma delas teve ofício mencionado. Uma tinha entre 41 e 50 anos, outra entre 51 e 60 anos, e uma não teve a idade mencionada. 2 eram viúvas e 1 casada; todas eram cristãs velhas e não mencionaram a etnia. 2 delas, eram analfabetas. Dois dos casos ocorreram há menos de 10 anos e um deles entre 11 e 20 anos. Sobre os maridos, poucas são as informações descritas, 1 deles era lavrador; 2 eram brancos e cristãos velhos.

Dos 43 homens que compareceram à Mesa para denunciar, apresentados no Quadro 8, a maioria era natural da Metrópole, eram cristãos velhos, casados, mas aqui também compareceram muitos solteiros, sendo que as idades variavam entre 31 e 50 anos. Com relação aos ofícios, são diversificados como nos quadros anteriores: 4 eram mercadores e 3 lavradores; 2 juízes, 1 advogado – licenciado, 1 vereador e 1 senador também se apresentaram; 1 era fidalgo, 1 sargento e 2 soldados; 4 eram religiosos e 2 estudantes. Um professor universitário, “doutor em língua hebraica”, cristão novo, fugido da perseguição na Metrópole, também se apresentou. Com relação à etnia, aqui o perfil é um tanto diferente daquele da Primeira Visitação: 4 declararam ser “hebreus” e 1 “mourisco”, os demais não foram mencionados.

Sobre 3 deles foi mencionado que não sabiam ler e escrever. A maior parte dos casos ocorreu entre 1 e 10 anos, seguidos por aqueles ocorridos há menos de um ano. Sobre as esposas dos 19 homens casados e dos 2 viúvos, não há qualquer informação.

Ainda na Segunda Visitação, no livro que trata das Confissões da Bahia (1618-1620) são publicadas as confissões de 65 pessoas que compareceram à Mesa; 59 homens e 6 mulheres; além destas, estão registradas 52 Ratificações; 7 inquirições de testemunhas e 5 Ratificações de Testemunhas. Em meio aos depoimentos, foram citadas no total 474 pessoas, 393 homens e 81 mulheres, envolvidas nas genealogias, como testemunhas ou denunciadas. Em meio a estas Confissões, naquelas que fazem referência a Práticas Mágicas e de Bruxaria encontram-se: 2 mulheres que confessaram, denunciando outras 6 mulheres; uma delas, já falecida, é denunciada duas vezes; 1 homem denunciou 3 mulheres e 4 homens; 3 homens confessaram e denunciaram outros 3 homens. Totalizam-se, portanto, 6 depoimentos (2 mulheres e 4 homens) que envolveram 16 denúncias (contra 8 mulheres e 7 homens).

Nesta Mesa, 6 mulheres compareceram para confessar suas culpas, conforme o Quadro 9, no Anexo: 5 delas eram naturais da capitania da Bahia e apenas 1 era da Metrópole, o que demonstra a alteração do perfil de naturalidade com relação aos dados anteriores. Sobre nenhuma delas foi mencionado o ofício; 3 eram muito jovens, com idade entre 11 e 20 anos; mesmo assim, 4 eram casadas e 2 viúvas, nenhuma solteira; 3 eram cristãs velhas e 3 declararam ser meio cristãs novas. Com relação à etnia, 3 mencionaram ser de “nasção”, referência à ascendência judaica. Sobre 5 delas foi feito o registro de não saberem ler e escrever. A maior parte dos casos ocorreu entre 1 e 10 anos. Sobre os maridos, 6 no total, somando-se as casadas e as viúvas, as informações são poucas: 2 eram naturais do Brasil; 2 carpinteiros e 1 lavrador; 3 eram cristãos velhos.

Dentre os 59 homens que compareceram, de acordo com o Quadro 10, a grande maioria declarou ser natural da Metrópole, mas 15 eram da capitania da Bahia, o que demonstra, também entre os homens, a indicação do processo de alteração na naturalidade da população, como mencionado acima. Novamente aqui, muitos são os ofícios, mas o número de mercadores se eleva substancialmente em relação à Primeira Visitação, foram 11, representando a maioria; 6 eram lavradores e 4 estudantes. A maior parte deles tinha entre 21 e 40 anos. Aqui uma outra mudança em relação aos quadros anteriores, o número de solteiros supera o de casados, foram 29 solteiros e 25 casados, 2 viúvos e 3 religiosos. A maioria, 34 no total, era de cristãos velhos, mas 19 declararam “ter raça de cristãos novos” e na etnia, 16 declararam explicitamente serem “de nasção”, referência à ascendência judaica, o que é uma mudança também bastante relevante em relação à Primeira Visitação na qual a apresentação de cristãos novos à Mesa, mesmo

daqueles que declaravam ter apenas “parte de cristãos novos”, foi relativamente incomum. Um deles declarou ser “cativo forro” e 4 não sabiam ler nem escrever. Os casos ocorreram em sua maioria entre 1 e 10 anos, seguidos por aqueles ocorridos há menos de 1 ano. Com relação às esposas, somando-se os casados e viúvos, seriam 27, mas poucas são as informações sobre elas.

Apenas um livro foi publicado sobre a Terceira Visitação, como dito anteriormente, e, neste, encontram-se as Confissões e as Denúncias realizadas à Mesa instalada em Belém, sede do Estado do Grão-Pará e Maranhão (1763-1769), ao longo dos seis anos da Visitação. Compareceram, ao todo, 46 pessoas, que fizeram 47 depoimentos: 36 homens e 10 mulheres. Foram 20 Confissões, 16 de homens e 4 de mulheres; e 27 Denúncias, 21 realizadas por homens e 6 por mulheres. Estes números não impressionam, especialmente levando em conta a extensão temporal desta Visitação, mas, aqui, se deve lembrar alguns dos fatores, acima mencionados, que podem ter interferido neste baixo comparecimento: a força e a autoridade inquisitorial no meio social e também institucionalmente, já não eram o que haviam sido; o Visitador esteve às voltas com o cuidado do Bispado, pois durante alguns anos assumiu também o cargo de Bispo; alguns historiadores chegam a mencionar a “clemência e brandura” deste, em relação aos visitantes anteriores, por muitos considerados “cruéis e arrogantes” (SOUZA, 2009; LAPA, 1978). Todavia, as denúncias produziram um elevado número de testemunhas e denunciados que foram inquiridos, investigados e processados (LAPA, 1978); são citadas no total 496 pessoas, 329 homens e 167 mulheres, nas genealogias, como testemunhas e denunciadas.

Destas 46 apresentações, 29 trataram de Práticas Mágicas e de Bruxaria, 12 Confissões e 17 Denúncias (20 homens e 9 mulheres), o maior número de relatos se comparado às Visitações anteriores. Dentre as 12 Confissões que envolveram estas práticas, 9 foram apresentadas por homens e 3 por mulheres. Em meio a estas confissões, foram realizadas 23 denúncias no total, 10 contra homens e 13 contra mulheres. E dentre as 17 Denúncias, 11 foram feitas por homens e 6 por mulheres, que formalmente realizaram 8 denúncias contra homens, sendo 7 denunciados; e 9 contra mulheres, sendo 6 denunciadas, isto porque alguns foram denunciados mais de uma vez. Em meio a estes depoimentos, foram realizadas outras denúncias que, somando-se às anteriores, totalizam 33 (22 contra mulheres e 11 contra homens), que denunciaram 19 mulheres e 10 homens, levando em conta aqueles que foram denunciados mais de uma vez; totalizando 29 pessoas denunciadas. Portanto, em meio aos depoimentos, confissões e denúncias, 32 mulheres e 20 homens foram acusados.

Foram, no total, 10 as mulheres que compareceram à Mesa da Visitação, conforme o Quadro 11, no Anexo: 5 delas declararam ser da cidade de Belém, 1 da cidade de São Luís do

Maranhão e, apenas 1 declara ter vindo do Reino. 3 delas informaram que “vivem de seu ofício”, indicando que trabalhavam, mas não mencionaram com o que, e outras 2 declararam trabalhar como costureiras e rendeiras. Em sua maioria tinham entre 31 e 50 anos e eram solteiras, o que difere do perfil das demais Visitações, nas quais a maioria, quando não a totalidade, era casada; aqui, 3 declararam serem casadas e 2, viúvas. Apenas 2 delas disseram ser cristãs velhas, as demais não mencionaram, reflexo talvez de que a distinção não fizesse sentido, neste contexto, para estas mulheres, já que 3 delas se declararam mulatas, 1 cafuza e 1 mamaluca, demonstrando a miscigenação e diversidade deste Estado, ou ainda, que não tivesse mais importância, mesmo não tendo sido, à época, legalmente abolida esta distinção. Uma delas era escrava e duas já haviam sido. Nenhuma delas sabia ler e escrever, segundo o Notário. Sobre os maridos, 5 no total, somando-se as casadas e as viúvas, sobre 3 declarou-se que eram da cidade de Belém e cristãos velhos – termo que aparece grafado pelo notário como “X.V” –; tinham ofícios diversos, e não tiveram a etnia mencionada. Os eventos ocorreram em períodos variados, 3 entre 1 e 10 anos, 1 há menos de 30 dias e no extremo, um outro, há mais de 31 anos; uma delas não se lembrava.

Dos 36 homens que compareceram à Mesa, de acordo com o Quadro 12, 20 deles, a maioria, declararam ser da cidade de Belém, 10 da Metrópole e 2 vindos da África; portanto, como no caso das mulheres, a maioria já era natural da terra. Como nos quadros anteriores, aqui de desenrolaram os muitos fazeres e ofícios dos homens da colônia, pois compareceram a esta Visitação desde donos de fazenda e engenhos, até funcionários da coroa, militares, artesãos e sacerdotes, mas a maioria ainda é de lavradores, que declararam “*viver de suas rossas*”. Tinham entre 21 e 40 anos e eram casados, em maioria. Declararam-se cristãos velhos apenas 9 deles, a maioria não mencionou tal distinção, cabendo aqui a mesma observação feita acima. Do grupo, 28 não mencionaram a etnia, mas a multiplicidade étnica e a miscigenação também se fazem ver neste quadro. Declararam ser cativos 3 deles e sobre 3 o Notário relatou serem analfabetos. Com relação às esposas, 20 no total, somando casados e viúvos, poucas foram as informações, além de seus nomes, a não ser que uma era natural de Belém e outra da Costa do Marfim, uma era índia e outra preta, conforme a designação declarada, uma delas era escrava. Sobre a época em que os fatos ocorreram, a maioria foi entre 1 e 10 anos, seguidos por aqueles ocorridos há menos de 1 ano, 4 haviam ocorrido nos últimos 30 dias.

4.3 Práticas Mágicas e de Bruxaria: uma análise de gênero

Tendo este panorama sobre aqueles que compareceram às Mesas nas três Visitações, que representam o perfil geral dos que se apresentaram em relação à população em cada época e em

cada região colonial, a seguir serão tratados os dados relativos apenas aos envolvidos com Práticas Mágicas e de Bruxaria. Este termo será empregado nesta análise para designar de forma generalizada as diversas práticas mágicas que foram confessadas e denunciadas durante as Visitações e que serão analisadas em seguida e, sendo assim, cabe aqui uma ressalva.

Na literatura recente, tornou-se habitual fazer distinção entre bruxaria e feitiçaria, com base nos estudos desenvolvidos pelo antropólogo africanista Edward Evans-Pritchard (1902-1973), “*Witchcraft, oracles and magic among the Azande*” [Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande], publicado em 1937. A partir disso, passou-se a entender que “a bruxa é e a feiticeira faz” (PIERUCCI, 2001): uma pessoa pode fazer feitiço, praticar feitiçaria e realizar rituais mágicos, de acordo com conhecimentos adquiridos, sendo então uma feiticeira; por outro lado, uma pessoa é considerada uma bruxa quando este é um atributo interior, inato, natural, não adquirido através de estudos ou práticas, por isso mesmo, uma pessoa pode ser uma bruxa sem mesmo o saber, sobretudo quando jovem. Portanto, a bruxa não precisaria de poções, feitiços, fórmulas e instrumentos para realizar seu malefício, pois poderia provocar o mal através de uma intenção ou pensamento (PIERUCCI, 2001). Esse foi o modelo de análise para muitos trabalhos contemporâneos sobre bruxaria moderna, que entendem não haver, no caso da feitiçaria, pacto com o Diabo e a feiticeira agiria individualmente, através de seus artifícios, poções e filtros mágicos; já a bruxaria se diferenciaria por envolver práticas coletivas, numa espécie de seita demoníaca, e teria seus poderes graças ao pacto executado com o Diabo. A feiticeira invocaria forças sobrenaturais e maléficas e agia com elas; a bruxa, por sua vez, seria a própria fonte do mal, com base no pacto (SOUZA, 1987).

No entanto, essa distinção teórica e terminológica, com origem nas diferenças existentes na língua inglesa (*sorcery* - feitiçaria e *witchcraft*- bruxaria) e em pesquisas realizadas num contexto muito diferente do que aqui se analisa, traz alguns problemas, especialmente em línguas que não fazem essa diferenciação – no francês, por exemplo, ambas são designadas por *sorcellerie* e a palavra *sorcière* é utilizada para bruxa ou feiticeira (PIERUCCI, 2001). Além disso, segundo Souza (1987; 2009), a documentação em língua portuguesa faz uso de ambos os termos e não se refere a bruxas e feiticeiras como distintas entre si, os termos aparecem como sinônimos e seu uso é aleatório (SOUZA, 1987). Desta forma, seguindo Souza (2009), neste trabalho não se fará tal distinção, e os termos serão usados como sinônimos; as diversas práticas de Curandeirismo, Feitiços de Amor, Pacto diabólico, Adivinhações, Feitiços de Proteção e Malefícios serão designadas como Práticas Mágicas e de Bruxaria.

Sendo assim, no Quadro 13, no Anexo, estão dispostos os dados das 46 pessoas que compareceram para confessar ou denunciar estas práticas nas três Visitações do Santo Ofício

ao Brasil. Com relação às mulheres, foram 19 que se apresentaram às Mesas: a maioria, 9 no total, era natural do Estado Grão-Pará e Maranhão, devido a maior porcentagem destes casos à Visitação neste Estado, como dito acima; todavia, 7 delas declararam serem naturais da Metrópole, 2 da Capitania da Bahia e nenhuma das Capitanias de Pernambuco, Itamaracá e Paraíba, evidenciando que na Primeira e na Segunda Visitação, a maior parte dos comparecimentos era de mulheres portuguesas de nascimento, naturais da Metrópole. Poucas delas mencionaram ofício, uma era padeira, uma declarou “viver do trabalho de suas mãos”, e outras duas eram costureiras, rendeiras e engomadeiras. A maioria tinha entre 31 e 40 anos, e declararam serem casadas e cristãs velhas. A maior parte não informou a etnia, mas apareceram uma mameluca, uma cafuza e três mulatas. Uma delas informou que era escrava e outra que já havia sido, mas no momento do seu depoimento era forra. No que se refere aos homens, 27 no total, a maioria declarou ser natural da Metrópole, 12 no total, no entanto, 11 deles eram naturais do Estado do Grão-Pará, assim como no caso das mulheres, aqui também devido ao grande número de comparecimentos relativos às Práticas Mágicas e de Bruxaria à Visitação neste Estado. Os ofícios eram bastante variados, mas o número de trabalhadores rurais é maioria, se somados aqueles que declararam serem lavradores, que “viviam de suas roças” e aqueles que declararam “viver de seu engenho e lavoura”. Tinham entre 21 e 40 anos em maioria, eram casados e cristãos velhos. A etnia, mais uma vez, em maior parte não foi mencionada, três deles se declararam mamelucos, 1 preto e 1 índio. Um deles era forro. A maior parte dos casos ocorreu entre 1 e 10 anos, 20 no total, mas muitos teriam ocorrido há menos de um ano, 11 deles; 5 há menos de 30 dias; 1 há mais de 50 anos e, 1, em época que não se lembra.

Levando-se em conta os dados fornecidos nos Livros da Primeira Visitação do Santo Ofício ficam evidenciados, conforme o Gráfico 1 abaixo, que em toda esta Visitação, dentre a população que estava sob a alçada inquisitorial, ou seja, que fora batizada, a maior parte dos comparecimentos foi de homens, o que pode ser explicado pela própria configuração social da Colônia no final do primeiro século de colonização, como discutido anteriormente, em que a maioria dos colonos, vindos do Reino, era também de homens e foram justamente estes, homens brancos, portugueses de nascimento e cristãos velhos, que compareceram em maior parte à Mesa, já que as mulheres representavam menor percentual populacional nesta sociedade ainda em formação.

No entanto, quando são analisados os dados relativos aos depoimentos que fazem referência à Práticas Mágicas e de Bruxaria, em toda a Primeira Visitação, temos uma maioria de mulheres que se apresentaram à Mesa, como se observa no Gráfico 2, abaixo. Dentre elas, apenas uma declarou ser “*mea cristã velha*”, todas as demais eram cristãs velhas e vindas da

Europa, uma da Galícia, as outras, de Portugal; este dado fica evidente nas próprias práticas de magia em que estas mulheres estavam envolvidas, que trazem elementos tradicionais da bruxaria europeia. Com relação aos homens que compareceram, permanece o mesmo aspecto comum, incluindo que, em seus depoimentos, denunciaram mulheres por serem aquelas que, ou lhes ensinaram a prática ou das quais eles foram as vítimas. Neste momento, as práticas de magia dos indígenas nativos, dos africanos escravizados e mesmo aquelas fruto das interações culturais ainda não são evidentes nos depoimentos.

Gráfico 1 – Primeira visitação: mulheres e homens

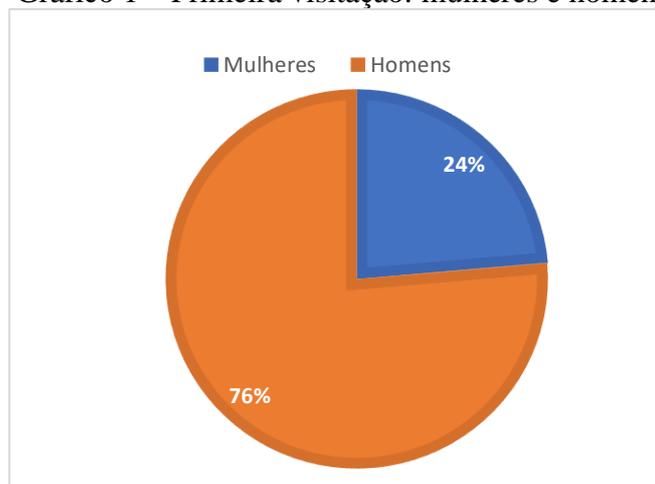
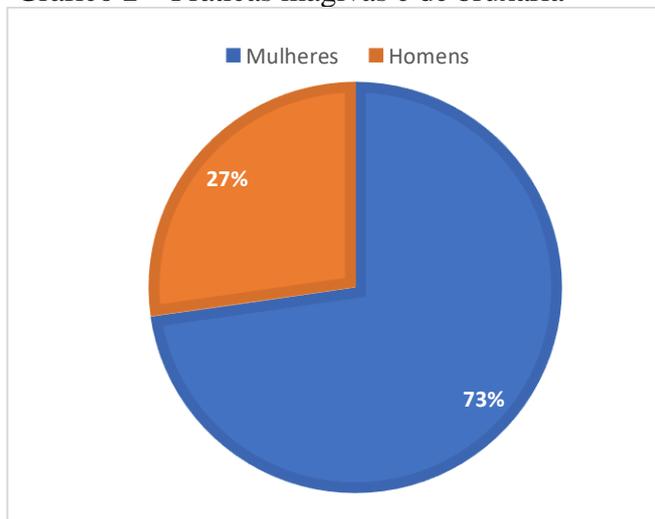


Gráfico 2 – Práticas mágicas e de bruxaria



Apenas 27 anos depois da Primeira Visitação ter desembarcado em Salvador, chegou novamente a esta cidade a Segunda Visitação, que manteria nesta, então capital, seu foco único. Pode-se considerar que com esta diferença de anos que separou a duas Visitas, uma parcela considerável da mesma geração tenha presenciado ambas. Esta Visitação, no entanto, assume um perfil diferenciado em relação à Primeira, embora não se possa afirmar se isto foi intencional

por parte da Inquisição – esta conclusão resulta da avaliação dos dados obtidos nos dois Livros resultantes da instalação da Mesa. Nestes dois anos, entre 1618 e 1620, o número de comparecimentos é substancialmente menor que o da Primeira; além disso, a presença de cristãos novos é proporcionalmente superior. Nesse sentido, as denúncias e confissões, em sua maior parte, versou sobre as possíveis práticas judaizantes referenciadas no Monitório Geral. Como se observa no Gráfico 3, abaixo, aqui a presença de homens também foi maioria, mas o perfil vai se alterando, a maioria era de solteiros, e muitos são mercadores – ofício tradicionalmente exercido por cristãos novos. Mesmo as poucas mulheres que compareceram, a grande parte envolvia a suspeita destas práticas, algumas delas sendo denunciadas diversas vezes por pessoas diferentes.

Com relação às Práticas Mágicas e de Bruxaria, dos poucos comparecimentos para tratar destas, a maioria também é de homens, conforme o Gráfico 4. Nesta Visitação aparecem, diferentemente da Primeira, as práticas mágicas e de cura trazidas pelos africanos escravizados. Estes depoimentos, que versaram sobre o recurso a “negros tido por feiticeiros”, “negros adivinhos”, e um “negro curandeiro” – eram escravos, que não tiveram sequer os nomes mencionados na maior parte dos casos, apenas de seus “senhores” –, fizeram parte das Confissões realizadas por 3 dos 4 homens que comparecem. Uma hipótese, aqui, é de que o pouco tempo transcorrido entre a Primeira Visitação e esta pode ter levado à diminuição dos casos de magia e bruxaria pela fuga de muitas mulheres publicamente conhecidas como bruxas desde a Primeira Visitação, ou mesmo pelo temor da perseguição tão pouco tempo depois desta. Além disso, aqui começam a se delinear os primeiros traços do hibridismo cultural e religioso que marcará a futura “brasilidade”.

Gráfico 3 - Segunda Visitação- Mulheres e Homens

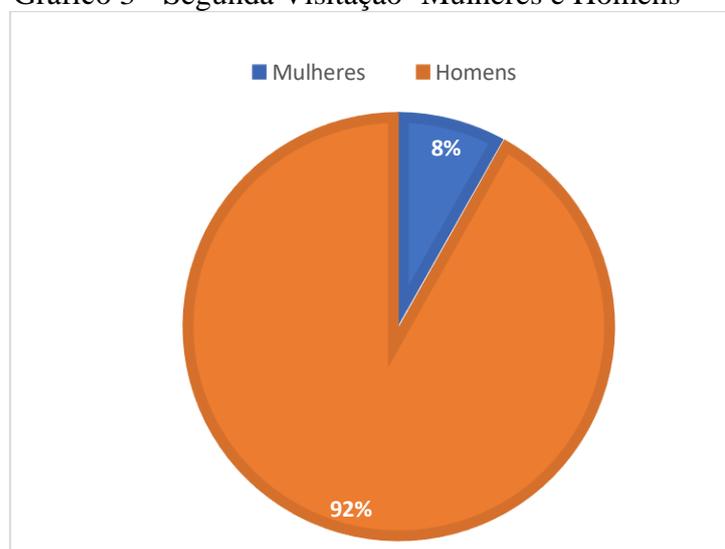
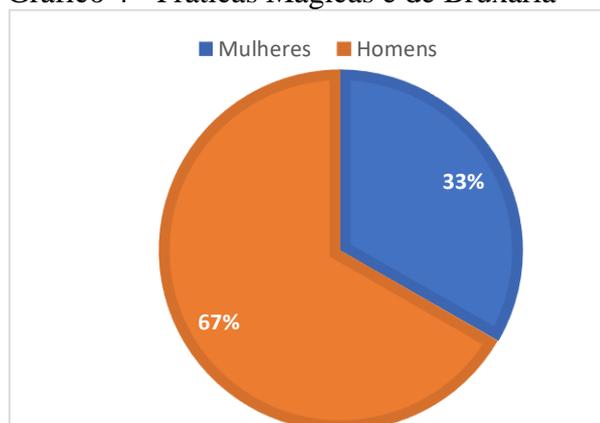


Gráfico 4 - Práticas Mágicas e de Bruxaria



Na Terceira Visitação, um século e meio depois da Segunda, o número de comparecimentos à Mesa é ainda menor, como visto acima. Ocorrida em uma época e em um contexto excepcionais, esta Visitação é, curiosamente, marcada pelo grande número de relatos envolvendo Práticas Mágicas e de Bruxaria. Como pode ser observado no Gráfico 5, abaixo, a maioria dos comparecimentos à Mesa foi de homens, como nas Visitações anteriores; o que, também aqui, pode ter como principal motivo a composição da sociedade. O Estado do Grão-Pará, no limite da expansão territorial portuguesa, como visto anteriormente, era, neste período, um local de colonização tardia, com vasta área florestal e pouco povoada por cristãos batizados – submetidos à Inquisição –, cristãos velhos, ainda menos, pois a maioria da população era de indígenas e mestiços, mamelucos, cafuzos e mulatos.

Quando se trata de analisar os depoentes que compareceram para confessar ou denunciar Práticas Mágicas e de Bruxaria, a maioria permanece sendo de homens, possivelmente reproduzindo, uma vez mais, a proporção de homens e mulheres naquela sociedade. Neste momento as narrativas que envolvem práticas de curandeirismo e cerimônias indígenas, com significativo envolvimento de homens, que eram os pajés nessa cultura, também passa a ser relevante.

Gráfico 5 - Terceira Visitação- Mulheres e Homens

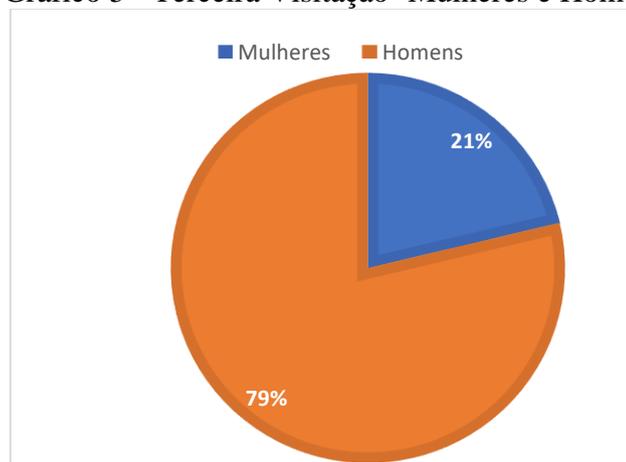
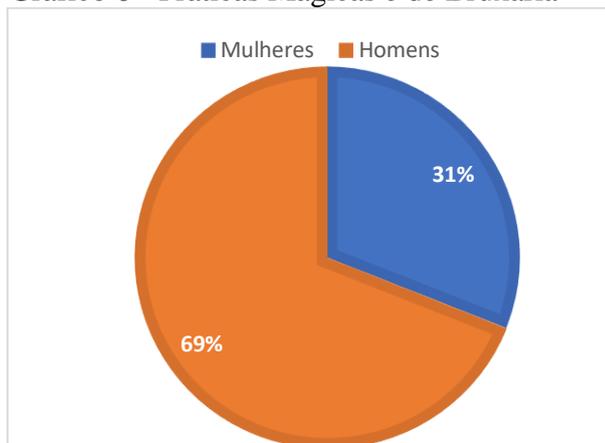


Gráfico 6 - Práticas Mágicas e de Bruxaria



Contudo, quando se avaliam os dados relativos aos totais de acusados por Práticas Mágicas e de Bruxaria, em cada uma das três Visitações, a maioria passa a ser de mulheres, reproduzindo o ocorrido na Europa, e também afirmado pelos historiadores acerca do Brasil, como discutido nos capítulos anteriores. É importante, uma vez mais, esclarecer que aqui são levados em consideração apenas as confissões e as denúncias realizadas às Mesas do Santo Ofício, pois na documentação analisada, os Livros das Visitações, não estão disponíveis os dados sobre os processos abertos e os julgamentos. Além disso, não estão computadas as denúncias realizadas na Bahia durante a Primeira Visitação, conforme foi mencionado na Introdução, e acredita-se que este dado pode ser elevado, ao serem incluídas as denúncias feitas contra mulheres, muitas delas com “fama” de bruxas, durante o período desta Visitação.

Desta forma, os Gráficos 7, 8 e 9, abaixo, apresentam a porcentagem de mulheres e de homens acusados por Práticas Mágicas e de Bruxaria em cada uma das três Visitações, demonstrando que a maioria eram mulheres. O critério para se chegar a este dado incluiu não apenas o motivo formal do comparecimento. Ou seja, no caso das confissões, “compareceu para confessar”, ou seja, formalmente, para falar de si mesmo, mas que, no entanto, no decorrer do depoimento realizava denúncias – o Inquisidor costumava perguntar se o depoente sabia de outras pessoas que tivessem cometido culpas relativas à Inquisição ou pedia esclarecimentos sobre quem havia sido cúmplice ou ensinado as práticas heréticas ao depoente – e estes, possivelmente, se tornavam também investigados, portanto, foram considerados denunciados. Já no caso das denúncias, a fórmula “compareceu para denunciar”, incluía os nomes dos denunciados formalmente, mas, assim como nas confissões, em meio às denúncias, também aparecem os supostos cúmplices, nem os mortos eram poupados, e todos passavam a ter a atenção do Visitador; estes também são incluídos no rol de denunciados.

Gráfico 7 - Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Primeira Visitação

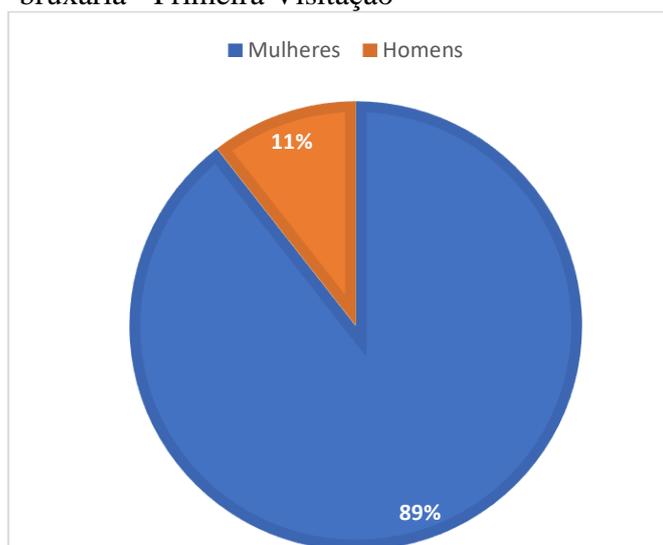


Gráfico 8 - Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Segunda Visitação

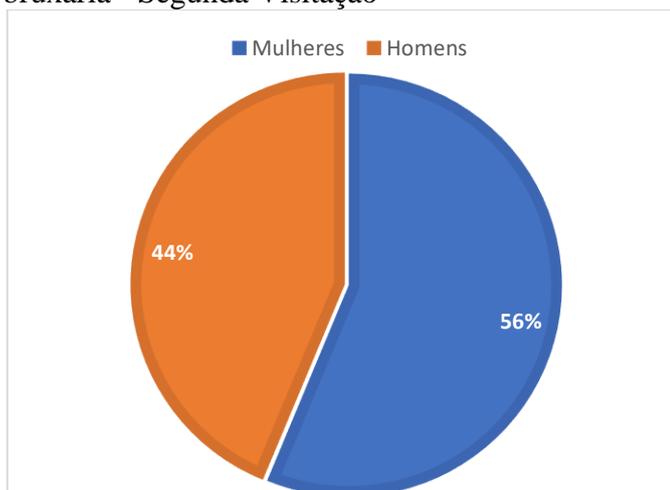
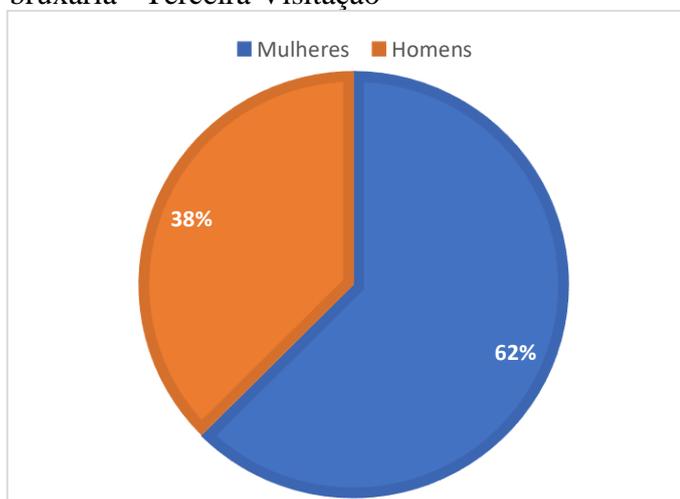


Gráfico 9- Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria - Terceira Visitação



Assim, conforme pode ser observado nos Gráficos 10 e 11, abaixo, que reúnem os dados totais das três Visitações, ainda que os homens, como maioria na configuração social durante o período colonial, fossem aqueles que em maior número comparecessem às Mesas da Inquisição para confessar ou denunciar, quando se analisam os dados relativos às Práticas Mágicas e de Bruxaria, são as mulheres as mais denunciadas.

Gráfico 10 - Comparecimentos nas três visitasões

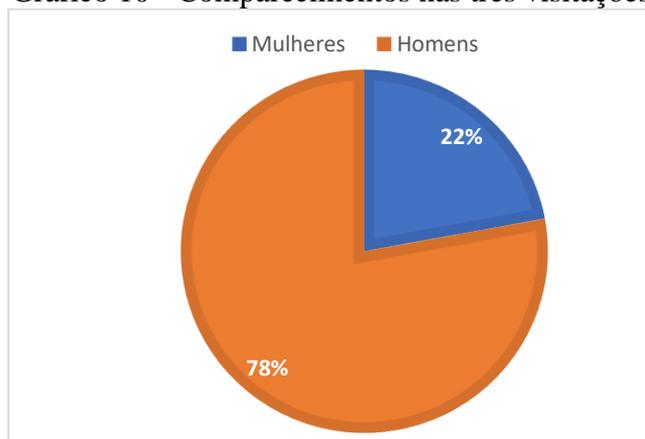
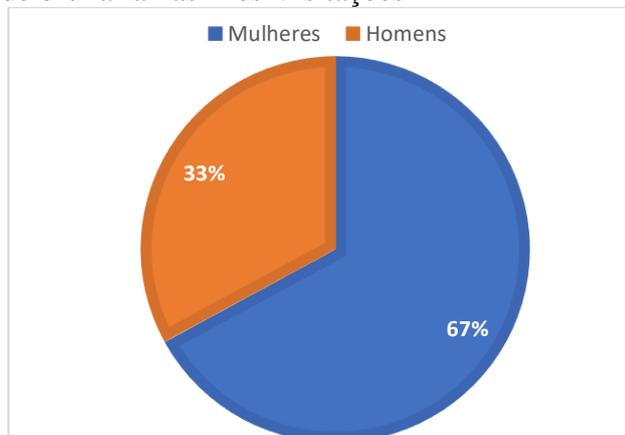


Gráfico 11 - Denunciados por práticas mágicas e de bruxaria nas Três Visitações



Os dados apresentados demonstram que, no Brasil colonial, não se vivenciou a chamada caça às bruxas com a extensão que ocorreu nos países europeus. Isso reproduz, em grande medida, os parâmetros encontrados na Inquisição de Portugal, em sua atuação na própria metrópole, segundo alguns historiadores (BETHENCOURT, 2000, 2004; GREEN, 2011; WALKER, 2013; LEVACK, 1988). No entanto, cabe ressaltar a afirmativa de Bethencourt (2004), para quem os documentos sobre a perseguição à bruxaria em Portugal não representam a amplitude da população que esteve relacionada com práticas de magia no seu cotidiano sendo, apenas, uma “aproximação deformada” (BETHENCOURT, 2004, p.204). Todavia, se em Portugal a atividade inquisitorial se demonstrou intensa até o século XVII, tendo arrefecido em

seguida, na colônia não se pode observar o mesmo, já que, como visto acima, no que se refere às Práticas Mágicas e de Bruxaria, foi justamente o século XVIII o mais expressivo e, segundo Souza (2009, p.426), “especialmente pródigo em processos”.

Ainda assim, nestes documentos citados por Bethencourt (2004), relativos a Portugal, encontram-se, predominantemente, mulheres como acusadas de bruxaria, cerca de 72,3%, e dentre estas, a ampla maioria pertencia às camadas populares (BETHENCOURT, 2004, p.206), confirmando o modelo de perseguição empreendido no restante da Europa e também os estereótipos modernos sobre a bruxaria.

Nesse sentido, como se pôde observar, assim como em Portugal, também na colônia portuguesa da América, as denúncias de Práticas Mágicas e de Bruxaria foram mais dirigidas às mulheres e seus saberes, principalmente, àquelas das camadas populares, como foi analisado anteriormente, corroborando a afirmação ampla da historiografia colonial (SOUZA, 2009; VAINFAS 2009; DEL PRIORE, 2009b). Ou seja, a aplicação das teorias demonológicas e a perseguição às cúmplices do Diabo encontraram lugar também no Novo Mundo, onde as crenças, os saberes e as religiosidades passaram a ser manifestações demoníacas e o território colonial visto como “solo fértil para o Diabo” (DEL PRIORE, 2009). Portanto, a repressão às Práticas Mágicas e de Bruxaria na América portuguesa pode ajudar a compreender a relação que se estabeleceu aqui entre a cultura erudita e aquela das camadas populares, evidenciando o distanciamento cada vez maior entre elas e, conseqüentemente, a progressiva rejeição à cultura popular por parte das elites.

Nesta tese, contudo, pretendeu-se vislumbrar as mulheres e os usos que fizeram destas práticas para além da frieza dos números. E, aqui, reverberam as implicações da afirmativa aguda de Souza (2009, p.439): “Os efeitos letais da Inquisição não são mensuráveis nem traduzíveis em números.”. Como foi dito ao longo deste trabalho, considera-se que a relevância dos estudos sobre a bruxaria no período colonial está para além dos números, mas se deve ao seu potencial para lançar luz sobre a história das mulheres – suas vidas, seu cotidiano, sua religiosidade, seus amores e ódios – ou seja, sobre as lutas e a resistência aos parâmetros impostos à sua existência. Além disso, os discursos que transformaram suas práticas, os costumes e crenças da cultura popular em bruxaria diabólica tiveram efeitos perversos e de longa duração, para muito além da perseguição demonstrada nos números decorrentes da documentação.

Sendo assim, com este panorama, parte-se agora em direção às pistas deixadas pela *incantatrix* tropical nos seus caminhos pela história.

4.4 A *Incantatrix* tropical: seus poderes ocultos e suas estratégias de resistência

Mas qual é então, a natureza deste poder feminino? Ele é oculto, escondido, secreto, encoberto pelas sombras, na noite, doce ou maléfico, é da ordem da astúcia que envolve e surpreende. A mulher é a água que dorme, o pântano no qual o guerreiro se afunda, o silêncio que dissimula. Um mundo do mistério, do desconhecido, angustiante, terrificante. [...] o que se trama no mundo das mulheres?

Perrot, 2005, p.266.

Partindo, assim, das reflexões de Perrot (2005) sobre o “poder feminino”, sobre seu caráter disperso, fragmentário e secreto, subterrâneo, acredita-se que é possível compreender as nuances da participação das mulheres na história e, assim, questionar a hegemonia de determinadas posições na estrutura de gênero imposta a elas. A isso, soma-se “[...] o temor dos estranhos saberes da mulher feiticeira que escapam à cultura solar dos homens.” (PERROT, 2005, p.266), portanto, neste trabalho, os relatos de Práticas Mágicas e de Bruxaria que se apresentaram durante as três Visitações do Santo Ofício ao Brasil, tanto aqueles realizados pelas mulheres, quanto aqueles sobre elas, são compreendidos como parte destes poderes difusos e ocultos das mulheres, de suas estratégias cotidianas e clandestinas de subverter sutilmente a ordem e a hierarquia de gêneros, nas quais restava-lhes apenas o lugar da submissão e do silêncio, e conquistar alguma liberdade para conduzirem seus próprios destinos.

O uso da magia e da bruxaria pelas mulheres representava um dos aspectos de sua resistência e subversão, de “[...] desesperada resistência a essa forma de dominação.” (NOVAIS, 2018, p.9), ou, às diversas formas de dominação às quais estiveram submetidas. E neste contexto, atravessado pelos estereótipos criados e mantido pelos poderes dominantes, o Estado e a Igreja, considerava-se que a suposta “essência” feminina se manifestava na sua predisposição à desobediência e à rebeldia, o que, em última instância, se traduzia nas práticas de bruxaria diabólica. Por outro lado, segundo Vainfas (2017), “[...] se houve um universo feminino por excelência, lugar onde as mulheres eram sábias, dominavam os códigos e se uniam quase em ‘confraria’ para enfrentar as mazelas do cotidiano, este foi o campo das artes mágicas. [...] a bruxa seria, antes de tudo, a mulher.” (p. 180).

Desta forma, visando compreender o modo como as Práticas Mágicas e de Bruxaria foram utilizadas pelas mulheres no período colonial como parte de suas estratégias secretas e difusas de resistência à dominação masculina, em seguida serão analisados os casos apresentados nas

Mesas das três Visitações. As 46 declarações, confissões e denúncias, incluídas no termo Práticas Mágicas e de Bruxaria que, neste trabalho, abrangem uma variada gama de práticas e crenças, com diferenças de gravidade, de acordo com o nível de intervenção do Diabo que se supunha, foram divididas em sete categorias analíticas: Curandeirismo; Feitiços de Amor; Pacto com o Diabo; Adivinhação; Malefício; Feitiços de Proteção e Doutrinas Pagãs.

Cabe ressaltar que estas categorias foram estabelecidas neste trabalho com fins de análise, e não correspondem formalmente aos crimes imputados pela Inquisição, pois na documentação analisada, não se encontram, como já se disse, os termos de acusação e abertura de processo. Todavia, elas foram construídas com base nas narrativas dos depoentes que, conhecedores do Monitório Geral, se apresentavam à Mesa com alguma prévia do delito que vinham confessar ou denunciar, mesmo que fosse apenas uma suspeita de que pertencesse ao rol dos crimes inquisitoriais. Além disso, a literatura já produzida sobre o tema da bruxaria colonial, ou que o tangencia, notadamente, Souza (2009) e Vainfas (2017), forneceram alguns dos elementos para a construção dos critérios utilizados no estabelecimento destas categorias. Estas também foram formuladas em função da intenção que tinham, do objetivo que pretendiam alcançar e não apenas de acordo com o tipo de “feitiço” envolvido, como é comum na literatura. Souza (2009), por exemplo, estudou a feitiçaria e a religiosidade popular e deu relevância aos tipos de feitiço, utilizando-os como categorias de análise. No caso deste trabalho, sendo o objetivo compreender os usos que as mulheres fizeram destes recursos, tornou-se mais relevante a construção de categorias que pudessem demonstrar o que elas pretendiam, ou que se supunha que pretendessem no caso das denúncias, dando relevo às suas práticas e os modos através dos quais lançavam mão da magia e da bruxaria para conquistarem seus intentos; trata-se aqui, de ressaltar as mulheres, objetos de estudo desta tese, suas histórias, e de como as Práticas Mágicas e de Bruxaria podem ter contribuído para estabelecer e fortalecer laços de solidariedade entre elas, como podem ter ajudado a produzir novos meios de subjetivação, subjetividades não sujeitadas e submissas como desejavam as instituições de poder masculinas.

Curandeirismo é um termo que aparece na documentação, assim como “curandeiro” e “curas”, no entanto, neste trabalho, a criação desta categoria foi em função de sua capacidade de englobar as diversas narrativas envolvendo os recursos mágicos para a cura de adoecimentos, especialmente alguns casos nos quais não se tratava de “cura” do doente propriamente, mas de “desfazer feitiços” que provocavam a doença, ou mesmo o uso de “remédios supersticiosos”, além de benzeduras, unguentos, ervas e defumadouros, entre outras práticas.

Feitiços de Amor é a categoria construída para tratar dos diversos casos envolvendo a afetividade e o sexo. Incluem os casos em que se pretendia, através de orações “supersticiosas”

– muito comuns –, feitiços, amuletos, beberagens e sortilégios, conquistar a afeição e os desejos, tanto de maridos quanto de quem se queria conquistar, alterando sua vontade; são chamados de “feitiços de bem querer” ou “feitiços para atrair as vontades”.

Pacto com o Diabo abrange os casos que tratavam de relação direta, através de pacto explícito com o Diabo, envolvendo a posse de demônios familiares, por exemplo. Cabe ressaltar aqui que um dos casos enquadrados nesta categoria o foi pela interpretação do próprio inquisidor e, apenas depois disso, assimilado e confessado pelo depoente. Além disso, um outro caso, que envolveu o conjuro do Diabo e pacto explícito feitos por um homem, não foi incluído nesta categoria, devido à sua intenção, que era conquistar uma mulher que desejava muito, mas que, no entanto, sendo casada, desprezava o confitente; este foi incluído entre os Feitiços de Amor, em função dos objetivos que pretendia, conforme os critérios acima mencionados.

Adivinhação é um termo comum na documentação, assim como “ler as sortes” e inclusive constava como crime nas leis civis do reino. Esta categoria descreve a prática de, através de rituais e cerimônias, realizar previsão sobre o futuro, descobrir eventos ocultos ou desconhecidos, conhecer o autor de um furto, se irá casar com homem vindo do reino ou da terra, o paradeiro de escravos fugidos ou quando chegariam “certos papéis” do reino, por exemplo.

Malefício é um termo comum na demonologia, como visto no capítulo 2, designado como sendo o mal provado pelas bruxas, através de seu concurso com o Diabo. Não foi incluído na categoria Pacto porque designa formas específicas de bruxaria diabólica, pela suposição de Pacto com o Diabo, em que a intenção era a morte da vítima do malefício.

Feitiços de Proteção englobam os casos que versavam sobre o uso e a confecção de amuletos e talismãs com fins mágicos, visando trazer sorte e proteger o corpo contra ameaças, fossem armas, animais peçonhentos ou demônios. Ficaram conhecidos como Bolsas – por serem carregados em pequenas bolsas no pescoço –, eram tradicionais em Portugal e na Europa, desde a Idade Média, mas no Brasil, em sincretismo com as tradições africanas, foram nomeados de Bolsas de Mandinga – em referência ao grupo de africanos chamados de Malinkê, ou Mandingas, naturais do reino de Mali na Nigéria, mestres na confecção de talismãs (SOUZA, 2009). Foram utilizados por homens, exclusivamente, e os casos foram narrados em duas denúncias, uma do Diretor dos índios e outro de um Frade, que descrevem uma rede na qual, o sacristão da igreja roubava e vendia partes da pedra sagrada do altar, chamada de Pedra d’Ara, para a confecção destes amuletos. Além das Bolsas, nesta categoria foi incluído um caso de uso e a transcrição de um amuleto escrito, chamado Carta de Tocar, com os mesmos fins.

Doutrinas Pagãs é uma categoria especial, pois não se encontra na literatura e na documentação, tendo sido criada para englobar apenas dois casos, muito específicos, que envolvem o questionamento absoluto da ortodoxia, e por serem práticas públicas, “pregadas” pelos denunciados, levando a que o inquisidor afirmasse que se tratavam de “falsas doutrinas”. O termo “Pagãs” remete às crenças não cristãs, que se encontrariam em outros campos de compreensão, eram proibidas, negadas e demonizadas, como a dos indígenas. Nesta categoria foram incluídos dois casos: um deles que envolve a denúncia do Diretor dos Índios contra dois índios que pregavam e espalhavam amplamente “falsas crenças e doutrinas”, ideias diabólicas sobre não ser pecado as mulheres “matarem os filhos no ventre”; e o outro, uma denúncia realizado por um clérigo, em nome de uma mulher enferma, acamada, que denuncia sua mãe, por divulgar doutrinas contra a Igreja e pregar a adoração da natureza e dos astros, e não de um “Deus morto”; ela se recusava a cumprir as obrigações dos sacramentos e conversava com seres invisíveis, “demônios”.

As práticas descritas nestas categorias implicavam um conjunto de gestos, palavras e objetos rituais, não escolhidos casualmente, e que eram reconhecidas como tendo eficácia no alcance do objetivo. Isso aparece, por exemplo, quando o depoente relata não ter realizado adequadamente o ritual determinado e, por isso, não ter atingido seu fim; o que era uma preocupação do inquisidor, saber se acreditavam ter alcançado seus objetivos em função destas práticas. Tudo tinha significado e deveria ser seguido à risca: a escolha dos materiais utilizados, os locais indicados para cada fim; o horário; até os dias da semana e épocas do ano mais adequados eram observados.

Na Primeira Visitação observa-se a prevalência de elementos que faziam parte das práticas de magia e bruxaria europeias, o sincretismo com as culturas indígena e africana ainda não aparece de forma relevante. A colonização era ainda recente nestes tempos e, como se viu acima, a maioria dos que se apresentaram à Mesa eram homens e mulheres portugueses de nascimento, cristãos velhos em grande maioria, trouxeram suas práticas e suas crenças, oriundas da religiosidade popular de Portugal. Todavia, não tardaria para que os saberes dos índios e, mais raramente – pois o tráfico estava se iniciando – dos negros, passassem a fazer parte deste conjunto de práticas de magia e bruxaria, até que não se pudesse mais separá-las, pois um conglomerado original de práticas sincréticas estava se esboçando. Já no século XVII e, mais precisamente no século XVIII, com o avanço da colonização e, conseqüentemente, a interpenetração das relações entre estas culturas, europeia, ameríndia e africana, é possível verificar na documentação a circularidade cultural entre as camadas populares e as elites, especialmente através da apropriação, por parte das primeiras, do discurso demonológico,

notadamente através das confissões, assim como a crença e o recurso às práticas de magia e de bruxaria da cultura popular por parte das camadas dominantes: as bruxas, mulheres pobres e sozinhas, em sua maioria, eram chamadas para curar e desfazer feitiços nas casas de autoridades e até do governador do Grão-Pará.

As Práticas Mágicas e de Bruxaria faziam parte do cotidiano e, se na Europa, o século XVIII se apresentou como o ápice do processo de secularização do mundo, e as crenças nestes recursos mágicos e no seu potencial diabólico foram arrefecendo, na América colonial, como demonstra o Livro da Terceira Visitação, tem-se o maior número de casos narrados dentre as três Visitações, evidenciando a difusão, a prevalência e popularidade do uso da magia e da bruxaria para a resolução dos problemas do dia a dia, notadamente pelas mulheres.

Nesse sentido, conforme Bethencourt (2004) citado acima, referindo-se ao contexto de Portugal, também neste trabalho, ressalva-se que estes casos, presentes na documentação analisada, possivelmente são apenas uma “aproximação deformada”, devido justamente à popularidade e ampla circulação de tais práticas, em diversas regiões do país, ao longo de quase dois séculos, entre 1591 e 1769: pelo elevado número de denúncias em relação ao número de confissões; pelo fato de as mulheres que foram denunciadas não terem quase nunca comparecido espontaneamente à Mesa para confessar – quase, por que um único caso ocorreu, Isabel Maria da Silva, denunciada por conjurar e conversar com “diabretes” que lhe diziam tudo que ela queria saber; foi à Mesa, e confessou usar uma “sorte” para descobrir o futuro de algumas pessoas, “mas já faziam muitos anos” –; pelo elevado número de testemunhas e denunciados; pelo modo como algumas práticas eram comuns em todas as camadas sociais; mas sobretudo, pela informação dada nos depoimentos, de que algumas mulheres acusadas haviam saído ou da cidade ou da capitania, quando chegou a Inquisição.

Portanto, pode-se inferir, assim como Bethencourt (2004), que estes dados são uma aproximação deformada, superficial e limitada do uso de Práticas Mágicas e de Bruxaria no Brasil Colonial. Mesmo em relação as denúncias, já que as mulheres-bruxas aos “olhos” dos inquisidores, eram as curandeiras, parteiras, sábias em assuntos amorosos e de relacionamentos, conhecedoras de ervas e preparados com potenciais de curar os mais diversos males, faziam parte de suas comunidades, a elas até o governador adoecido recorria.

Deste modo, pode-se deduzir que casos, passíveis de serem enquadrados na categoria de bruxaria diabólica por parte da ação inquisitorial, não tivessem sido denunciados, ou por que estas mulheres eram aquelas a quem se recorria durante um sofrimento, fosse ele qual fosse, ou por que, ao denunciar o recurso à bruxaria, o denunciado se implicava nela, já que era crime não apenas praticar magia, mas também fazer uso dela, o que denotava crença, e crer em algo

que não viesse de Deus, ou seja, da Igreja e de seus intermediários oficiais, o clero, era obra do Diabo, portanto, heresia e apostasia. Assim, denunciar também não era simples, mesmo durante o período de misericórdia.

Contudo, tendo em vista os efeitos da circularidade cultural, como discutido anteriormente, as concepções demonológicas não eram desconhecidas da população, e nos relatos dos Livros das Visitações, são encontrados alguns dos principais aspectos da bruxaria diabólica descrita nos Tratados de Demonologia: o Pacto com o Diabo, explícito e implícito, os demônios familiares, malefícios com intenção de adoecer e matar, infanticídio, e até relações sexuais com o Diabo, representadas pelas expressões “tratar com os diabos”, “dar-se aos diabos”, “receber dos diabos muita pancada”, entre outras. Todavia, não foram encontrados, nesta documentação, relatos sobre participação em sabás ou qualquer tipo de cerimônia coletiva de bruxaria. As práticas descritas eram individuais, algumas contando com auxiliares, mas nunca coletivas. Além disso, os casos de pacto também foram raros, e a maioria foi conhecida através de denúncias, como se verá; assim como em Portugal, era difícil uma confissão espontânea de pacto, que implicava, em última instância, renegar a Deus.

No livro da Primeira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592), os depoimentos versaram, em maior parte, sobre Feitiços de Amor. As três mulheres que compareceram, confessaram o seu recurso a estas práticas. Foram denunciadas 11 mulheres, e um homem, um clérigo, já falecido. O único homem que compareceu à Mesa confessou realizar encantamentos com o auxílio de Pacto com o Diabo. Nenhuma das denunciadas compareceu espontaneamente perante o Visitador para confessar.

Quadro 1 - Primeira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592)

Total: 4	Confissões	Mulheres	Homens	Denunciados	Mulheres	Homens
Feitiços de Amor	3	3	0	12	11	1
Pacto com o Diabo	1	0	1	0	0	0

Já no livro das Denúncias de Pernambuco (1593-1595), na Primeira Visitação, foram realizadas 7 denúncias, contra 6 mulheres e 1 homem. A maioria versava sobre Adivinhação de eventos ocultos e do futuro, nas quais 4 mulheres e 1 homem foram denunciados. Além destes, aparece um caso de Malefício, por infanticídio. E um outro caso é a denúncia de uma mulher que possuía um demônio familiar e realizava Pacto com o Diabo. Também aqui nenhuma das mulheres denunciadas compareceu voluntariamente à Mesa da Visitação.

Quadro 2 - Denúncias de Pernambuco (1593-1595) - Primeira Visitação

Total: 7	Denúncias	Mulheres	Homens	Denunciados	Mulheres	Homens
Adivinhação	5	3	2	5	4	1
Malefício	1	1	0	1	1	0
Pacto com o Diabo	1	1	0	1	1	0

No Segunda Visitação, no Livro das Confissões da Bahia (1618-1620), dentre as 6 confissões, foram realizadas 9 denúncias contra 8 mulheres e 7 contra homens. A maioria dos casos versou também sobre Adivinhação, nos quais 7 mulheres e 6 homens foram denunciados por feitiços para saber sobre furtos, coisas ocultas e o futuro. Dentre estes, uma mulher, já falecida, foi denunciada duas vezes, por ensinar feitiços de adivinhação aos confitentes. Aparecem aqui 2 casos envolvendo Curandeirismo: um homem confessou ter recorrido a “um negro curandeiro” para curar seu irmão e o denuncia; e outro homem que confessou utilizar-se de “remédio supersticioso” para curar dor de dentes. Além destes, 1 mulher denuncia outras 2 mulheres por realizarem Feitiços de Amor com o uso da Pedra d’Ara.

Quadro 3 - Segunda Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592)

Total: 6	Confissões	Mulheres	Homens	Denunciados	Mulheres	Homens
Adivinhação	3	1	2	13	7	6
Curandeirismo	2	0	2	1	0	1
Feitiços de Amor	1	1	0	2	2	0

Na Terceira Visitação, as práticas de Curandeirismo foram o motivo para a maioria dos comparecimentos, sendo evidente o sincretismo presente nestes casos. Somando-se denúncias e confissões foram 11 casos, mas um mesmo homem confessou e também denunciou estas práticas, totalizando 10 comparecimentos à Mesa: 2 confissões e 9 denúncias. Nestes, foram feitas denúncias contra 4 homens e 15 mulheres, alguns denunciados mais de uma vez, demonstrando a amplitude do recurso às práticas de cura operadas pelas mulheres. Os casos que envolviam Feitiços de Amor levaram 7 pessoas à Mesa; destes, foram 6 confissões, 5 homens e 1 mulher; e apenas uma denúncia, de 1 mulher. Entre denúncias e confissões, foram denunciadas no total 10 mulheres e 9 homens. O terceiro maior número de comparecimentos foi relativo a práticas de Adivinhação, foram 4: 3 Confissões, de 2 homens e de 1 mulher; e 1 denúncia, realizada por 1 mulher. Nestes foram denunciados 7 mulheres e 3 homens. Os Feitiços de Proteção apareceram em 3 casos que envolveram apenas homens: 1 confissão e 2 denúncias, que acusaram outros 3 homens. Um caso envolveu a posse de familiares e Pacto

com o Diabo, no qual uma mulher foi denunciada por uma outra por conversar com demônios. E um outro, de Malefício, em que uma escrava, “tida por feiticeira” foi acusada pelo “senhor” de ter envenenado uma índia, também sua escrava, através de bruxaria diabólica. Também ocorreram 2 denúncias envolvendo Doutrinas Pagãs: uma delas, 1 homem denuncia 2 “índios” por espalharem doutrinas falsas; e um outra, na qual um padre comparece para denunciar, em nome de uma mulher que se encontrava gravemente enferma, à sua mãe, por pregar doutrinas pagãs e conversar com seres invisíveis. Foram, portanto, 29 comparecimentos, 20 homens e 9 mulheres, que resultaram em 56 denúncias de uso de Práticas Mágicas e de Bruxaria (21 contra homens e 35 contra mulheres) que realizaram acusações contra 20 homens e 32 mulheres, pois alguns foram denunciados mais de uma vez.

Quadro 4 – Terceira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592)

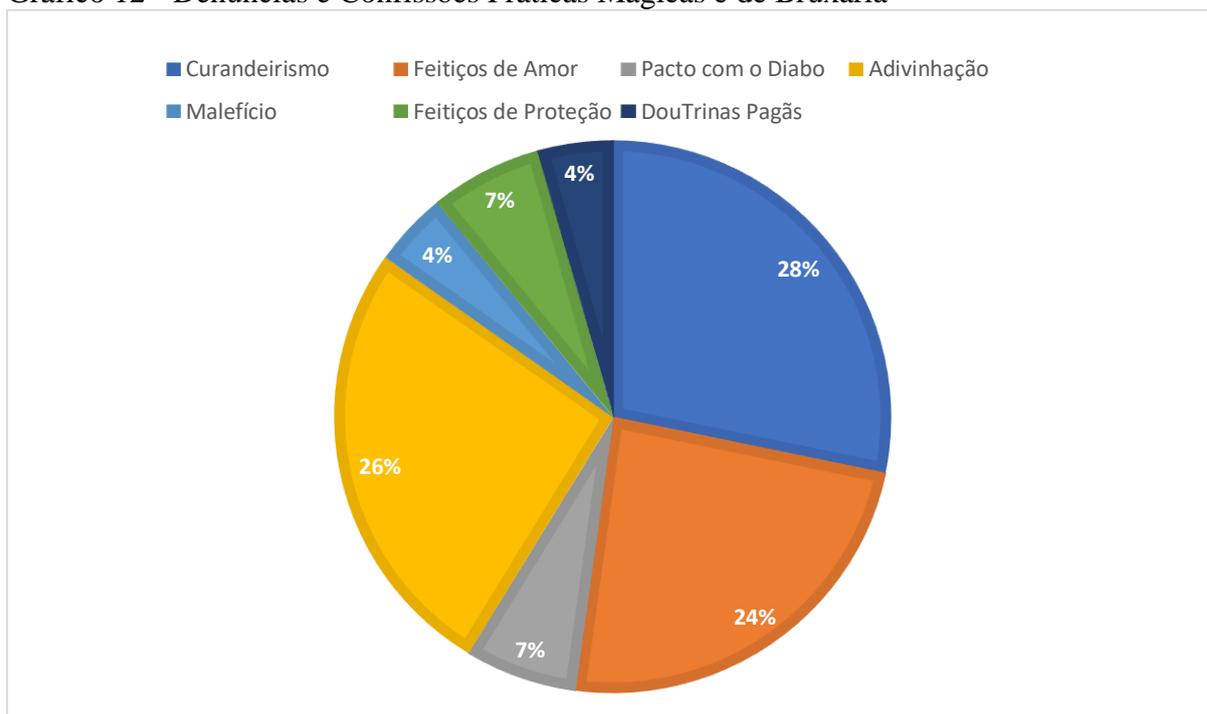
Total: 12	Confissões	Mulheres	Homens	Denunciados	Mulheres	Homens
Curandeirismo	2	1	1	1	1	0
Feitiços de Amor	6	1	5	14	6	8
Adivinhação	3	1	2	7	6	1
Feitiços de Proteção	1	0	1	1	0	1

Quadro 5 - Terceira Visitação relativo às Confissões da Bahia (1591-1592)

Total: 17	Denúncias	Mulheres	Homens	Denunciados	Mulheres	Homens
Curandeirismo	9	3	6	18	14	4
Feitiços de Amor	1	1	0	5	4	1
Pacto com o Diabo	1	1	0	1	1	0
Adivinhação	1	1	0	3	1	2
Malefício	1	0	1	1	1	0
Feitiços de Proteção	2	0	2	2	0	2
Doutrinas Pagãs	2	0	2	3	1	2

Conforme o Gráfico 12, abaixo, pode-se verificar a porcentagem de comparecimentos, de acordo com o tipo de prática narrada pelo confitente ou denunciante nas três Visitações. Observa-se que a maioria das pessoas compareceu para narrar casos relativos ao Curandeirismo, seguido por Adivinhação e Feitiços de Amor.

Gráfico 12 - Denúncias e Confissões Práticas Mágicas e de Bruxaria



Mas este dado não pode ser avaliado isoladamente, devendo ser levado em consideração o contexto discutido acima, relativo ao número de casos em cada uma das Visitações, afim de analisar a preponderância de cada uma destas práticas ao longo do tempo e em cada região.

Feitiços de Amor, por exemplo, são narrados nas três Visitações, ainda que o maior número seja encontrado na Terceira Visitação. Nesta aparecem, pela primeira vez, os casos que envolvem orações, feitiços e cerimônias usados para conquistar e atrair sexualmente. Foram largamente utilizados por homens que ensinavam uns aos outros os meios mágicos de conseguirem o consentimento de uma mulher desejada. Curiosamente, sobre este tipo de prática, só houve uma única denúncia, todas as demais foram confissões, a maioria de homens, 5. Portanto, aqui, as mulheres eram o alvo da magia, justamente por demonstrarem resistência aos sucessivos assédios que lhes eram impostos. Esse é o resumo da maior parte das narrativas: eu a queria, ela não me queria, portanto, recorri a práticas de magia ilícita e até pacto com o Diabo para conseguir meu intento; nem sempre conseguiam, parecia-lhes que o Diabo não queria atender seu pedido, segundo os confitentes. Todavia, 2 mulheres também fizeram uso destas práticas, orações e rituais para conseguirem atrair o desejo dos homens que queriam e denunciaram outras 10 mulheres e 3 homens, que, na maioria das vezes, foram aqueles que ensinaram as práticas de magia, as orações e os sortilégios aos confitentes. Aqui as mulheres quebraram as normativas impostas e fizeram uso de bruxaria para atraírem os homens que desejavam, para casar ou para, apenas, ter com eles relações sexuais. No entanto, na Primeira e

na Segunda Visitação, os Feitiços de Amor descritos são, exclusivamente, Confissões, e todas feitas por mulheres que praticaram ou contrataram serviços de alguma bruxa conhecida, visando fazer os seus maridos, ou os genros – o que ocorre em dois destes casos – lhes “querer bem”, “amansá-los”, para que se tornassem mais amáveis.

Outra prática também bastante disseminada, inclusive fruto das tradições portuguesas, aparece nas três Visitações: a Adivinhação, que envolvia rituais variados, uns mais comuns que outros, como o uso de um balão e uma tesoura, o uso de um ovo no dia de um santo específico, e visavam o acesso ao conhecimento de coisas secretas, ocultas, o futuro ou furtos.

Os casos de Curandeirismo, predominantes na Terceira Visitação, somente aparecem a partir da Segunda, e demonstram, em ambas as situações, o sincretismo destas práticas, notadamente no Grão-Pará. A maior parte dos casos envolveu denúncias. Por exemplo, um homem conhecido como “preto Joze”, escravo, foi denunciado duas vezes por realizar curas; além dele, diversas denúncias foram feitas contra mulheres, uma famosa bruxa-curandeira, conhecida como “índia Sabina” e Luduvina, “mulher branca”, que realizava rituais de cura notadamente indígenas, por exemplo. Em uma confissão a índia Domingas Gomes da Ressurreição relatou ter aprendido uma série de “curas” com sua “senhora”. Mulheres índias, mestiças, algumas escravas, pertencentes às camadas populares, se utilizavam de práticas de Curandeirismo, inclusive como meio de “ganhar seu pão de cada dia”.

Como se pôde observar, Pactos com o Diabo foram raros, a maioria foram denúncias contra mulheres, apenas um caso, na Primeira Visitação, de um homem que confessa haver praticado encantamentos, com a ajuda do Diabo, para que “caíssem os bichos do gado”, há 52 anos, ainda em Portugal. Malefícios também foram raros, e todos denúncias contra mulheres, “com fama de bruxa” e “tida por feiticeira”, um caso por suposto infanticídio, através de bruxaria, e outro, por tentativa de assassinato, também com uso de feitiços.

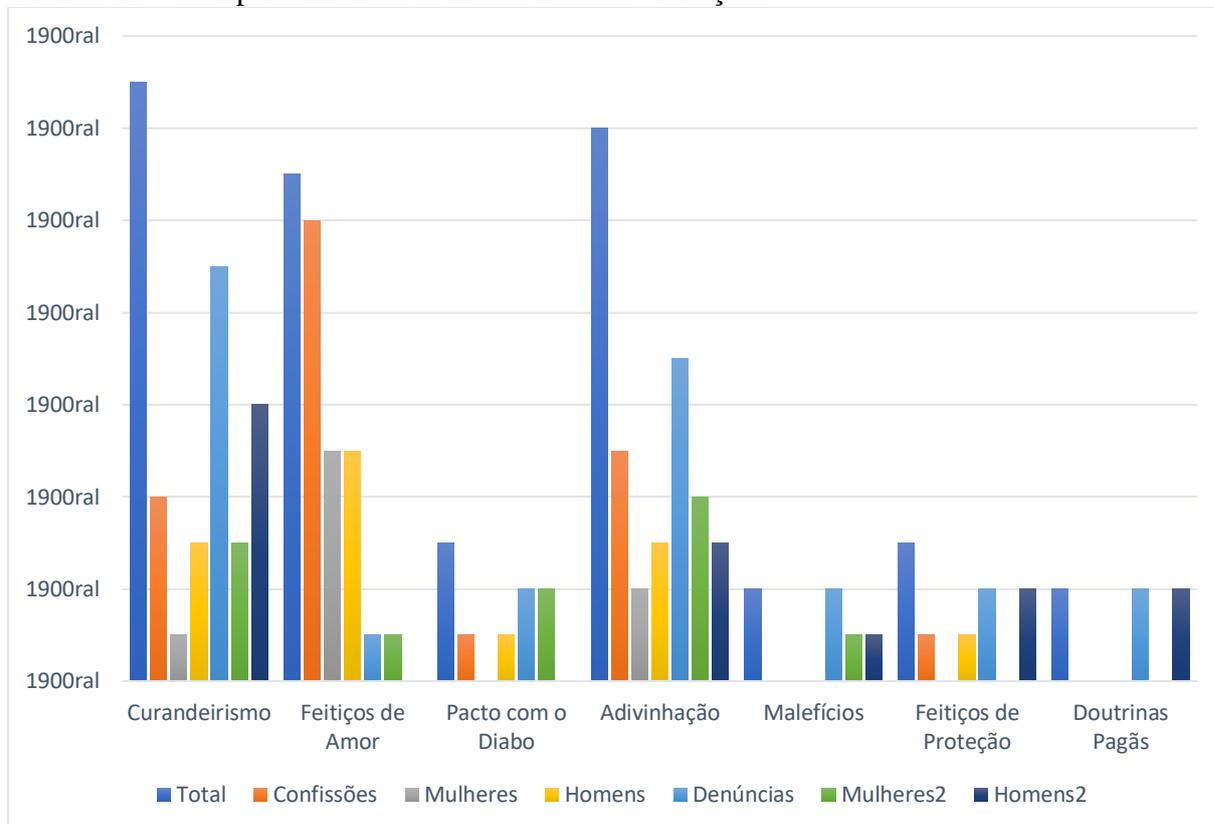
Apenas na Terceira Visitação aparecem casos referentes a Feitiços de Proteção e todos envolveram homens, como se viu. É possível que os perigos que atravessavam a vida, notadamente, devidos às funções especificamente masculinas segundo a estrutura de gêneros deste contexto, como as guerras, as viagens marítimas e ao sertão da colônia, por exemplo, tenham levado os homens a terem esta precaução mágica para sua proteção física e espiritual.

Além destes, somente nesta Visitação, ocorreram os casos categorizados como Doutrinas Pagãs, casos especiais como dito acima, que demonstram que a conversão forçada e violenta ao catolicismo, em pleno o século XVIII, encontrava resistências.

Assim, no Gráfico 13, abaixo, podem ser observados os números totais de comparecimentos relativos a cada uma das Categorias, nas três Visitações. Neste são expostos,

além do total, o número total de Confissões, o de Mulheres e o de Homens; o número total de Denúncias, o de Mulheres e o de Homens.

Gráfico 13 - Comparecimentos às mesas nas três visitasões

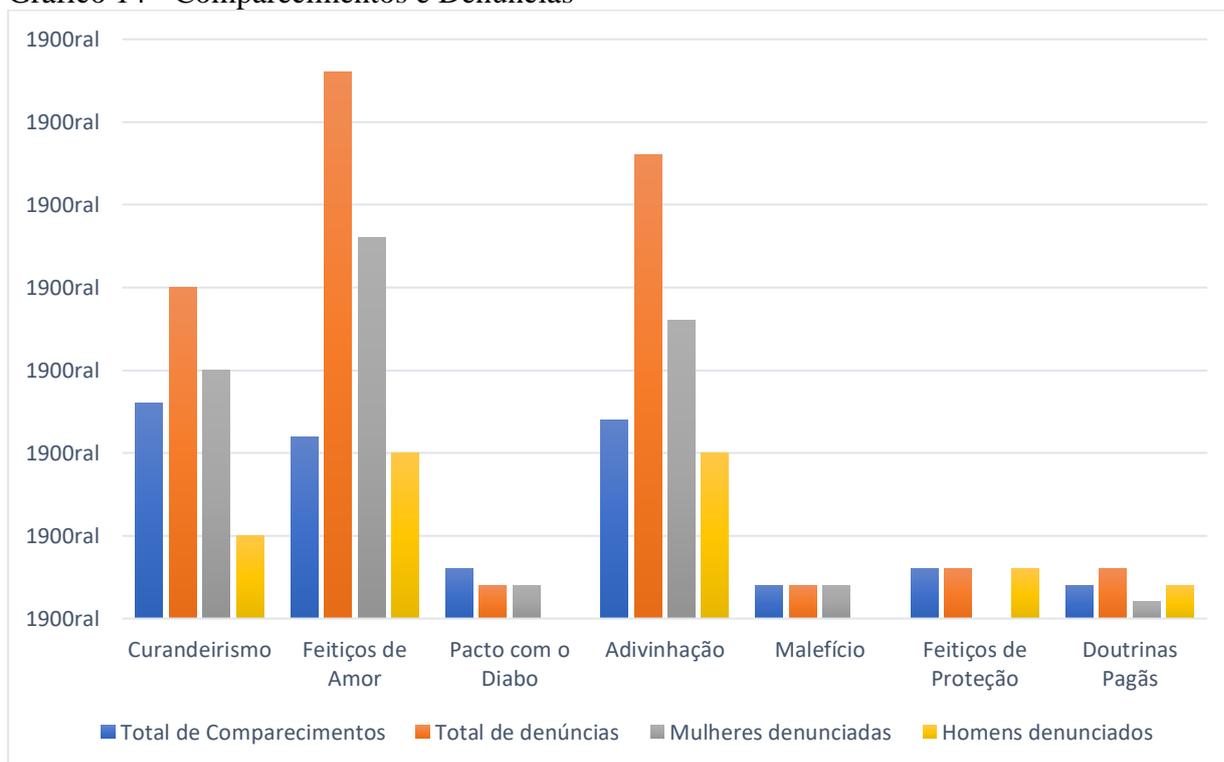


Destacam-se, neste Gráfico, os dados já mencionados, evidenciando: a maioria de casos de Curandeirismo, com elevada taxa de denúncias, a maioria de homens, e raras confissões de mulheres; a Adivinhação, em segundo lugar, novamente com mais denúncias do que confissões, o número de mulheres pouco acima do que o de homens, neste caso; em terceiro, Feitiços de Amor, destacam-se as confissões, em número elevado, tanto de homens quanto de mulheres, apenas uma denúncia. O maior número de denúncias ocorreu em casos de Curandeirismo, seguido pelos de Adivinhação, nos quais os números de denúncias, superam as confissões. Já Feitiços de Amor, mobilizaram mais confissões do que denúncias, e apresenta o dado mais elevado de confissões em comparação com as outras categorias. Pacto com o Diabo e Feitiços de Proteção tem mais denúncias que confissões, mas cada um deles tem uma confissão. Já Malefícios e Doutrinas Pagãs, apenas denúncias.

No entanto, quando se analisam as denúncias realizadas às Mesas, em relação ao número de comparecimentos, confissões e denúncias, conforme o Gráfico 14, abaixo, pode-se observar que as mulheres foram mais denunciadas em praticamente todas as categorias, com exceção de

Feitiços de Proteção que, como se viu, envolveram, possivelmente em função da estrutura de gênero vigente, apenas homens, e Doutrinas Pagãs, na qual uma mulher e dois homens foram denunciados. Neste gráfico também se tornam evidentes as discrepâncias entre o número de comparecimentos e o total de denunciados, na maioria dos casos, bem mais alto.

Gráfico 14 - Comparecimentos e Denúncias



Ao contrário do que foi verificado acima, sobre o motivo que mais levou os depoentes à Mesa, aqui se pode verificar que foram os Feitiços de Amor, que mais motivaram denúncias; categoria em que se encontra o maior número de denúncias contra mulheres, se comparada com as demais. Destacando-se que esta categoria era a que mais mobilizava a população e aparece nas três Visitações, como visto acima, além de também ser a que mais produziu confissões. Esta foi seguida pelos casos de Adivinhação e, depois, de Curandeirismo. Em todos estes casos, foram as mulheres as mais denunciadas, além das categorias Pacto com o Diabo e Malefício, nas quais apenas mulheres foram denunciadas.

Sendo assim, de acordo com estas categorias, a seguir, serão analisados alguns casos, escolhidos entre aqueles que envolveram mulheres, como confitentes, denunciantes ou denunciadas – exceto na categoria Feitiços de Proteção, por envolver apenas homens – em função dos objetivos deste trabalho. Foram selecionados os casos nos quais as informações

prestadas à Mesa da Visitação tinham maior número de detalhes e dados sobre as mulheres e as Práticas Mágicas e de Bruxaria das quais fizeram uso.

4.4.1 Curandeirismo

No contexto colonial, a escassez de médicos e de cirurgiões era grande (ALGRANTI, 2018), especialmente para as camadas populares: “Médico desde sempre foi coisa rara e cara.” (DEL PRIORE, 2016, p.367). Os medicamentos vindos da metrópole também eram raros e, quando chegavam, muitas vezes, estavam deteriorados depois de três meses de travessia ou em função do clima tropical. “Conclusão: melhor usar os produtos locais.” (DEL PRIORE, 2016, p.368). Foi, deste modo que, o chamado curandeirismo tomou fôlego nas terras do Novo Mundo e se tornou uma prática muito difundida entre a população colonial, instigada pela necessidade (ALGRANTI, 2018). Era a medicina que cabia principalmente aos pobres, mas não exclusivamente, já que “Aqui, médicos eram reduzidos em número e no saber” (DEL PRIORE, 2009b, p.82). “Na colônia, ‘é melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto, do que com médico de Lisboa’, desabafava, em fins do século XVIII, o bispo do Pará, dom Frei Caetano Brandão.” (DEL PRIORE, 2009b, p.88).

Produziu-se, assim, o fortalecimento da medicina popular, que misturava conhecimentos indígenas e africanos à medicina popular europeia, mas, sobretudo, colocava as mulheres em posição de destaque, por deterem um saber empírico e tradicional sobre as curas das doenças que afligiam a população colonial. As curandeiras, para combater as chagas cotidianas, subvertiam as normas, e no lugar dos médicos, promoviam a cura; tiveram grande relevância em suas comunidades, despertando tanto temor quanto respeito, e a população recorria a elas “sem pestanejar”. Desde sempre “[...] elas curavam mazelas e, antes do aparecimento de doutores e anatomistas, praticavam enfermagem, abortos, davam conselhos sobre enfermidades, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, trocavam fórmulas e faziam partos. Foram, por séculos, doutores sem título.” (DEL PRIORE, 2009b, p. 108).

Estas mulheres e suas práticas, assim, iam, perigosamente, ao encontro do estereótipo da bruxaria, perseguido pelo Tribunal da Inquisição. Prevenindo ou curando doenças com o uso de ervas e benzeduras, com cuidados que provinham de saberes milenares, passaram a ser vistas como bruxas pela Igreja. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle. Como se tem afirmado ao longo desta tese, o Tribunal do Santo Ofício se constituiu como o mais importante instrumento

da cultura dominante e do saber institucional, letrado, contra os saberes da cultura popular, informal e oral.

A perseguição ao curandeirismo evidencia, sobretudo, o conflito entre a cultura erudita e a cultura popular, num processo em que séculos foram necessários para que se efetivasse a visão de mundo das elites como hegemônica, coadunando Igreja, Estado e a medicina convencional: “[...] diferenças entre as formas como a gente do povo e as elites abordavam a cura revelou um conflito cultural profundo entre as classes sociais [...], dois mundos diferentes – mundos que tendiam a ser determinados pela classe e pelo nível de educação.” (WALKER, 2013, p.372).

Desta forma, a medicina popular era perseguida tanto por inquisidores quanto por médicos, no entanto, por motivos diferentes: “Estes dois grupos de funcionários do Santo Ofício – os médicos e cirurgiões licenciados que trabalhavam como familiares e os inquisidores que estavam no topo da hierarquia do poder – adotaram uma política de repressão contra os curandeiros.” (WALKER, 2013, p.89). As práticas mágicas e heresias dos curandeiros eram abomináveis para os inquisidores pois seriam contrárias à ortodoxia da Igreja e, possivelmente, contavam com auxílio do Diabo; já para os médicos, muitos dos quais eram funcionários da Inquisição, os curandeiros e curandeiras seriam um empecilho ao exercício da medicina oficial, pois a maior parte da população das camadas pobres preferia recorrer às curas populares, ao invés de consultar os médicos reconhecidos (WALKER, 2013). Para a elite, tais curas eram ilícitas, supersticiosas ou irracionais, mas, sobretudo, oriundas do uso de bruxaria.

No entanto, as curas mágicas faziam parte do sistema de crenças e das práticas tradicionais que permeavam todos os aspectos da vida das camadas populares, sendo um dos meios de ligação do povo com o “sagrado”; além disso, eram a alternativa à falta de assistência médica. Estas concepções mágicas do mundo e do corpo levaram à crença de que algumas doenças eram fruto de ação diabólica, produzidas por meio de feitiços e de malefícios de bruxas. Desta forma, nos procedimentos de curas eram introduzidos diversos elementos que visavam dar conta destas causas sobrenaturais: benzeduras ou benzimentos, rituais, fórmulas místicas, gestos e palavras santas ou mágicas, ditas ou escritas, orações (ensalmos), rezas, bafejadas, cuspidas, sucções, baforadas de cachimbo, fricções, o uso de objetos sagrados do catolicismo e de ervas, além da conjuração de espíritos. Este saber/fazer foi se moldando, a partir da necessidade, às singularidades das relações coloniais.

Um exemplo disso foi a confissão que fez Domingas Gomes da Ressurreição, em 25 de outubro de 1763, na Mesa da Terceira Visitação²³. Designada como índia pelo notário, em seu

23 Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 180-181.

depoimento declara ser mameluca, filha de Ignacio Gomes, “homem branco” com Leocádia, índia, ambos já falecidos, e que era solteira. Relata que “algum dia foi escrava” de Dona Maria de Barros, mulher branca portuguesa, casada, que tinha mais de sessenta anos na ocasião e que também já era falecida. Há mais de trinta anos, segundo ela, em função da sua senhora ter recebido o Cordão de São Francisco, os confessores haviam proibido que ela continuasse a “*fazer curas de quebranto e erisipela e dor de olhos*” que costumava fazer, resolvendo, então, ensinar estas “curas” a Domingas, que aprendeu as palavras e os modos de fazê-las e, desde então, até poucos dias atrás, vinha fazendo.

Ela narra os procedimentos e palavras que aprendeu e passou a usar para curar enfermidades como o quebranto, a erisipela; a cura dos olhos; e também a cura do “*ar dos olhos*”. Ela ainda conta que, nesta mesma época, há trinta anos, quando fora visitar um frade da ordem de São Bento, ele ensinou a ela uma cura para mau olhado, que passou também a utilizar. Em todos os seus procedimentos, rezava sempre o Pai Nosso e a Ave Maria à Paixão e Morte de Jesus e pelas almas mais necessitadas do Purgatório.

Suas curas envolviam sempre símbolos do catolicismo em orações sincréticas; para a cura da erisipela, por exemplo, usava uma faca com a qual fazia cruzeiros sobre a parte doente e dizia “*Rosa negra corto-te, Rosa encarnada corto-te, e logo outros dois dizendo Roza espungioza corto-te, e concluía dizendo Requeiro-te da parte de Deos e da Virgem Maria se tu es fogo selvage, a erisipela não maltratas a criatura de Deos*”.

Domingas, mulher pobre e solteira, ex-escrava, diante do inquisidor, confessa que aplicou muitas vezes estas curas em muitas pessoas que a ela recorreram nos últimos trinta anos, mas que o fazia sem entender que “*obraua mal e somente poucos tempos ha entrou a considerar que nelas podia haver alguma couza de superstição*”, e que vinha confessar por estar muito arrependida, pedia perdão e que com ela se usasse de misericórdia. Foi ordenado que ela não se ausentasse da cidade sem ordem da Mesa, e que comparecesse todos os dias das sete às onze da manhã até que terminasse sua causa – fórmula repetida pelo notário em algumas confissões.

O caso de Luduvina Ferreira é um outro exemplo da interpenetração de culturas e crenças, no Norte do país. Mas, sobretudo, do modo como as mulheres, curandeiras, como Domingas, que viviam sozinhas, curavam quem as procurava, mas também se serviam destes saberes para sobreviver, e caminharem suas vidas com alguma autonomia. Luduvina, denunciada por duas mulheres na Mesa da Terceira Visitação, foi descrita como mulher branca, viúva duas vezes, não se sabia informar os nomes dos maridos, de onde era natural, de quem era filha, nem do que vivia, e devia ter mais de sessenta anos na ocasião. Tinha fama de bruxa curandeira na cidade de Belém e é um dos casos mais representativos deste contexto de sincretismo de

culturas e religiosidades, já que era branca – o que era constantemente destacado – e operava com rituais notadamente indígenas, utilizando-se da sua língua. Além disso, sendo mulher e sozinha, pois era viúva, Luduvina parece ter se utilizado de seus saberes como forma de ganhar “seu pão” e criar sua filha.

A primeira denúncia contra ela foi feita em 14 de outubro de 1763, por Ighes Maria de Jesus²⁴, mulata, natural de Belém, era filha de Ignacio de Andrade, “homem branco”, advogado, já falecido, e de Valeria Barreta, cafuza, solteira – ou seja, era fruto de uma relação não sacramentada –; vivia de sua costura e renda, tinha por volta dos cinquenta anos e era solteira.

Nesta denúncia, Ighes conta o que havia sido narrado a ela por Constança Maciel, sua vizinha, que, logo depois, em 22 de outubro de 1763²⁵, também se apresentou à Mesa para denunciar Luduvina, possivelmente por saber que havia sido citada por Ighes e, neste caso, era melhor se apresentar antes de ser chamada. Constança era branca, viúva de Manoel Thomas, que havia sido Cabo de canoas, e costumava viajar ao sertão, possivelmente para apreensão de índios. Era natural e moradora de Belém, cristã velha, e tinha cinquenta e nove anos.

Elas contam que, há vinte ou trinta anos, “pouco mais ou menos”, Dona Mariana Barreto, viúva de Luís Pereira, já falecida, estava enferma de “um fluxo de sangue” – uma enfermidade relativa ao útero, provavelmente – e, como eram amigas, foram à sua casa para auxiliá-la. Dona Mariana, na ocasião, havia mandado chamar Luduvina para curá-la. Conta Ighes que ela chegou, apalpou o ventre de Dona Mariana, não se lembra se colocou um emplastro ou se lhe deu uma bebida, mas que, neste momento, Ighes saiu da casa, por isso, só mais tarde soube dos acontecimentos, narrados pela amiga e vizinha Constança, que permaneceu na casa com a enferma, e seus filhos, Dona Margarida, já falecida, e Ignacio Coelho Brandão, além de outros familiares e escravos de Dona Mariana.

Elas narram que, por volta da meia noite, Luduvina começou a tanger uma maraca ou chocalho, feito de um cabacinho pequeno, com umas sementes dentro, atravessado com uma flexa que servia de cabo, ao mesmo tempo em que cantava “*por língua incognita que sabem e com que custumãõ cantar oz pagés ou Mestres das feitiçarias*”, e disse que a enferma padecia de feitiços. Não fez nada e entregou o chocalho a Constança, dizendo que continuasse a tocá-lo, enquanto ela ia em sua casa e voltava. Quando retornou, veio na companhia de um índio chamado Antônio, não sabia se casado ou solteiro, que havia sido escravo, mas que agora era livre e tinha o ofício de oleiro.

²⁴ Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 158-161.

²⁵ Idem: p.176-178.

Ambos se sentaram junto de Dona Mariana, e Luduvina preparou um “*taquari*” ou cigarro, espécie de cachimbo, feito de casca de madeira, colocando tabaco dentro dele, e enquanto “*bebia o fumo*” – termo usado para dizer que fumava – tocava a maraca e cantava umas cantigas que não se entendiam. Andou pela casa e mandou, então, que se retirasse a luz do quarto em que estavam, e ficou ela, o índio Antônio e a enferma, a sós, no escuro. Neste momento, se ouviram estrondos no teto, como se saltassem sobre ele, e dele para dentro da casa, e “*alguns demônios comesaraõ a faser estrondo com as mãos e com oz pes sobre o sobrado*”, ouviram-se também assobios muito finos e altos do lado de fora, com Luduvina sempre tocando a maraca. Ouviram-se várias vozes vindas do quarto escuro, parecia que perguntavam à doente o que ela sentia, mas os presentes não compreendiam bem o que falavam, as vozes não eram de Luduvina nem de Antônio. Mas elas compreenderam que as vozes pediram desculpas à doente, e disseram que não podiam curá-la, foi “desenganada” pelas vozes, que a avisaram que morreria. Ouviu-se outro estrondo nas telhas da casa, como se alguém saísse por ali. Depois disso, Luduvina saiu do quarto com a doente e mostrou a cabeça de uma cobra com uma pimenta na boca, dizendo que ali estavam os feitiços que tinham sido feitos contra Dona Mariana, os quais tinham ido buscar os “*pages ou demonios*” com quem tinha falado no quarto escuro, e que se achavam enterrados na porta da casa.

Luduvina voltou a esta casa em outras noites, talvez tentando salvar a enferma do destino descrito pelas “vozes”, nas quais se sucediam “*as mesmas suprestiçãoens ou diabruras*”, assobios altos e estrondos, sempre à meia noite, mas em todas elas a doente “*foi dezenganada que morria pellas vozes que falavão e ella denunciante ouvio perceptivelmente*”, segundo Constança. O que se verificou, porque Dona Mariana morreu poucos dias depois.

Constança relata ainda que um dia, logo depois disso, Luduvina a convidou para ir à sua casa, e lá viu “*as mesmas diabruras que ate agora tem dito*”, perto da meia noite. Também a “*ajudou a fazer as mesmas diabruras*” uma filha de Luduvina, chamada Ignacia, que era solteira, mas hoje está casada, não sabia com quem, e que morava com a mãe, e também o índio Antônio; eles cantavam o mesmo canto de Luduvina e a acompanharam para um quarto escuro. Assim, “*Do que tudo ella denunciante ficara entendendo que tanto a dita Luduvina como a referida sua filha Ignacia e o dito índio Antonio tem familiaridade e trato com o demônio por cuja razão oz denuncia para descargo e sucego de sua consciencia e mais não disse nem dos custumes.*”.

O visitador lhe perguntou se Ludvina e sua filha tinham bom entendimento e juízo, ao que respondeu que sim, e que não costumavam se embriagar. Sobre sua relação com Luduvina, disse que há mais de trinta anos a conhece, mas depois que viu estas cerimoniais, não tem dela,

nem de sua filha, boa opinião sobre sua crença nem sobre seus procedimentos, porque sempre ouviu “*murmurarem*” muito mal sobre elas.

Já Iignes disse que denunciava para desengano de sua consciência e por entender que só estava “obrigada” a fazê-lo depois de ouvir a leitura do Monitório e do Édito da Fé quando se publicou esta Visita. O visitador lhe perguntou se sabia se Luduvina fazia as mesmas práticas diante de outras pessoas, além das que já mencionara. Iignes respondeu que tem ouvido dizer que sim, que ela tem feito “muitas vezes mais”, mas além de Constança, não se lembra quem foram as outras pessoas que lhe disseram isso. Ao ser perguntada há quanto tempo a conhecia e qual sua opinião sobre sua crença, costumes e procedimentos, disse que a conhecia desde aquela época, e que não tinha boa opinião sobre ela, desde que viu os fatos narrados.

Cerimônias como esta são encontradas em outras denúncias e parece que circulavam amplamente em vários contextos, desde as camadas populares até as mais altas; como Dona Mariana, atendida por Luduvina, que pelo designativo “dona” – aparentemente reservado às “senhoras, brancas”, pois não se verá nunca sendo usado para designar uma mulher das camadas mais baixas da sociedade, negra, indígena ou mestiça – e pelo fato de ser branca e dona de escravos, como se viu, pertencia, possivelmente, as camadas mais elevadas desta sociedade.

Um dos casos mais significativos no campo do curandeirismo ocorreu também na Terceira Visitação, denunciado por três homens que compareceram à Mesa, e representa o reconhecimento e a relevância que algumas mulheres tiveram neste contexto, através do uso de Práticas Mágicas e de Bruxaria. A índia Sabina, a bruxa mais conhecida do Grão-Pará, conquistou fama pública, sendo constantemente solicitada em casos de adoecimento, pois era mestre em encontrar e desfazer feitiços que provocavam os malefícios. Atendia às necessidades e anseios cotidianos de uma ampla variedade de clientes, de lavradores e carpinteiros, altos funcionários da Coroa, como o Ouvidor Geral, e até o governador, evidenciando como estas práticas estavam arraigadas em toda a sociedade. Segundo os relatos, agiu por mais de vinte anos na cidade de Belém e, em 1767, ainda estava atuando, o que é revelador de sua popularidade, mas, sobretudo, da eficácia de suas práticas.

Sabina jamais compareceu à Mesa espontaneamente e sobre ela contam os denunciantes: era índia, não sabiam seu sobrenome, nem de onde era natural, mas ouviram dizer que era do “*Certão*”; foi cativa de Bento Guedes, já falecido, por algum tempo no passado; não se tinha certeza se casada ou solteira; era solteira, à época dos fatos, há quinze anos, e hoje dizem que é casada, mas não sabiam dizer com certeza, nem com quem; devia ter mais de quarenta anos. Não sabiam, nas duas primeiras denúncias, em 1763, onde ela se encontrava, um deles disse que ouviu dizer que estava, naquele momento, morando na Vila de Colares, outro disse que

ouviu dizer que, “atualmente”, ela estava em degredo na Vila de Cintra.; o terceiro, quatro anos depois, em 1767, contou que havia recebido atendimento de Sabina há um mês e meio, e relatou que ela morava, naquele momento, em uma das casas que pertenciam ao Padre Jose Carneyro, o que não deixa de ser curioso e evidencia a respeitabilidade que Sabina conquistou em sua comunidade, até mesmo de membros do clero.

O primeiro denunciante foi Manoel de Souza Novaiz²⁶, natural e morador de Belém, cristão velho, casado com Andreza Maria e com cinquenta e oito anos de idade, “vivia de suas roças”. Compareceu à Mesa, em 17 de outubro, para denunciar que há sete anos, “pouco mais ou menos”, estavam todos da sua família e seus escravos muito doentes e morrendo, e ele entendeu que eram malefícios que provinham de feitiçarias, pois havia encontrado nas árvores de cacau uns embrulhos de coisas desconhecidas. Depois de ter recorrido por várias vezes aos exorcismos da Igreja, “*teve noticia e era publico nesta cidade*” que uma índia chamada Sabina “*tinha virtude pera descobrir e desfazer oz feitiços*”. Sentindo-se “*obrigado*” pela necessidade, mandou buscá-la, então na casa de Bento Guedes, onde vivia.

Relatou que, assim que ela chegou, imediatamente saiu da casa e mandou cavarem no patamar da escada, dizendo que ali se achavam os malefícios. No lugar onde ela apontou acharam um embrulho de pano “*já velho e carcumido em q’ estava huma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo e so com oz osos atestando a dita índia que aquelles eraõ oz feitisos de que procediaõ tantos dannos*”. Contou que ficou muito admirado, assim como sua mulher e os demais presentes, pelo fato de tão facilmente ela ter feito esse “descobrimento”. Despediu-se dela e pagou com uma “*pessa de bertanha*” pelo serviço, mandando-a embora, mas ficou “*interiormente com a suspeita de que ella descobrira o dito embrulho por arte diabolica pois não constaua que ella tivesse hido antes a dita fazenda nem que conhecesse pessoa alguma da família dele denunciante*”, além disso, não acredita que ela tivesse “*virtudes tam adiantadas que Deos obrase por ella aquella maravilha*”. A sua admiração se devia, segundo ele, porque, na ocasião, ela não havia feito nenhuma ação, nem pronunciado nenhuma “*palavra que lhe paracesese supersticiosa porque não fes mais que subir ao sobrado e descer logo pera o lugar donde mostrou e fes tirar o dito embrulho*”.

Disse que denunciava por desencargo de sua consciência, e por entender que tinha “*obrigação*”. E se, com o fato de ter mandado buscar Sabina tivesse cometido culpa, estava arrependido “*e sacramentalmente tem pedido a Deos perdaõ e o mesmo pede agora nesta Meza*”. O inquisidor, como de praxe, perguntou então, se ele sabia se Sabina tinha “*juízo e*

26 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 165-167.

entendimento” e se na ocasião do “*dito descobrimento estaua em seo perfeito juízo*”. Comprometido com seus preconceitos de raça e classe, respondeu que “*ella segundo a condição que tem de india lhe parece suficientemente entendida e na dita ocasião assim o mostrou pella seriedade com que fes o dito descobrimento*”.

Foi-lhe perguntado também se sabia se ela costumava fazer “*semelhantes descobrimentos*” diante de outras pessoas, ou se tinha ouvido dizer, de quem e onde; ao que ele respondeu que, em especial, nada sabia, mas que “*ella os costuma fazer he bem constante e notório nesta cidade.*” Sobre as testemunhas em sua casa, disse que muitas pessoas estavam presentes, além de sua esposa, mas não se lembrava quem eram.

Além disso, como parte das perguntas regimentais, o visitador perguntou há quanto tempo a conhecia e que opinião tinha dela, “*sua crensa, custumes e procedimentos*”, respondeu que há muitos anos que “*tem tem noticia dela pella fama que corria nesta cidade e de vista so a conhese do tempo em que fes o descobrimento*”; e sobre sua crença, “*não tinha dela muito boa opinião*”, “*assim como a não pode ter das mais pessoas da sua condição e dos seus custumes e procedimentos*”; possivelmente se referindo, uma vez mais, à sua condição de indígena e à sua cultura. Contou ainda que tinha notícias de que ela “*muntas vezes se toma de bebidas*”.

Foi admoestado pelo inquisidor, que o interpelou sobre a razão de não ter comparecido mais cedo para denunciar; e respondeu que por ter ficado em dúvida se seria ou não o “*dito descobrimento*” por obra do demônio, e também por descuido seu, pois não sabia da pena que incorria a não ser depois de serem lidos os Éditos da Visita. Na dúvida sobre a interferência do demônio, a chegada da Inquisição logo o convenceria.

Em 21 de outubro do mesmo ano, compareceu à Mesa Domingos Rodrigues²⁷, cristão velho, natural de Portugal, casado com Caetana Thereza, lavrador que vivia de suas roças, tinha quarenta e três anos e vinha denunciar por ele mesmo e em nome de sua mulher, que por suas moléstias não podia vir à Mesa.

Domingos relatou que, segundo Caetana e sua sogra Dona Theodora Ferreira de Oliveira haviam lhe contado, há mais de quinze anos, quando Caetana ainda era solteira, estava muito enferma, “*sem lhe aproveitarem os remédios inumeráveis que se lhe tinham aplicado*”, tiveram notícias e “*sendo a todos notório*”, que Sabina, tinha virtude “*pera descobrir e remediar os males ocultos*”. Sua sogra mandou chamá-la para saber se podia remediar a moléstia da sua filha e, logo que ela chegou, disse “*tu estas enfeitada e quem te enfeitou foi huma tapuia que aqui tens em caza*”. Foram chamadas à casa as escravas, que eram todas índias, e Sabina,

27 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 171-174.

imediatamente, apontou quem era a culpada. Ela negou e Sabina lhe disse “*não estejas a negar, porque tu mesma has de tirar oz feitisos donde oz tens metido*”, mandou abrir um buraco embaixo da cama e dele foi retirado um embrulho “*que constaua de vários ossos, pennas, espinhos, lagartinhos espetados e outras mais couzas*”.

Sabina descobriu outros embrulhos semelhantes pela casa. Devido à certeza com a qual Sabina descobria tudo, a índia, que ele não sabia o nome e já era falecida, confessou que tinha enterrado os embrulhos juntamente com o “*seo camarada que declaraua ser o demônio*”. Relatou que sua sogra e a esposa ficaram notavelmente admiradas diante da certeza com a qual Sabina falava, admiração que aumentou quando Sabina pediu um fogareiro com brasas, onde colocou algumas folhas, e fez a doente receber este defumadouro, esfregando-o também sobre o corpo dela, fazendo “*sahir vários bixos vivos como lagartinho e outras sevandijas*” da enferma. Como exemplo do sincretismo evidente na região, neste momento, Sabina também pediu água benta, colocou a mão nela e, com esta retirou de dentro da boca da doente “*hum lagarto*”. Segundo Domingos, apesar disso, a esposa não melhorou e, aconselhada pela própria Sabina, buscou pelos exorcismos da Igreja.

Domingos contou ainda que, nesta mesma época, há quinze anos “pouco mais ou menos”, quando estava a serviço de João de Abreu Castelobranco que então era governador do estado, e estava muito doente, de cama, teve notícias de Sabina e mandou chamá-la para ela dizer se haviam feito algum feitiço contra ele. E lá se foi Sabina ao “Palácio do Governo” do estado. Ao entrar na sala onde estava o governador em sua cama, ela pediu uma faca e fez um buraco na parede, dele tirou um pequeno embrulho que “*mostraua ser feito de muntos annos antes o qual constaua de vários ossinhos e outras couzas que lhe não lembrão*”, Sabina explicou que aquele embrulho não havia sido colocado ali para fazer mal àquele governador, mas sim ao anterior, Joze da Serra, que já havia morrido. Ela disse ao governador que não havia feitiços contra ele e mandou trazer um fogareiro com brasas, acendeu um cachimbo e soprou com ele na perna do governador, fazendo também uma “esfregação” com as mãos, e dela saíram “*tres bixos vivos do tamanho de hum graõ de bico munto moles e facilmente se desfizeraõ*”. Pagaram Sabina e ela foi embora, mas Domingos e o governador ficaram “*suspeitando do mal da dita índia por verem que ella adevinhaua o que estaua oculto.*”

Ao ser perguntado sobre Sabina pelo inquisidor disse que sabia que ela tinha bastante entendimento e nunca tinha ouvido dizer que ela “se tomasse de bebidas”. Perguntado se sabia se ela havia feito outras vezes o que havia sido narrado, disse que “*he notório e constante que a dita Sabina costuma fazer as mesmas couzas diante de todas as pessoas que a chamão*”, e então cita algumas pessoas sobre as quais ouviu dizer que têm usado os serviços dela. Ao ser

questionado sobre não ter vindo antes denunciar, disse que não entendeu sua culpa neste assunto a não ser depois que ouviu o Edital que publicou a Visita. Perguntado sobre há quanto tempo conhece Sabina e que opinião tinha dela, disse que a conhecia há quinze anos, que não tem sido “bem procedida” e a tem como “*huma fina bruxa e feiticeira*”.

A terceira denúncia contra Sabina, quatro anos depois destas, foi realizada em 07 de outubro de 1767, por Raymundo Jose de Bitencourt²⁸, casado com Dona Maria Josepha de Brissos. Disse que no fim de agosto passado, estando gravemente enfermo dos olhos e tendo notícias de que ela “*que tinha préstimo para fazer curas*” e que costumava “*faselas em uarias pessoas*”, mandou chamá-la. Na presença de sua esposa e de seu cunhado Antonio de Auilla, que era soldado e morava com eles, Sabina chegou e pediu um cachimbo com tabaco e fogo, andou pela casa, depois se recolheu um pouco. Em seguida, fazendo cruces com o dedo polegar na testa dele e falando palavras que eles não entenderam, apenas ouviu *Padre e Filho e Espirito Santo e virgem Maria*, defumou o olho direito dele e nele introduziu a sua língua, *andando com ella a rodando do dito olho pera parte interior*”, fez como se fosse vomitar e caiu na sua mão “*hum bicho com forma de larvras pela parte do rabo, e com forma de hum peixe*”. Ela, então, passou isso da sua mão para a da sua mulher, que vendo “*o dito bicho barrigudo, o abriu, e mostrou a dita India, que estava cheio de filhos já mortos como estava o dito bicho*”. Sabina explicou que havia sido a fumaça que os matara dentro dos olhos dele e que, se ficassem lá, estaria totalmente perdido seu olho. Fez o mesmo com o olho esquerdo e começou a cuspir, dizendo que tinha areia e cinza.

Ela voltou no dia seguinte e fez as mesmas cerimônias nos dois olhos, e do esquerdo tirou “*huma vespa, que da sua boca lançou morta*”, dizendo que eram feitiços que lhe tinham feito no povoado, por dois ou três índios e uma índia, os quais não quis dizer os nomes, mas dava a entender que sabia. Orientou que devia lavar os olhos com água benta para “*mais depressa sarar*”. Uma semana depois ela voltou, limpou seus olhos com a língua novamente e disse que não tinha mais nada, aplicou também uma erva no fim deste tratamento e “*não há duuida que elle denunciante experimentou algum aliuiio com as ditas curas*”.

Contou ainda que no mês de junho, pela mesma moléstia dos olhos tinha mandado chamar Sabina por outras vezes e, fazendo ela os mesmos procedimentos, tirou do seu olho direito “*dous outros olhos de camaromens e do esquerdo hum olho do mesmo*”, da segunda vez “*lhetirara do olho esquerdo dous olhos semelhantes*”, e da terceira “*dicera naõ achaua já couza*

28 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 266-270.

alguma e so cuspira uarias vezes”. Disse que ela recomendou os exorcismos da Igreja e o uso de água benta para lavar os olhos, como parece que era comum nas suas orientações.

Além disso, relatou que, há três semanas, estava enferma sua mulher Dona Maria Josepha de Brissos, mas ele não estava em casa, pois tinha ido ao Convento das Mercês para que lhe fizessem o exorcismo, e ela mandou chamar Sabina, que lhe preparou uma bebida feita de aguardente, água, canela e outros ingredientes. Nesta ocasião estava presente a mãe dela, Florencia, que era “mamaluca”, e que viu quando ela começou a vomitar “*misturados huns bocados de taja já corruptos e cinco ou seis caracóis, ou cascaveis de limas compridinhos sem lyma*”; Sabina disse que eram feitiços que lhe tinham feito na Vila de Beja. Dona Maria Josepha e Florencia não compareceram à Mesa para confessar e denunciar o caso, ficando, assim, possivelmente, sob suspeita, especialmente, por serem mulheres, e por ela ter tomado a decisão de chamar Sabina quando o marido não estava em casa.

Ao ser perguntado, disse que Sabina mostrava ser bem entendida, e não sabia que tivesse *vicio da ebriedade*. Sobre Sabina fazer as mesmas curas em outras ocasiões, disse “*que sabia por ser notório que ella fazia o mesmo, e outras muitas couzas e adivinhaçoens a outras muitas pessoas.*”, e por ela mesma ter confessado a ele e à sua esposa, “*que são inumeráveis outras mais curas que ella tem feito e nesta cidade de notórias*”, pois cada cura bem sucedida era também a publicidade de seus serviços e de suas virtudes mágicas e sobrenaturais, inexplicáveis aos que a viam em ação.

Assim, contou que soube que: há cerca de cinco meses ela curou ao Doutor Mello de Albuquerque, Ouvidor Geral, “*lançando lhe ajudas, e mostrando lhe os feitiços, que lhe tinhaõ feito metidos na cama nos baús de roupas, disendolhe a pessoa que lhos tinha feito*” e foi público na cidade; há dois anos, curou Antonio da Silva Bargaça, Cabo da Vila de Beja, de feitiços “*que lhes tinha feito a may do rapaz que seruia ao dito Antonio e que lhos lançara no café que tinha pera beber*”; a Antonio Rodrigues Guedes, na presença de umas mulatas, lhe deu uma bebida “*por virtude da qual lançara tres qualidade de bichos que forão terros, micnhocas e ratos em grande numero pela boca*”, dizendo que eram feitiços; curou também Manoel Lourenço, “mamaluco”, que era carpinteiro, e com “*huma bebida fisera lançar pela boca variedade de couzas dizendo que eraõ feitiços que sua própria mulher lhe tinha dado pera o abrandar e ficar mais na sua liberdade e que lhes tinha dado a beber*”. Pode-se observar que, neste caso, se entrelaçam as Práticas Mágicas e de Bruxaria; a bruxa curandeira, que era afamada por encontrar e desfazer feitiços, descobre o Feitiço de Amor que a esposa do seu cliente, enfermo, lhe dera para beber, com a função de “abrandá-lo” e dar a ela mais liberdade, o que não devia ser incomum.

Ao final, disse que a conhecia há dois anos e que não tinha dela má opinião, notadamente, por sempre ter ouvido dizer que tudo o que ela faz seria “*por virtude de huma Cruz, que dizem tem no Ceo da boca.*”.

A história de Sabina, apesar de quase não se ter informações sobre sua vida, é emblemática. Ela se apresentava com a autoridade de quem sabia o que fazia, mesmo sendo mulher, indígena, e durante algum tempo, escrava. Assustava, mas curava. Descobria embrulhos enterrados ou na parede mesmo antes de realizar qualquer ritual, o que levava os depoentes a dizerem que, não tendo ela as virtudes necessárias para que esse poder viesse de Deus, deveria ser obra do demônio. Uma mulher, sobre quem não se sabe muito, se era casada ou solteira, uma índia, não poderia manifestar tanto poder, poder de saber coisas ocultas e escondidas e curar enfermidades, por ela mesma; seu poder, portanto, não vindo de Deus, viria do Diabo. Era uma bruxa.

A bruxa, no entanto, com a mesma autoridade que descobria feitiços, recomendava os exorcismos da Igreja e água benta, curiosamente, demonstrando o sincretismo já fortemente difundido neste contexto. Na cultura popular, notadamente, na colonial, os mundos se atravessavam, quem os separava era a camada dominante, através de seu principal instrumento, a Santa Inquisição. A magia religiosa, através do exorcismo e do poder da água benta, por exemplo, era aceita, respeitada e institucionalizada, praticada pelo clero e seus sacerdotes, todos homens, os únicos autorizados, e o faziam da parte de Deus. Ao contrário, à bruxa, mulher, sozinha, índia, insubmissa, misturando culturas, acessando um poder que não lhe era autorizado, cabia a perseguição.

Tendo em vista os vários casos citados nos depoimentos e além deles, os “inumeráveis” outros, segundo dizem os depoentes, pode-se concluir que, a existência de apenas três denúncias contra Sabina, representaram uma amostra muito pequena em relação ao total de seus possíveis clientes. E, mesmo entre os que a denunciaram, observa-se que dois não o fizeram antes porque não entenderam que tinham obrigação, só compreendendo isso depois da leitura dos Editais da Visitação, ou seja, não entendiam que a prática era um erro, um “desvio” da fé, uma heresia, em última instância, mas por que afirmavam os Editais da Inquisição. Um deles declarou que não compareceu antes também porque tinha dúvida de que os eventos eram ou não obra do demônio; e o terceiro declarou que não tinha dela má opinião e que sempre ouvira dizer que todo o poder que ela tinha para fazer o que fazia era em função da virtude de uma cruz que diziam que ela tinha no céu da boca, e ainda disse que compareceu tanto “para desengargo de sua consciência”, como também porque o seu confessor mandou, já que recorreu muitas vezes ao seu serviço. Pode-se supor que este símbolo, uma cruz, representasse no imaginário da

cultura popular, uma autorização direta do sagrado, de Deus, uma transferência de poder não intermediada pela Igreja e seus sacerdotes.

Assim, foram as camadas dominantes, através da Inquisição, que definiram a inspiração dos atos de cura, se era divina ou diabólica, reprimindo práticas comuns e difundidas em toda a sociedade colonial; práticas que não eram consideradas “erros de fé”, inclusive pelo clero local: é importante lembrar que Sabina morava em uma das casas do Padre Jose Carneyro. Ao contrário, estas mulheres, como Sabina e Luduvina, eram conhecidas e respeitadas em sua comunidade, eram o recurso à saúde que tinham, às vezes o único. Estas mulheres curandeiras, brancas, índias e mestiças, escravas ou forras, sem instrução formal, viúvas e solteiras, “sem marido”, pertencentes às camadas populares, ocupando os extratos mais baixos daquela sociedade hierárquica, denunciadas nas Mesas das Visitações do Santo Ofício, representavam uma ameaça à ordem, social e religiosa, pois detinham um poder não autorizado, que só poderia lhes ser retirado pela violência.

4.4.2 Feitiços de Amor

Esta violência, real ou simbólica, era estendida às relações, marcadas pela misoginia, sobretudo, quando atravessadas pelo racismo (VAINFAS, 2018). Em uma sociedade juridicamente estratificada, e hierarquicamente organizada, dividida em ordens e castas, era grande o peso das estruturas comunitária e familiares (BETHENCOURT, 2004), e o casamento sacramentado, uma imposição, religiosa e civil. Portanto, nesse contexto, as relações afetivas se tornariam um dos objetos preferenciais das Práticas Mágicas e de Bruxaria, designadas aqui como Feitiços de Amor, que incluem as aspirações de casamentos e os problemas nas relações dos casais, além do campo da sexualidade, da “magia erótica”, como nomeou Vainfas (2018). A crença popular nestes procedimentos e na sua eficácia é evidente nos depoimentos apresentados ao Santo Ofício.

Como foi apresentado, entre os homens predominaram as práticas destinadas à conquista sexual, à “fornicação” – designação para o sexo entre pessoas solteiras ou por adultério, proibidas pela Igreja. Neste campo, as mulheres, índias, negras e mestiças, tidas como “públicas” e sem honra, além de “rudes e sem entendimento”, notadamente pela sua condição racial, eram os alvos prioritários. No estudo de Vainfas (2018) sobre a sexualidade no período colonial são analisados os diversos casos narrados nas Mesas das Visitações do Santo Ofício que envolviam as conversas cotidianas entre os homens sobre não ser pecado “fornicar” com esta “qualidade” de mulheres, além dos relatos de homens cujo meio de conquista do “sexo

ilícito” eram as práticas de magia e bruxaria. Nesta tese, no entanto, serão analisados os casos em que as mulheres foram as agentes dos procedimentos mágicos, campo que envolvia a necessidade de “amansar” os maridos, de torná-los mais amáveis, e fazer com que lhe quisessem bem. Trata-se, portanto, de casos em que a violência e os maus-tratos, as tentativas permanentes de dominação e opressão, estavam presentes; por outro lado, havia resistência. Lembra-se aqui o caso narrado acima, no qual Sabina foi chamada para curar de uma enfermidade a Manoel Lourenço, e descobriu que seus males eram resultado dos feitiços de sua esposa, através de uma bebida que lhe deu, visando abrandar o marido e ter mais liberdade. Além destes, as mulheres também usaram de magia para conquistar sexualmente os homens que desejavam, invertendo os papéis de submissão, obediência e castidade que lhes eram impostos.

Algumas mulheres se tornaram especialistas no uso destas práticas e ficaram conhecidas por seus poderes e sabedoria neste campo, especialmente na Bahia quinhentista; tinham como ofício prestar estes serviços à outras mulheres, como se verá adiante. Foram consideradas bruxas e associadas à prostituição, sofrendo duplamente as consequências dessa estigmatização.

Os Feitiços de Amor incluíam crenças e práticas muito antigas presentes na tradição popular europeia que, aqui, se somaram e se misturaram às culturas indígena e africana, construindo, segundo Souza (2009), autênticas manifestações da religiosidade popular colonial.

Dentre eles, diversos foram os usos que tiveram os elementos religiosos católicos, símbolos, palavras e objetos consagrados, visando intervir nas relações afetivas e, associados, por isso, à bruxaria, compreendidos pela Inquisição como resultado de interferência diabólica, dada a “inversão” que operavam no sagrado, eram sacrilégio, quando não, heresia: “Fosse como fosse, o sagrado invadia o profano [...]” (VAINFAS, 2018, p.200).

Foi muito difundido o costume de se dizer as palavras da consagração da hóstia – *hoc est enim corpus meum* – durante o ato sexual ou quando o homem estivesse dormindo. Acreditava-se que estas palavras tinham grande poder para conquistar ou fazer com que ele lhe quisesse bem, para manter o marido ao seu lado, ou para impedir que ele a tratasse mal, com violência e humilhação. A Pedra d’Ara – pedaço de mármore com uma abertura onde são guardadas relíquias sagradas e sobre o qual se consagram a hóstia e o vinho durante o mistério da Eucaristia –, por seu papel na cerimônia de consagração da Igreja Católica, possuía também grande significado mágico. Seu uso foi comum também nos Feitiços de Proteção, como amuleto, mas era privilegiada em feitiços de “bem querer”, por meio da sua ingestão moída e diluída no vinho. Ambas as práticas contaram, em certas ocasiões, com a ajuda de sacerdotes católicos, demonstrando a difusão da crença em seus poderes mágicos e a proximidade, do clero com a religiosidade popular, o que era nada recomendável, com forte cheiro de paganismo.

Com os mesmos fins foram utilizadas as “orações”, sobretudo, visando à conquista e à sedução. A grande maioria das narrativas dos homens que compareceram à Mesa relatou o uso de orações. Foram muito comuns na colônia as dirigidas a São Marcos, Santo Erasmo e São Cipriano, principalmente, mas incluíam-se as almas, o “leite da Virgem”, Cristo, o próprio nome de Deus, os anjos, todos misturados às estrelas e os demônios; vinham também no lastro de tradições muito antigas, nas quais se acreditava que certas palavras tinham poder de dominar as vontades de forma irresistível (BETHENCOUR, 2000).

Saindo do campo dos elementos sagrados do catolicismo, as chamadas Cartas de Tocar, trazidas da religiosidade portuguesa, também se tornaram comuns. Consistiam em uma espécie de talismã onde eram escritos o nome da pessoa que se desejava, ou outras palavras e símbolos, e manifestavam seu poder ao serem tocadas, ou pela própria pessoa – comum quando usada também como amuleto de proteção – ou pela pessoa que se intencionava seduzir. Outras práticas envolviam os chamados sortilégios e filtros de amor, ou filtros para “fazer querer bem”, visando seduzir, “prender” ou “amansar” a pessoa desejada. Nestes eram comuns o uso de dejetos corporais, cabelos, unhas e sêmen, com os quais eram confeccionadas bebidas e pós “filtrados” e feitiços, além de lavatórios para as partes genitais, por exemplo. Considerava-se que estes elementos tinham grande poder. Podia haver também o conjuro de demônios nestes processos, ou seu auxílio para obter a receita mais eficaz dos feitiços, e potencializar seus efeitos.

Um caso exemplar deste processo foi o de Paula de Serqueira²⁹, que se apresentou à Mesa da Primeira Visitação, na Bahia, em 20 de agosto de 1591. Paula era cristã-velha, natural de Lisboa, tinha quarenta anos de idade e era filha de Manuel Pires, ourives de prata, e de sua mulher, Mecia Roiz, ambos já falecidos. Era casada com Antônio de Faria, contador da Fazenda del Rei na cidade de Salvador.

Paula narrou, em diversas páginas de confissão, toda a sua trajetória de vida, seus desejos e suas dores, assim como as estratégias que lançou mão para contorná-las. Casara-se há 26 anos, em Portugal, portanto, considerando sua idade na ocasião da confissão, aos 14 anos de idade. Nesta época, contando três anos que estava casada, ainda em Lisboa, um clérigo, que foi capelão del Rei, chamado Gaspar Franco, seu conhecido, e que já era falecido, surpreendentemente, lhe ensinou que, se ela dissesse as palavras de consagração da hóstia na boca do seu marido quando ele estivesse dormindo, que ele *“amansaria e poria toda a sua afeição nella”*, para isso lhe deu um papel com estas palavras escritas – sinal de que era alfabetizada –, e ela fez como ele

²⁹ Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia (1591-1592), 1922. p. 110-115.

orientou. Este foi primeiro indício que buscava formas de tornar mais amável o marido, possivelmente, sofrendo as violências simbólicas ou reais da dominação masculina no casamento. O Visitador perguntou se ela havia entendido que depois que usou estas palavras tinha alcançado o efeito desejado, “*de fazer amansar seu marido*”; ela respondeu que havia sido há muito tempo, e não se lembrava. Difícil acreditar, mais provável que não, porque desde então, percorreu um longo caminho com a utilização de diversos Feitiços de Amor.

Depois disso, há dez ou doze anos, segundo ela, já estando em Salvador, Maria Villela, natural do Porto, mulher de Miguel Ribeiro, lhe disse que “*ella usava de muitas cousas pera fazer, querer lhe bem seu marido*”. Contou que primeiro “*pegara com Deos pera isto*”, porém, depois que “*vio que Deos não quisera melhorar lhe seu marido pegou com os diabos*” e para isso, com muito trabalho, mandou buscar na Igreja um pedaço de Pedra d’Ara, que lhe trouxe um moço que não lembrava o nome. Escutando isso, Paula “*lhe pedio huã pequena pera dar ao ditto seu marido*”, e ela lhe deu. Contou que misturou a pedra moída em um copo de vinho e deu ao marido. O visitador quis saber se também usou de algumas palavras nesse momento, e ela respondeu que sim, mas que não lembrava quais eram.

Em outra ocasião, há oito ou dez anos, procurou Isabel Roiz, “*de alcunha Boca Torta*”, conhecida como bruxa alcoviteira, e ela lhe ensinou algumas práticas. A primeira que usasse as palavras da consagração, “*dizendo-lhe que as disese na boca do ditto marido quando elle dormisse e que lhe quiereria bem*”, o que fez algumas vezes. Também lhe deu uma carta “*que chamão Carta de Tochar dizendo lhe que tinha tanta vertude que en quantas cousas tocasse se iriam apos ella*”. Relatou que deu a carta para *Mecia Dias*, mulher de Jorge Fernandez Freire, “*pera que a levasse na cabeça debaixo do toucado*”. Além disso, Isabel Roiz lhe ensinou “*huãs palavras pera que dizendoas a alguã pessoa lhe quisesse bem e amansasse, as quais palavras nomeavão as estrelas e os diabos*”, “*e outras palavras supersticiosas e roins, das quais não he lembrada*”, mas que usou muitas vezes para que o marido “*lhe quisesse bem e fosse manso*”.

Nesta mesma época, conversando com uma amiga, Beatriz Sampaio, mulher de Jorge de Magalhais, ela lhe ensinou “*huãs palvras que avia de dizer andando em cruz atravessando a casa de quanto emquanto*”, não lembrava quais eram estas palavras, mas Beatriz disse a ela que fariam com que o seu marido “*fosse muito seu amigo*” e que “*ella tivera dous maridos e que lhe erão tão obedientes que se algum ora pelleijavão ella lhes mandava que lhe viessem beijar o pé e eles lho beijavão e hum dos dittos maridos he ho que ela agora tem Jorge de Magalhais*”. Foi perguntada se ainda tinha escritas as palavras e a carta, respondeu que havia queimado todos estes papeis, e não os tinha mais.

Passaram-se alguns anos e há três anos, segundo Paula, Phelipa de Souza, casada com Francisco Pires que era pedreiro, começou a lhe escrever muitos recados e cartas de amores e “requebros”, lhe deu também presentes, e, com isso, diz Paula, que percebeu que ela tinha “ruim intenção”. No entanto, Phelipa insistiu e continuou “dando muitos abraços e beijos”, por uns dois anos, até que há um ano, ele estava em sua casa e Phelipa veio vê-la; nesse momento, já suspeitava que ela “tinha intenção de ter ajuntamento carnal”; foi com ela para uma câmara, que fechou por dentro, e tiveram o ajuntamento. Descreve os detalhes, todas as vezes e que horas, se usavam algum instrumento, quais posições e diz ao inquisidor, bastante interessado nestes detalhes, que não sabia que era pecado grave e contra a natureza, como soube depois. Relata, então, aparentemente assustada, e possivelmente exausta, pois foi um depoimento extremamente longo, que Phelipa também lhe contou que tinha pecado do mesmo modo com outras “muitas mulheres e moças”, “altas e baixas” – se referindo a condição social –, e também dentro de um mosteiro onde estivera. O inquisidor lhe perguntou, então, o que pensou sobre a intenção de Phelipa em lhe contar estas experiências, e ela respondeu que não sabia, mas que havia sido depois de ter bebido muito vinho após o jantar; demonstrando a convivência que mantiveram, à revelia dos maridos de ambas. Contou também que ouviu uma comadre sua, Isabel da Fonseca, dizer que comentavam publicamente que Phelipa namorava muitas mulheres, “tinha damas”. A descrição, longa e detalhada, de sua relação com Phelipa e sobre as relações dela, expressava, possivelmente, a tentativa do inquisidor de descobrir quem eram as tais “muitas outras mulheres e moças” que cometiam o “abominável pecado nefando”.

O visitante ainda lhe perguntou se a mesma mulher que havia lhe dado a pedra d’ara também tinha ensinado as palavras que usou; ela então respondeu que não, que havia sido Isabel Roiz, a Boca Torta, o que ela não havia dito antes, o inquisidor busca, então, pela confissão “completa e total”, talvez lhe parecesse que Paula escondia informações; talvez escondesse mesmo, precisava se proteger. Pergunta, então, se teve o efeito que pretendia de “amansar seu marido” depois que lhe deu a pedra d’ara para beber; e ela respondeu que não.

Ele insiste e ela diz que, nessa mesma época, quando Maria Villela lhe deu a pedra d’ara, ela conversou com Maria Ranjel, filha dela, sobre a “*devoção de Sancto Erasmo*”, uma das “orações” comuns que se utilizavam nos Feitiços de Amor, que “*falavão en sarilhar e dobrar tripas*”, e disse que o fez mandada por sua mãe, Maria Villela. Entre estas mulheres formavam-se redes, ensinavam umas às outras seus saberes e as práticas que, pela experimentação, consideravam mais eficazes, se apoiavam, conheciam e compartilhavam as mesmas dores, mas também os recursos para resistir.

O caso de Catharina Frois³⁰ é outro exemplo de como as Práticas Mágicas e de Bruxaria, notadamente, os Feitiços de Amor, puderam se tornar estratégias secretas e subterrâneas de resistência e insubmissão para as mulheres, além de construírem entre elas espaços de solidariedade e apoio mútuos, formando uma espécie de “confraria”, como afirmou Vainfas (2019), citado anteriormente. Mas também exemplifica como estas práticas funcionavam como ofício para muitas mulheres que, estando sozinhas, as vezes em degredo pelo uso de bruxaria, utilizavam-se de seus saberes para sua sobrevivência material.

Catharina era natural de Lisboa, em parte cristã nova, filha de Simão Roiz Frois e de sua mulher, Mecia Roiz; casada com Francisco de Moraes, escrivão e meirinho, tinha cinquenta anos. Confessou na Mesa da Primeira Visitação, na Bahia, em 20 de agosto de 1591, que não se calou ao ver suas filhas padecerem com a violência e os maus-tratos dos maridos. Assim, no papel de matriarca, a quem elas recorreram para solucionar seus problemas, lançou mão dos recursos que tinha disponíveis, usando-os para interferir nas relações das filhas e protegê-las. Para isso, procurou os serviços de uma famosa bruxa, Maria Gonçalves, “de alcunha Arde-lhe o rabo”, “*molher não casada, vagabunda*” que, como as demais acusadas de bruxaria, estava ausente da cidade, possivelmente a partir da chegada do Santo Ofício.

Há um ano, procurou pela bruxa, a pedido da filha, Isabel da Fonseca, que lhe rogou negociasse por ela, e acertou com Maria Gonçalves que lhe fizesse uns feitiços para que seu genro, Gaspar Martins, “*ou morresse ou o matassem ou não tornase da guerra de Ceregipe sertão desta capitania na qual então estava*” por ele “*não dar boa vida a sua molher moça filha della*”. E diz que “*entendeu e pretendeu*” que os feitiços deviam ser “*per arte do diabo*.”. Pagou a Maria Gonçalves e ela lhe disse que logo faria os feitiços, mas pediu mais dinheiro, e ela entendeu que não ia fazer o que havia pedido e desistiu.

Um ano antes, ela já havia procurado Maria Gonçalves, a pedido da outra filha, Caterina de Souza, para que ela fizesse feitiços para que o genro Antonio Dias “*fizesse tudo o que quisesse sua molher*”, do mesmo modo, “*entendendo e pretendendo*” que estes feitiços haviam de ser feitos com a intervenção do “diabo e sua arte” e, para isso, deu um botão e um retalho da capa do genro à Maria Gonçalves. Ela, então, lhe deu uns “pós”, dizendo que “*erão de hu sapo tersado e que lhe custarão muito trabalho fazellos, e que fora ao mato falar com os diabos e que vinha moída deles*”.

Catharina contou que realmente viu Maria Gonçalves saindo do mato, *toda escabellada e seria isto entre as oito e nove oras da noite*, pois nessa noite iria dormir na casa dela.

30 Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia (1591-1592), 1922. p. 118-120.

Aparentemente, a relação entre as duas seria mais que simples “prestação de serviço”. Ela pegou os pós e foi instruída a jogá-los debaixo dos pés do seu genro, “*pera fazer quanto sua molher dele quisesse*”. Ao final da confissão disse que não usaram os pós, nem procuraram mais por estes feitiços, e pede perdão, talvez tentando ganhar a simpatia do inquisidor, talvez mentindo para minimizar suas culpas; a autoridade da Inquisição se impunha, produzindo a culpabilização nas consciências ou promovendo a hipocrisia da aceitação forçada de seus padrões; além de promover e “obrigar” a delação, rompendo vínculos de amizade, vizinhança, levando até uma mãe a comprometer as filhas, que tanto intentava proteger.

Na Segunda Visitação, há o caso de Joanna Correa³¹ que, assim como Catharina Frois, procurou por Feitiços de Amor para auxiliar a filha em seu casamento. Joana era cristã velha, natural da Bahia, viúva, e tinha cinquenta e dois anos. Contou que há sete anos, conversando com suas amigas Leanor Teixeira e Anna Teixeira, que eram irmãs, e queixando-se da “má vida” que seu genro, Pero de Paiva, dava à sua filha Damiana Correa, já falecida, elas sugeriram que desse um pedaço de pedra d’Ara moído no vinho, para ele beber, e que, com isso viveria bem casado com a sua filha. Pediram que, caso ela conseguisse a pedra, desse uma pequena para elas, pois quem a possuísse, “*tinha muita ventura e lhe fazia Deus muitas merces*”. Joanna, segundo ela conta, desejando ver a filha bem casada, “*e atalhar aos grandes desgostos que tinha*”, foi até uma Igreja e, ela mesma, tirou com uma tesoura duas lascas pequenas da pedra d’ara no altar; uma delas deu moída ao genro dentro do vinho, “*entendendo q teria virtude para o faze bem cazado cõ sua molher*”; a outra lasca deu às suas amigas.

Um outro exemplo do modo como a Inquisição se imiscuía nas consciências e nas condutas cotidianas, atemorizando a população, e procurando destruir ou ao menos tentando, os laços de solidariedade entre as mulheres, foi o caso de Guiomar d’Oliveira³², que confessou na Mesa da Primeira Visitação da Bahia, em 21 de agosto de 1591. Ela tinha trinta e sete anos, era cristã velha, natural de Lisboa, filha de Isabel Jorge e de seu marido Cristóvão d’Oliveira, já falecidos. Era casada com Francisco Fernandes, cristão velho, e era sapateiro.

Contou que há quatro anos, mais ou menos, chegou a Salvador Antonia Fernandes, “de alcunha a Nóbrega”, degredada do reino por alcovitar a filha. Ela era natural de Guimarães, em Portugal, cristã velha e viúva, tinha cerca de cinquenta anos. Elas haviam se conhecido, quinze anos antes, quando Antonia era taverneira em Lisboa, e moravam próximas, eram amigas. E

31 Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira –Confissões da Bahia (1618-1620), 2011. p. 302-303.

32 Primeira Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça. Confissões da Bahia (1591-1592), 1922. p. 126-131.

em função desta amizade, quando Antonia chegou, ela e seu marido a acolheram em sua casa, dando-lhe *“cama e comer per muitas vezes”*, o que evidencia a penúria na qual vivia Antonia.

Com o convívio e amizade entre elas, Antonia foi vendo que Guiomar *“era mal casada de seu marido”*, como ela mesma relatou. E, nesta época, descobriu que Antonia *“falava com os diabos e lhe moadava fazer o que querja e elles lhe odedecjam e que huã vez lhes mandara matar hu home e eles o matarão por que também ella fazia o que elles della queriam”*. Além disso, soube pela amiga que ela *“dera aos diabos hum scripto de sangue de hu seu dedo, no qual se lhes entregava e que eles lhe ensinão muitas cousas de feitiçerias para o que ella queria”*; estava estabelecido o pacto, e pacto de sangue. Antonia, por sua vez, disse a Guiomar que se ela quisesse lhe faria e ensinaria feitiços para que *“fosse bem casada com seu marido e ella confessante consentio nisto.”*

Ensinou então um feitiço que consistia em pegar três avelãs, ou pinhos, que são mais facilmente encontrados nesta terra, furando-os com um alfinete e retirando o miolo; deviam então ser recheados com cabelos de todo o seu corpo, unhas dos pés e das mãos e *“rapaduras das solas dos seus pés”*, acrescentando também uma unha do “dedo pequeno de Antonia”; e que estando assim recheados, os engolissem; e *“despois de lançados por baixo”* – evacuados – deviam ser dados a ela. Antonia os lavou, torrou e fez com eles um pó, que Guiomar colocou numa tigela em que serviu caldo de galinha a Joan de Aguiar, dono da casa que ela alugava, que veio para cobrar o aluguel, cujo pagamento já estava atrasado, e ela lhe deu o feitiço para beber, visando com isso, *“o amigar que a não apertasse muito a ella e a seu marido pella divida do aluguer da sua casa em que jnda ora morão, pelo qual aluguer elle então apertase muito”*. Guiomar subverteu; usou o feitiço que lhe fez a amiga bruxa, para resolver o problema que mais lhe afligia no momento; não era o marido, mas o senhorio, Joan de Aguiar.

Antonia, no entanto, deu a ela outros pós, estes, não sabe de que eram feitos, mas continham *“pós de osso de finado”*³³, inclusive, Guiomar contou que, uma noite, Antonia foi até a Villa Velha, próximo de Salvador, para *“cortar huã mão a hu negro que lá estava enforcado”*. Ela, então, pegou os pós e misturou-os no vinho, dando para o marido beber, com a intenção de ele *“ser seu amigo e serem bem casados”*.

Antonia lhe ensinou o que havia aprendido com os diabos, que a *“semente do homem”* quando era dada para beber ao homem *“do qual se pretendia afeição despois de terem ajuntamento carnal e cahir do vaso da molher, e que esta tal semente dada a beber ao mesmo*

³³ Partes do corpo de pessoas mortas, especialmente de forma violenta, eram usadas costumeiramente em feitiços, acreditava-se que tinham muito poder; locais em que eram realizadas as condenações capitais, como os enforcamentos, eram procuradas para se obter esse “ingrediente” mágico

que a lançou fazia lhe tomar grande afeição”, “fazia querer grande bem”; o que ela também fez, e deu ao seu marido para beber dentro do vinho.

E declarou “*que todas estas cousas fez tendo lhe ditto a dicta Antonia Fernandes, ensinado e declarado que erão diabólicas e que os diabos lhas insinuaõ.*” e que “*de todas estas culpas de fazer as ditas feiticarias tendo esperanças qu lhe aproveitarjam sendo diabólicas*”. E por isso pedia perdão e misericórdia.

Mas o impacto que tais fatos devem ter causado no inquisidor o levaram a insistir, estava diante do estereótipo mais representativo da bruxaria diabólica, em total conformidade com a demonologia que a Inquisição tanto intencionava encontrar. Antonia Fernandes, mulher, viúva, sozinha, pobre, tinha mais de cinquenta anos; dona de taverna em Portugal, acusada de alcovitar a filha, foi degredada; tinha conhecimentos ocultos, fazia feitiços, fez pacto de sangue com o diabo... era, portanto, bruxa. E Guiomar também o seria.

Assim, o inquisidor pergunta se ela entendeu que os feitiços eram resultado de pacto com o demônio, se compreendia que ela também havia feito pacto com ele, que quando os fazia, chamava pelos diabos; ela assustada, provavelmente, ao se ver implicada, respondeu que não, que quando fazia os feitiços, “*expressamente não falou ne chamou pellos diabos.*”

Sendo ainda mais questionada, contou que Antonia lhe disse que “*aprendesse aquelle officio de feiteira deabolica que ella a insinarja*” e que, quando voltasse para Portugal, ao fim do degredo, lhe daria um vidro que tinha, no qual “*estava huã cousa que falava e respondia quanto querjam saber e que em certos dias da semana auia de ter cuidado de por cebola e uinagre perto do ditto uidro porque aquillo que nelle estaua era amjgo deste comer*”; Guiomar disse que não concordou com a proposta da amiga, nem quis saber nem entender.

Contou que Antonia costumava dizer “*cojtada daquella pessoa a que os diabos punhão o pé ou a mão.*”; e também que, uma vez, fez “*arribar huã nao da India*”; talvez para demonstrar seu poder, causando também o temor.

Além disso, Antonia lhe pediu que seduzisse, “*tomasse deshonesto conuersação cõ hum clérigo da See desta cidade*” e que lhe faria os feitiços necessários para isso, e a instruiu dizendo que, depois “*de serem amigos alcançaria do clérigo que lhe desse os óleos do bautismo porque os desejava mujto pera os dar aos diabos e também pera untar os beiços e cõ elles untados no acto uenereo beijar na boca aos homens leigos, e na coroa aos clérigos e religiosos porque cõ isto ficavão tais que não se podiam nunca mais apartar de sua conuersação,*”. Retoma-se aqui, os usos que tinham os objetos sagrados da Igreja para a confecção de Feitiços de Amor, e evidenciando que Antonia pretendia exercer livremente sua sexualidade, conquistando quais e

quantos homens desejasse, mas também pretendendo seduzir “clérigos e religiosos”, beijando-os na coroa. Guiomar, no entanto, disse que não fez o que ela pediu.

Antonia também lhe ensinou outro feitiço conhecido, já relatado aqui, porém de nova forma e objetivo: dizer as palavras da consagração durante o “*acto carnal desonesto*”, fariam “*endoudecer de amor e bem querer aquela a que se deziã*” e que isso era “*certíssimo*”. Além destas, outras palavras com as quais se “encantava” qualquer pessoa ao serem ditas no seu rosto: “*eu te encanto e reencanto cõ o lenho da uera cruz, e cõ os anjos philosophos que são trjnta e seis e cõ o mouro encantador que tu te não apartes de mi e me digas quanto souberes e me des quanto tiueres, e me ames mais que todas as molheres*”; trinta e seis anjos filósofos e um mouro encantador, curioso encantamento que remete aos tradicionais encantos medievais, e à história de Portugal com os povos muçulmanos do norte da África, chamados de mouros, que dominaram a Península Ibérica por quase oito séculos. Guiomar relatou que usou estas palavras muitas vezes.

Contou também que Antonia havia lhe dito que Clara d’Oliveira “*era sua amiga e companheira e mestra que lhe insinara todas estas feitiçeras*”; o inquisidor precisava de nomes, como mandavam os Manuais, e Guiomar, pressionada frente a inquirição, os forneceu.

Disse que o diabo vinha falar com Antonia em forma de homem e acompanhado de muito cavalheiros, e que foi convidada por ela, caso quisesse “*ser feitiçera como ella que faria cõ os demônios que lhe falassem em figura de home sempre por não lhe auer medo.*”; “*que os diabos lhe faziam mujtas promesas*”, caso conseguisse que ela quisesse “*ser sua discipola*”; mas Guimar não aceitou, e disse que quando ouvia estas propostas, se benzia e clamava por Jesus; ao que Antonia, reagia, dizendo que não se benzesse nem nomeasse Jesus. Apostasia e heresia, uma bruxa, que tinha uma mestra e companheira, querendo conquistar uma discípula e renegando o Cristo; Satã estava à solta, deve ter pensado o inquisidor.

Mas o rol de “crimes de bruxaria” praticados por Antonia, segundo Guiomar, não paravam por aí; ela dizia que um diabo, chamado Antonim era seu servidor particular e fazia tudo o que ela mandava, e havia sido o próprio Lúcifer que lhe dera, para ser seu guardião.

Além disso, Joana da Nóbrega, filha de Antonia, que estava no reino, também “*tinha o seu officio de feitiçera diabólica*”; Joana era solteira e “*dormia com os estrangeiros por detras consumando o peccado nefando de somitigos porque lhe pagauão bem*”. A bruxa também pecava por exercer livremente sua sexualidade, e a pecha de prostituta era quase um padrão. Não bastasse isso, Joana também tinha um demônio familiar, ele ficava dentro de um anel que ela sempre trazia no dedo, e se chamava Baul. Guiomar fornece o endereço onde Joana morava em Lisboa. Sobre Antonia, talvez se dando conta do que havia acabar de fazer, indicando a

localização de Joana, disse que ela tinha ido de volta para o reino e que não sabia mais dela, nem mesmo se havia chegado.

Foi então perguntada se achou que os feitiços ensinados pelos diabos trouxeram os resultados que esperava; ela se comprometeu definitivamente, mas com certa altivez, enfrentou o inquisidor, e respondeu que sim, que “*achou por experiencia que as ditas cousas fizeram obra e aproueitarão pera sua tenção por que o ditto Joan dAguiar a que ella deu os ditttos pós dalli por diante não molestou pelo alugar das casas antes lhe largou palaura que quando quisesse o pagasse e sentio nelle de então por diante que lhe tinha amor e afeição e a namorava e também no dicto seu marido a que deu os outros pós achou melhora.*”. Foi admoestada pelo inquisidor, e não se pode saber o que se passou nesse ínterim, mas citou diversas pessoas que poderiam saber de Antonia, pois com eles “*tinha amizade e conversação*”.

O caso de Maria Joanna de Azevedo³⁴ também é bastante representativo destas redes subterrâneas de solidariedade que as mulheres construía a partir do uso e compartilhamento de Práticas Mágicas e de Bruxaria. Maria Joanna se apresentou para confessar na Terceira Visitação, em 07 de novembro de 1766, era natural de São Luís do Maranhão, filha de Christina de Medeyros cafuza, disse que vivia do trabalho de suas mãos, tinha trinta e sete anos e era solteira. Ela conta que foi para Belém com a mãe, quando tinha seis anos de idade, e narra, ao longo de seu depoimento, toda uma saga em busca de conseguir conquistar o homem que desejava, e as mulheres com as quais compartilhou suas dores e os saberes sobre estas práticas de conquista; e termina contando os eventos que envolveram a imensa dor que teve pela morte de uma filha, deixando claro os modos através dos quais, a culpa religiosa pela “*sua vida passada*” e o temor da “*condenação eterna*” levaram-na a mudar sua forma de viver.

Há doze anos, mais ou menos, conversava com sua vizinha Rosa Maria dos Santos, que era viúva, e com outra amiga Bernarda Amatildes, casada com Maximo Fernandes, e queixava-se de que o homem com quem “*tratava illicitamente*” a tinha deixado. Rosa, então lhe ensinou a “*oração de Sam Marcus*” e também outra oração e as cerimônias que deveriam ser feitas, “*ao meio dia e a meia noite, virando-se para onde estaria o homem, fazendo cruces com o rosto, e com os braços e que cuspiasse tres vezes no chaõ e depois pisasse com o pe esquerdo em cima.*”

Mas não teve sucesso com estas orações; então contou para sua amiga Theodora Lameira e ela lhe ensinou outras duas orações, que usou várias vezes, mas também não experimentou o efeito que desejava. Nesta época, conversando com Caetana, casada com Antonio Raposo, perguntou se ela conhecia alguma oração para “*obrigar a querer bem*” e ela lhe ensinou a

34 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 250-257.

mesma oração de Sam Marcus. Usou todas muitas vezes, mas não conseguiu que o homem fosse até ela. Até que uma noite se lembrou que alguém havia lhe dito que as orações não tinham efeito se não fossem concluídas com a fórmula *“Elis Elucas e Eloques”* e que deviam ser feitas em uma encruzilhada. Com isso, perto da meia noite saiu de casa e foi até uma encruzilhada, fazendo muitas cruces com as mãos e com o pé esquerdo, disse as orações, acompanhando-as com as cerimônias. Mas também não teve sucesso, e resolveu fazê-las sentada na porta da sua casa. Pouco tempo depois, *“o tal homem foi ter com ela e lhe disse que tinha ido falar-lhe porque não pode parar nem ter sossego.”* Ficaram juntos naquela noite e ele voltava sempre. Ela acreditou *“firmemente”* que foi por causa da *“virtude que tinham as tais orações que fez na encruzilhada”*.

Ela conta que tinha tanta confiança nestas orações que um dia, sabendo que um moço tinha ajustado casamento com uma amiga sua, e depois havia se arrependido e não queria mais se casar, ela, compadecida da moça, *“em seu nome foi na mesma encruzilhada fazer as tais orações e cerimônias e dizer as mesmas palavras”*. E, logo no dia seguinte, o moço foi à casa de sua amiga. Maria Joanna disse que ficou certa de que isso se *“deu por virtude da sua diligência.”*

Nesta época, foi se confessar pelo preceito da quaresma e foi muito repreendida pelo confessor, porém, não deixou de fazer as orações até três anos atrás; no entanto, elas não tiveram mais efeito. Tinha ouvido de Albina que não se podia confessar estas orações, a não ser na hora da morte, pois perdiam a sua virtude. Com isso, ela foi perguntar a Maria Josepha se sabia de alguma oração *“para obrigar a querer bem”* e ela ensinou; dizendo que devia fazê-la em uma encruzilhada à meia noite, sentando-se nela e fazendo junto uma oração de Sam Marcus. Maria Joanna contou que fez isso uma vez, mas não obteve efeito algum e, por isso, resolveu procurar uma outra amiga, chamada Lucia, que era viúva, para saber se ela podia lhe ensinar alguma oração, e ela ensinou duas, que devia dizer ao passar pela rua o homem que pretendia, *“e que desta forma o obrigava outra vez a voltar a falar com ela.”* Ela usou várias vezes essa oração, mas nunca mais conseguiu o que desejava e acreditava que era em função de ter se confessado, mas continuou *“sempre tentando, e dizendo as orações e fazendo as cerimoniais”*.

Até que há três anos deixou de fazê-las porque a *“ilustrou o Espirito Santo por meyo de huma visão, que teue em sonhos”*. Contou que, ao despertar, *“teve grande consolação e um estímulo para se emendar na vida”* e ali fez promessas a Deus e a Virgem de nunca mais rezar as tais orações, nem *“pecar com homens”*, o que fez e se dispôs a confessar. Depois disso, foi para a roça de uma prima levando consigo uma filha e dois filhos, *“e lá teve novos motivos para ratificar o seu bom propósito”*, pois a filha morreu, e ela ficou inconsolável, *“entrou a pedir*

insistentemente a Deos que lhe revelasse o lugar em que ella estava, porque ora se persuadia que estaria no Purgatório, ora que andaria pelo mundo purgando os seus pecados". Uma noite, sonhou com uma procissão no céu, e com um anjo, e depois disso, se convenceu de que o Senhor lhe quis mostrar que entre aquelas pessoas vestidas de branco ia também sua filha e que estava em bom lugar. Rezou em agradecimento e também pela alma da sua filha, prometendo não mais chorar por ela, mesmo tendo, apesar disso, "conservado muita tristeza", com saudades dela e com a "*lembrança da sua vida passada*". "*Divertia-se*" somente rezando devoções, pelas quais, acreditava, que Deus lhe concedeu a graça de mostrar, em sonho, "*aparições*" que prometiam consolá-la e, apesar se considerar "*tão favorecida do céu*", não tinha ainda a "*consolação de ter visto a Christo Senhor Nosso nem sua mãe Santíssima*", apenas uma vez, sonhou com um sacerdote que acreditava que era Jesus, "*que se dignara de se lhe mostrar por aquelle modo no referido sonho*".

Além destas orações que confessou, conta que fez muitas outras, mas deixou de fazê-las todas quando "*Deos Nosso Senhor lhe dera a luz*" para conhecer o "*miserável estado em que vivia*" e o "*perigo evidente em que estava de eterna condenação*". (p.257).

Estes relatos evidenciam que as mulheres, através do uso das Práticas Mágicas e de Bruxaria, manifestaram seus desejos e também sua insatisfação, rompendo com o mito da passividade feminina; construíram estratégias secretas e próprias a um "universo feminino"; desobedeceram as normas e os padrões de comportamento e de crença que lhes eram impostos; subverteram a lógica da domesticação, da submissão no casamento e na maternidade; resistiram à violência cotidiana, real e simbólica, dos maridos, da religião institucionalizada, da estrutura social e de gênero; manifestaram seus poderes, ainda que de maneira fragmentária, difusa e provisória. Também e, por tudo isso, pelo perigo à ordem que representavam, suas práticas foram enquadradas no conceito demonológico e seus saberes demonizados.

À medida que avançava o processo de circularidade cultural (GINZBURG, 2006), as camadas populares também foram sendo atravessadas por estes discursos; misoginia, demonologia, culpa religiosa e temor – tanto da perdição eterna da alma quanto das penas do Santo Ofício, incluindo a morte na fogueira – que fazem parte do conjunto ideológico da época. Isto pode indicar os motivos pelos quais muitas destas mulheres compareceram à Mesa para confessar e denunciaram amigas, vizinhas e companheiras, com as quais compartilhavam seus saberes e contavam em suas dores. Soma-se a isso a autoridade institucional da Inquisição e o poder que manifestava o inquisidor durante uma Visitação para consolidar a noção da heresia da bruxaria diabólica e propagar a obrigatoriedade de comparecimento.

4.4.3 Pacto

Na medida em que foram se disseminado tanto o temor que causavam as Visitações, “que pareciam prestes a desabar sobre as vilas da colônia a cada momento” (SOUZA, 2009, p.184), quanto os estereótipos demonológicos sobre a bruxaria, mais laços de amizade iam sendo, pouco a pouco, rompidos, as denúncias iam se sucedendo e, finalmente, o grande inimigo da cristandade grassava também no Novo Mundo, através do auxílio de suas servidoras.

O pacto com o Diabo era o elemento de maior destaque no conceito de bruxaria da Inquisição portuguesa. A prioridade era identificá-lo, fosse por invocação, por contrato escrito, tácito ou explícito. Já para as camadas populares, imersas em uma mentalidade profundamente mágica e distantes da ortodoxia, o conjuro de demônios era uma prática habitual, uma tradição que se perdia no tempo, especialmente, para tratarem dos problemas e dificuldades do cotidiano, como se já viu até aqui. Quando Deus e os santos não atendiam, o recurso ao Diabo podia ser a alternativa encontrada, uma solução desesperada diante das adversidades.

Se na Idade Média era comum o convívio com os “demônios familiares”, entidades domésticas que, quase como vassalos, prestavam seus serviços, como lembraria Michelet (2003); a partir da Modernidade as camadas dominantes, eruditas, passaram, gradativamente, a acreditar que estas práticas e crenças eram fruto de pacto diabólico, e o Diabo, o grande inimigo a ser perseguido. Agora já não era mais o vassalo, mas o suserano que sujeitava seus servidores – principalmente as mulheres, as escolhidas. O discurso erudito foi, pouco a pouco, corroendo, em camadas, as tradições populares e a colônia, apesar da distância, não ficaria imune à “*Demonomanie*” que assolava a Europa. Na América portuguesa, além dos diabos e diabretes, que partilhavam do cotidiano dos colonos, guardados no fundo das tradições medievais europeias, também os elementos sagrados das culturas indígena e africana foram convertidos em manifestações demoníacas. Com a chegada da Inquisição, estas práticas, comuns na religiosidade popular, precisavam ser aprisionadas e escondidas, pois a compreensão que a população tinha delas era bastante diferente da que os inquisidores traziam, informados pelos tratados de demonologia. “A Inquisição escarafunchava diabos no mundo colonial, vendo-os muitas vezes onde não estavam, [no entanto, os colonos], mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito, não conseguiam deixar de invocá-los a cada instante.” (SOUZA, 2009, p.184).

Algumas mulheres na colônia foram acusadas de terem feito Pacto com o Diabo e de possuírem demônios familiares, como nos casos já examinados. Neste item serão tratados especificamente as denúncias que se centraram no pacto.

O caso de Lianor Martins³⁵ é um exemplo significativo do contexto acima discutido; foi denunciada por sua amiga Magdalena de Calvos, de ter feito pacto diabólico e possuir um demônio familiar. Magdalena compareceu à Mesa da Primeira Visitação em Pernambuco, no dia 22 de novembro de 1593, disse ser cristã velha e natural do Porto, filha de Antônio de Calvos e de sua mulher, Maria Diaz; era casada com Joam Lopez e tinha vinte e sete anos de idade.

Contou que há cinco ou seis meses, ela estava morando na casa de Isabel Martins, irmã de Lianor Martins, “de alcunha a Salteadeira”, “*molher que não tinha marido e que veo do Reyno degradada segundo ella propria lhe disse por feiticeira*”; e tendo com ela “*muita amizade*”, uma noite, conversando sozinhas na cozinha, ela lhe disse que “*pella muita amizade que tinhão lhe queria descobrir hum segredo, se ella lhe promettesse que ho não avia de dizer a ninguém o qual ella lhe prometeo*”.

Ele levantou as roupas de baixo e mostrou na “*ylharga esquerda no vazio e junto da costa fundeira*”, “*na sua própria carne huma concavidade metida pera dentro cujo vão era redondo na grandeza de hum tostão e dentro no vão na mesma sua carne estava no meo prelada pera fora huã figura de rosto humano, e isto era a mesma sua carne, e quando isto lhe mostrou lhe disse que trazia ali hum familiar*”. Assim como as bruxas europeias dos tratados demonológicos, Lianor trazia no corpo a “marca do Diabo”, tão insistentemente procurada pelos inquisidores, sinal evidente de sua relação e do pacto firmado: nesta cavidade tinha um demônio familiar vivendo em simbiose com ela.

Pedi muito que tivesse segredo e, nos dias que se seguiram, disse que “*tinha huã mendracola que era huma cousa como de figura de molher que trazia consigo*”, que “*trazia hum buço de lobo e huã carta de Santo Erasmo, e semente do feito que ella com outras suas amigas fora colher huã noite de Sam Joam*”; e contou que estas coisas “*trazia pera fazer querer bem os homens ás mulheres, e as mulheres aos homens que ella quisesse e pera os maridos não verem ho que suas mulheres fizessem e pera outras cousas semelhantes*”. Magdalena disse que tudo que Lianor contava tinha como propósito “*induzir a ella denunciante que quisesse usar dela nas dittas feiticeiras e cousas pera hum homem lhe querer bem*”. Mas ficou “*muj temORIZADA de lhe ver o que ditto tem na ylharga maiormente dizendo lhe que tinha ali familiar*” e não quis nada dela. No entanto, ouviu de muitas mulheres que ela as tinha enganado e tomado “*o que lhe derão*” para fazer cumprir o que elas desejavam em “*suas vontades deshonestas*”, indicando que cobrava por seus serviços e que outras mulheres tinham recorrido a ela para conquistarem os homens que desejavam.

35 Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595), 1929. p. 188-190.

Quando chegou a Visitação do Santo Ofício, Lianor pediu que ela mantivesse em segredo tudo que havia contado e mostrado, e que “*não lhe fizesse mal e a não denunciasses nem dicesse nesta mesa*”; ela prometeu, mas não cumpriu a promessa. Não explica o porquê, mesmo estando acolhida na casa de sua irmã, mesmo sendo amigas; talvez a tão propalada “obrigação” de denunciar, sob pena de excomunhão para os omissos e cúmplices, tivesse se sobreposto, enfim.

Outro caso ocorreu na Terceira Visitação, quando Izabel Maria da Silva³⁶ também foi denunciada por conversar com demônios. Em 26 de outubro de 1763, compareceu à Mesa Josepha Coelho, casada com Antonio Gomes, que vivia de sua agência, era natural de Belém, cristã velha, e tinha cerca de quarenta anos de idade. Contou que há dez anos, mais ou menos, estava em sua casa com suas amigas Luiza de Souza e Joanna da Gaia, quando entrou Anna Bazilia, “*mosa branca solteira não sabe de quem he filha natural do Maranhão*”, que trabalhava na casa de dona Izabel Maria da Silva, casada com Domingos da Silva Pinheiro, capitão da Guarnição da cidade.

Ela contou que viu Izabel começar a cantar umas cantigas, e que logo apareceram “*dansando ao som das ditas cantigas trez pretinhos ou diabretes que soltarão do canto da mesma caza*” e ela, conversando com eles, perguntava coisas que Anna disse não ter compreendido, mas que parecia que eram coisas que Izabel queria saber, “*o que oz ditos pretinhos respondiaõ*”. Depois disso, eles desapareceram, e ela ficou “*notavelmente assustada do que tinha visto*” e correu para contar as amigas, “*concluindo que já sabia que aquelle era o meio por onde a dita dona Izabel sabia tudo o que se pasaua porque tinha familiaridade e tratamento com os demônios e que era voz constante e publica nesta cidade e principalmente pella vizinhança da dona Izabel de que ella tinha comercio e comunicação com huns xerimbabos ou demônios e que por esta via sabia tudo o que queria saber*”.

Disse que fazia esta denúncia por desengano de sua consciência e por apenas entender que era obrigada a tal depois que ouviu o Edital no qual se publicou a visita. Sobre o costume de Izabel, complementa, que tem “*ouvido dizer que algumas veses se toma de bebidas, mas não que perde de todo o juízo.*” E que tem ouvido de muitas pessoas, não se lembrava quais, que também viram “*os ditos xerimbabos ou diabretes*” e que não tinha dela boa opinião, por ver que não ia à missa, nem rezava. Ou seja, Izabel, além de saber tudo o que se passava na comunidade, através dos seus diabretes, costumava se embriagar, não era boa cristã, melhor denunciar.

36 Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 182-183.

4.4.4 Adivinhações

As práticas de adivinhação eram também extremamente antigas e difundidas entre a população europeia, mas, assim como outras tradições da cultura popular, foram sendo associadas ao Diabo, já que adivinhar o futuro ou descobrir coisas ocultas estava para além das potencialidades humanas e, não sendo uma Revelação divina, eram resultado de Pacto com o Diabo. Na colônia, não tardou para que estas práticas se alastrassem, e conquistassem o gosto das camadas populares, passando também por amplo processo de sincretismo, especialmente no Norte, onde se difundiu entre os indígenas, avançando, pois, junto com o processo de colonização.

Estas práticas muitas vezes giravam em torno de um dos aspectos mais impactantes da vida nestes tempos, tanto em Portugal quanto na colônia do ultramar, vinculadas diretamente ao cotidiano, às relações e às condições materiais de sobrevivência. Era importante saber sobre a sorte de familiares desaparecidos, de um marido que se foi para o mar e nunca mais retornou, saber se vai se casar com homem vindo do reino ou se natural da colônia. Ou seja, descobrir sobre o futuro em um contexto inseguro, inconstante e frágil, talvez representasse um meio de, aparentemente, ter algum controle sobre o destino.

Este foi o caso Maria³⁷, “preta, escrava”, casada, não se sabia com quem, denunciada na Mesa da Terceira Visitação, por Manoel de Souza Novaiz. Ele disse que há dezoito anos, segundo ouviu contarem Dona Theodora, sua sogra, e Caetana, sua esposa, estando elas em seu sítio, com quase todos os seus escravos doentes de “bexigas”, pediram ajuda a um vizinho para que mandasse alguma escrava para ajudar a cuidar os doentes, e assim, veio Maria. Depois de alguns dias, Maria começou a divulgar que sabia o que estava oculto, e ofereceu seus préstimos, dizendo que, se quisessem, ela mostraria. Desconfiadas, segundo Manoel relatou, responderam que não queriam saber sobre nada, então Maria disse: “*pois eu quero agora saber como está meu marido*”, foi para uma casa escura e de lá se ouviu um barulho como de um “terremoto”, provocando grande pavor em todos; depois se ouviram vozes desconhecidas falando umas com as outras e algumas pancadas no teto da casa. Maria saiu e foi dizer à sua sogra e à sua esposa que sabia que seu marido estava “bom” e que, naquele momento, nas proximidades de *Tigioca*, havia naufragado um navio, e nele vinha um varão que se tornaria o marido de sua sogra, que então, era viúva. Brigaram com ela dizendo que não queriam ouvir estas coisas e nem queriam que fizesse em sua casa, pois, semelhantes estrondos, pareciam “*couza do demônio*”.

37 Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 165-167.

Alguns dias depois tiveram notícias do naufrágio, e nele, de fato, estava um homem que veio a se casar com Dona Theodora, como havia sido revelado por Maria. Concluiu que, sendo estas coisas todas “*ocultas e escondidas*”, que nenhuma pessoa teria podido saber do acontecido naquela localidade em que estavam, onde a notícia do naufrágio chegou apenas depois de dez dias ou mais, vieram a “*fazer maõ conceito da dita preta*”.

Na Mesa da Primeira Visitação, em Pernambuco, compareceram André Magro d’Oliveira³⁸ – cristão velho, viúvo, natural de Portugal, com quarenta anos; era fidalgo, jurista licenciado, advogado –, e Francisca Fernandes da Silva³⁹ – cristã velha, natural de Portugal, tinha quarenta e um anos, casada com Francisco Roiz, que não tinha ofício e estava desaparecido há mais de vinte anos, a quem ela considerava morto. Ambos eram amigos e estavam presos por terem matado um homem; foram trazidos do cárcere pelo Ouvidor geral, a mando do inquisidor, e fizeram diversas denúncias contra as mesmas pessoas e, entre elas, uma contra Brisida Lopes, por Adivinhação. Brisida foi descrita como mulata, vendedeira e conhecida como feiticeira.

Contaram um evento que havia se passado com André, quatro anos antes, e que havia sido revelado por Brisida a Francisca, no dia seguinte, em sua casa. Ele estava preso, naquela ocasião por outro motivo, quando Brisida apareceu na grade da cadeia e falou em segredo, ao seu ouvido: que seria embarcado para o Reino; no mar, iria pelejar com um navio de ladrões, mas que seu navio não seria tomado por eles; que chegaria ao Reino e, lá, seria solto; depois disso, voltaria ao Brasil, solto e livre. Ele então perguntou a ela como sabia de tudo aquilo, e Brisida respondeu que uma amiga sua lhe dissera, e descobriu através “*huãs feitiçarias e sortes com agoa e chumbo pelas quais soubera o sobre ditto*”.

André, acreditando seguramente que não haviam de mandá-lo para o reino, por ter a palavra do Ouvidor e ter negociado isso por meio dos padres da Companhia de Jesus, não deu importância à sua fala. Alguns dias depois, no entanto, o embarcaram, repentinamente, e tudo se sucedeu exatamente como Brisida havia previsto. Por isso, tinham “*roim presunção dela*”, acreditando que não foi uma amiga, mas ela mesma que fez as feitiçarias. André, ao ser perguntado pelo costume, ou seja, sua relação com ela, disse que lhe tinha “*ódio por seus maos costume*”, mas não só, também porque ela havia testemunhado contra ele, neste caso em que estava preso.

38 Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595), 1929, p. 175-179.

39 Idem: p. 398-402.

Francisca conta ainda que, dois anos depois disso, estava em sua casa, na varanda, e Brisida lhe perguntou do quintal – pois eram vizinhas – se Batholomeu d’Oliveira, homem por cuja morte estava agora presa, iria para o reino. Ela respondeu que não sabia, então Brisida lhe disse, “*eu o saberei*”. Assim, ela concluiu que seria “*aquillo per feiticeira lhe respondeo aveis laa de saber isso pelos vossos bartolos, então a ditto Brisida Lopes se foi rindo-se*”. Ao final, disse que, apesar de Brisida Lopes ter testemunhado contra ela, levando-a a ser presa e que, por isso, não se falavam mais, denunciava a verdade somente para desencargo de sua consciência.

Outros ódios, vinganças e denúncias se passaram nesta cadeia em Olinda.

Maria Escobar⁴⁰ compareceu na mesma Visitação de Pernambuco, em 23 de novembro de 1593, para denunciar Domingas Brandôa. Maria era cristã velha, natural de Lisboa, filha de Bento Escobar, reposteiro da Câmara *del Rei Dom Joam*, e de sua mulher, Beatriz Fernandes, já falecidos. Tinha trinta e sete anos, era padeira, e casada com Joam Fernandes, piloto de nau, que estava ausente em viagem *às partes da Índia*, há muitos anos.

Conta que, há seis ou sete meses, ouviu de Paula Luis, que agora estava presa pela morte do seu marido que estando, na mesma cadeia presa junto com Domingas Brandôa, um dia fizeram “*umas ceremonias com huma vassoura*”, e que, depois disso, Domingas lhe disse que no dia seguinte seria solta, e nomeou as pessoas que viriam soltá-la. O que, de fato, aconteceu no dia seguinte.

Maria estava interessada em se casar com um homem por acreditar que seu marido estava morto na Índia, pois há muitos anos não tinha notícias dele. Sabendo da história por Paula, procurou Domingas e pediu que fizesse “*algũa cousa pera saber se avia de casar com ho ditto homem*”. Domingas, então, pediu primeiro que guardasse segredo, e depois de alguns dias, chamou-a de volta em casa e “*tomou huma vassoura de mato e a vestio com huã saia e sainho e lhe pos huã toalha como molher e assim enfeitada a enconstou á parede, e em voz alta, estando no meo da casa em pé começou a falar chamando por Barrabás e nomeando outros nomes e cousas de que ora não está lembrada e despois disso lhe disse a ella denunciante que se fosse pera casa que certo tinha que avia de casar com ho homem que pretendia*”. No entanto, depois disso, por lhe “*parecer mal o sobredito não quis mais ir a sua casa e não vio mais efeito.*”.

40 Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595), 1929. p. 201-202.

Ainda na cadeia pública de Olinda, outro caso produziu denúncia à Mesa da Primeira Visitação. Domingas Jorge⁴¹, de vinte e oito anos, casada, era cristã velha e natural da Galícia, filha de Gaspar Pires e de sua mulher, Luzia Roiz, ambos lavradores, já falecidos; esteve presa por estar “*amancebada com homem casado*”; e denunciou Felícia Tourinha, mulata, “*filha de hum clérigo chamado Foam Tourinho que há ouve em huã negra forra chamada Antonia Vaz*”; que esteve presa por “*dar huã bofetada a huã mulher onrada na igreja*”.

Contou que há nove ou dez anos, estavam as duas presas juntas e, um dia, Felícia pegou “*huã tesoura e a pregou no meo de hum chapim então com ambos os dedos mostradores postos debaixo dos anéis da tesoura levantou pera o ar o chapim, e estando assim disse as palavras seguintes, ‘diabo guedelhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo tu me digas se vai Foam por tal caminho (que era hum homem do qual queria saber se hia onde elle tinha ditto que avia de hir) se isto he verdade tu faças andar isto, se não he verdade não o faças andar’, então a ditto tesoura com ho ditto chapim se moveo em mea roda andando pera huã banda*”.

Felícia disse a ela que era “*cousa certa*”, mas quando ouviu nomear os diabos, Domingas se benzeu e disse que não acreditava naquilo e a repreendeu. Contudo, depois soube que aconteceu exatamente como Felícia havia previsto com aquele homem. Contou ainda que Felícia tinha ido embora, para as “*capitanias de baixo*”.

A irreverência de Felícia, nomeando os diabos de “*guedelhudo*”, “*orelhudo*” e “*felpudo*”, indica, mais uma vez, que as representações da cultura popular estavam bastante distantes daquelas construídas pela cultura erudita, através da demonologia. “*Felpudo*”, por exemplo, não era, exatamente, a imagem que deveria produzir aquele que passou a ser considerado o maior inimigo da cristandade, Lúcifer, “*o príncipe do mundo*”, “*senhor das trevas sobre a Terra*”. Talvez a divulgação da imagem aterrorizante do grande Satã não tenha tido todo o efeito esperado na cultura popular; ou a capacidade de resignificação por parte da população fosse mais forte do que se imaginava.

Izabel Maria da Silva⁴², denunciada por conversar com diabretes, através dos quais ficava sabendo tudo que acontecia na vizinhança, citada acima, também compareceu para confessar na Mesa da Terceira Visitação, em 29 de outubro de 1763. Não confessou conversar com demônios familiares, mas que usou, algumas vezes, já há muito tempo, feitiços de adivinhação.

41 Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595), 1929. p. 267.

42 Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 184-186.

Contou que há anos, não se lembrava quantos, mas quando ainda era solteira, conheceu uma mulher, não lembrava o nome, que costumava “fazer uma sorte chamada de São João”, que consistia em “*encher hum copo de vidro com agoa da noute do dito Santo e lançar dentro no mesmo copo hum ovo quebrado isto he a clara e a gema dele fazendo huma cruz ao lançar do dito ovo no referido copo rezando hum Padre Nosso e huma Ave Maria ao dito Santo pera que mostrasse o que havia suceder a tal ou qual pessoa que se nomeasse*”. Ela aprendeu a maneira de fazer e usou “desta sorte” por alguns anos, na noite de São João,

Uma delas, para saber sobre o futuro de um estudante, não lembrava o nome dele e seus pais já eram mortos; neste caso, viu aparecer a figura de uma Igreja e dentro dela um altar no qual estava um sacerdote. Sua adivinhação se confirmou, o rapaz se tornou padre. A outra, para uma moça que queria saber se se casaria com homem desta terra ou que viesse do reino, sobre quem também não lembrava o nome nem mais nada; apareceu então, um navio, e ela soube que a moça se casaria com homem do reino, o que também ocorreu. Em uma terceira vez, para uma mulher, chamada Nazaria, sobre a qual ouviu dizer que há muitos anos fora degredada não sabia para onde, para também saber se se casaria com homem do reino ou da terra; nesta, não viu navio, então ela compreendeu que a moça se casaria com homem desta terra, o que também se verificou.

Os casos confessados por Izabel não tinham testemunhas, ela não se lembrava ou já estavam mortos; além disso, já havia sido denunciada por conhecer coisas ocultas e o futuro, por saber “*tudo o que se passava*” pois conjurava demônios e diabretes e com eles conversava em língua que ninguém compreendia; tinha fama pública, seu nome circulava nos comentários do povo. Portanto, “*Foi mandado que se não ausente desta cidade sem expressa licença desta mesa e sala da qual virá todos oz dias não feriados das sete horas ate as onze horas da manhã ate se findar sua cauza.*”.

4.4.5 Malefícios

O maior dos malefícios que poderia ser causado pela bruxaria era a morte e essa era uma crença comum. A doença e a morte eram ameaças constantes neste contexto inseguro e precário, especialmente de bebês; além disso, venenos, vegetais ou animais – pois nem tudo era ainda conhecido nas terras coloniais – eram uma possibilidade ou um recurso. Mas a influência do Diabo e a capacidade das bruxas de provocarem estes malefícios eram, também, uma realidade.

Foi acreditando nisso que compareceu à Mesa da Primeira Visitação, em Pernambuco, Isabel Antunes⁴³, cristã velha, natural de Braga, filha de Afonso de Morim e de sua mulher, Domingas da Costa. Era casada com André Fernandes, tratante – comerciante de escravos, normalmente –, e tinha cerca de vinte e sete anos. Isabel se apresentou em 29 de outubro de 1593, para denunciar Anna Jacome, sobre quem disse ser “*huã mulher torta de hu olho*”, “*mulher que não tem marido*” e que “*tinha ouvido dizer dela geralmente nesta terra a bons e a maos que era feiticeira*”.

Contou que estava deitada em sua cama, em sua casa, em abril daquele ano, pois tinha acabado ter uma menina, recém nascida com seis dias, que estava junto com ela na cama e uma “*menina sua escrava de tres annos*”, e também estavam presentes sua mãe, Domingas da Costa, e sua comadre e vizinha, Branca Lopes, quando Anna Jacome entrou pela porta. Disse que não a conhecia, nunca tinha falado com ela, apenas de vista sabia dela, e assustou-se. Anna, então, lhe disse: “*se quereis que não vos venhão as bruxas a casa, tomaj huã mesa e pondea com os peis virados para cima, e huã trempe também virada com os peis pera cima, e com sua vassoura em cima tudo detras da porta, e desta maneira não vos virão bruxas a casa*”; chegou perto da cama onde estava a “*menina escrava mulatinha*”, como se falasse com ela, disse “*vós afillhada vivestes e a minha filha morreo*”, e quando acabou de dizer “*cospio tres vezes com a boca lançando cospindo fora por cima da ditta mulatinha e por cima da cama toda*”, terminou dizendo, “*ora ficai vos*”, e saiu.

Logo que Anna foi embora, segundo Isabel, ela começou a ter febre e frio, assim como a menina “mulatinha”, e ficaram assim doentes por alguns dias. Sua filha recém nascida e “pagã”, que até então estava bem, saudável, e “*tomava bem a mama*”, desde aquele momento começou a chorar alto, e quando foram lhe acudir, “*a acharão embruxada com a boca chupada em ambos os cantos tendo em cada canto da boca huã nodoa negra com signal de dentada e assim mais nas verilhas em cada huã outra chupadura e nodoa negra*”. Nunca mais voltou a mamar, nem “*nem pode levar pella boca cousa alguã*”. Batizaram-na em casa, mas mesmo assim, continuou chorando até que “*não pode mais abrir a boca e no dia seguinte morreo.*”

Disse que, depois do que Anna Jacome havia lhe feito, tinha muito ódio dela, mas que denunciava a verdade. Acrescentou ainda que diziam que Anna fora embora da cidade depois que o Santo Ofício chegou.

Uma outra denúncia de Malefício é bastante representativa do modo como a crença nestas práticas de bruxaria podia também servir a interesses variados, como a vingança de André e

43 Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça – Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595), 1929. p. 104-105.

Francisca na acusação contra Brisida Lopes, como se viu acima. Aqui, evidencia-se também a violência da escravidão na denúncia feita contra Joanna⁴⁴, “preta escrava”, por seu “senhor”, Nicolao Joze, durante a Terceira Visitação, em 28 de novembro de 1763. Nicolao era natural de Lisboa, casado com Maria Roza e vivia de seu engenho, tinha quarenta e oito anos.

Disse que um mês e meio atrás, repentinamente, ficou gravemente enferma uma índia chamada Phelypa, “lançando da boca abundancia de sangue afora de toce que tambem repentinamente lhe deo”. Ele perguntou como tinha acontecido, e ela disse que não sabia. Foram lhe dados remédios da botica, com os quais melhorou um pouco, mas não durou, e continuou a vomitar sangue. Até que quinze dias depois, parou o sangue, mas outras moléstias apareceram, dores de cabeça, febre e “dores insufriveis nas palmas das mãos e plantas dos pes”, e outras, sem que melhorasse com os remédios que lhe davam. Ele, então, começou a desconfiar que parecia “couza de maleficios que tenhaõ dado a dita índia” e perguntou a ela se alguém tinha lhe dado alguma coisa para comer que pudesse estar lhe causando aquele mal. Ela respondeu que, antes de começar a vomitar sangue, “huma preta escrava dele mesmo denunciante”, chamada Joanna, tinha lhe dado uns peixes para comer, e que “desconfiaua de que naqueles peyxes lhe desse alguma couza ma”, pois a índia chamada Fe havia lhe dito que Joanna dissera que “hauia de tirala do poder dele denunciante e de sua mulher por que so a ella mostrauaõ agrado e inclinação”.

Ele foi falar com Joanna e ela confessou que tinha dado “a dita índia humas raízes chamadas Tajas reladas e disfarçadas no comer, porem que lhe não tinha dado com animo de lhe fazer mal mas somente para assim de ella lhe querer bem”. Ele examinou as raízes e achou que não deveriam sozinhas fazer tanto mal, perguntou a ela o que mais tinha feito, e ela respondeu que nada mais, “exempto fazer huma grande quantidade de cruces pella sua própria cabeça brasos e postado o corpo juntando algumas palavras que lhe não quis dizer”. Ele mandou chamar o pároco da família para que viesse benzer Phelypa, e verificar se “procediam as suas moléstias de maleficios”. Ela foi benzida várias vezes e as dores iam passando de uma parte do corpo para outra, até que “bezendo ultimamente com preceito a demônio para que não perseguisse a dita índia ficou esta ultimamente livre de todas as dores como se nunca tivesse enfermidade alguma.”

O padre perguntou a Joanna onde havia colocado o que tinha feito mal à Phelypa e ela mostrou os lugares nos quais estavam enterrados embrulhos com raízes. Mas, Phelypa voltou a adoecer dias depois, “e não tem melhoras se não por beneficio das palavras Santas da Igreja.”

44 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 191-194.

“E que como a dita preta era tida e hauida por feiuceyra de sorte que ate seo próprio marido disse a elle denunciante que a tinha apanhado a fazer semelhante abelidades”, ele mandou prendê-la na cadeia pública da cidade, onde ela estava e ele “a oferece pera se proceder com ella como de direito for”.

O inquisidor, desconfiando, talvez – por que as violências oriundas da escravidão haviam levado muitas pessoas à Mesa, para tratar de temas diversos – perguntou se, quando Joanna confessou estas coisas a ele e ao padre, *“lhes fes algumas ameaças ou deo algum castigo pera que ella ouuesse de confessar.* E ele, então, respondeu que *“já naquele tempo estaua preza por se levantar com huma faca contra sua senhora”*; e que disse a ela que *“se confessase a verdade hauia soltala sem que a ameasase, ou lhe metese medo por modo algum”*; ou seja, não fora presa pelo malefício, mas já estava presa antes, e confessou o malefício apenas *“por conta da dita promessa e que ella declarou tudo tendo o ate então negado”*.

O inquisidor segue desconfiado, perguntou se quando ele examinou as raízes desenterradas, se averiguou *“se ellas ali foraõ muitas por obra de maõs ou naturalmente creadas”*. Ele respondeu que examinou bem, que não foram criadas no lugar onde estavam enterradas. Complementa, *“Dissse que haverá anno emeyo que a comprou. E desde então a conhece e a opinião que tem de sua crensa he indifferente porque sabe que ella não tem munto boas entranhas e amiga de fazer e dizer mal.”*

Outro ponto que leva à reflexão neste relato é se uma escrava que levanta uma faca para sua “senhora”, que realiza sua revolta, fazia feitiços contra uma índia para causar-lhe mal? Ou por outra razão, para provocar prejuízo aos “senhores”, por exemplo? Ela havia dito à índia Fe que desejava tirar Phelypa do “poder” dele e de sua mulher, pois tinham por ela muito *“agrado e inclinação”*.

4.4.6 Feitiços de Proteção

Neste contexto de instabilidade e insegurança, os Feitiços de Proteção se destacam. Curiosamente, como já se disse, apenas foram encontrados relatos de homens envolvidos nestas práticas, e somente na Terceira Visitação; aparentemente, tais feitiços obtiveram muito sucesso entre os índios que buscavam proteção contra o cotidiano constantemente ameaçador. O milenar uso de amuletos, conhecido dos colonos portugueses, encontrou entre os índios e mestiços do Norte da colônia sua maior expressão entre as Visitações, contando possivelmente com o amplo processo de sincretismo, apenas visível no setecentos. Além do significado mágico da pedra d’ara na confecção das bolsas de mandingas que, como visto, era comum, também a hóstia fazia

parte destes amuletos, como elemento mágico de grandes poderes, para “fechar” o corpo contra agressões.

Por exemplo, o Diretor dos Índios, Raymundo Jose Bithencurt⁴⁵, compareceu para denunciar um índio, Lazaro Vieyra. Desconfiado dele, procurou nas suas coisas e encontrou uma hóstia dobrada em quatro partes, embrulhada em um papel com letras vermelhas e pretas e sete “*bocadinhos*” de pedra, do tamanho de botões pequenos, envolto em um pedaço de tafetá vermelho. Chamou o vigário e este disse que os pedacinhos de pedra eram de pedra d’Ara. Interrogaram Lazaro e descobriram que um outro índio, Joaquim, que era sacristão foi quem havia tirado os pedacinhos da pedra do altar. Lazaro disse que tinha isso para levar em uma “*bolsinha no pescoço*”, mas não disse o porquê, apenas que diziam que quem a levava no pescoço se protegia de agressões e da morte, que “*naõ experimenttava nem lhe enttrava no corpo faca ne espada porque tudo quebrava no corpo, e que havia de conseguir a mulher que quisese.*”.

Já o Frade Antonio Tavares⁴⁶, por sua vez, compareceu para denunciar o índio Ancelmo pelo roubo de pedra d’ara da igreja, para fazer suas “mandingas”. Havia mandado prendê-lo no tronco. A “inversão” e a irreverência dos índios no uso de objetos sagrados da Igreja tinha gosto e cheiro de heresia, demonstravam a intervenção diabólica; a “inversão” promovida pelo Diabo não se dava apenas no sabá, “a missa às avessas”, mas também nos feitiços e sortilégios que “imitavam” ou “invertiam” os significados dos ritos e dos materiais consagrados.

4.4.7 Doutrinas Pagãs

Esta categoria trata de dois casos especiais, como foi dito anteriormente e, aqui, representam o absoluto questionamento da ortodoxia. Em pleno século XVIII, o “paganismo” insistia em existir e resistir: dois indígenas divulgavam “crenças diabólicas” sobre não ser pecado as mulheres terem direitos sobre seus corpos e sua sexualidade; e uma mulher dizia não acreditar em um “Deus morto”, pois mais valiam os Deuses vivos, “*o Sol, a Lua e o Tempo*”, recusava-se a cumprir os “deveres” prescritos pela religião institucionalizada e, com isso escandalizou os filhos, que a obrigaram a ir à Igreja confessar-se, e a denunciaram ao Santo Ofício.

⁴⁵ Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p. 203.

⁴⁶ Idem: p. 215.

O Diretor dos Índios, Giraldo do Correya Lima⁴⁷, compareceu à Mesa da Terceira Visitação, em 04 de setembro de 1764, para denunciar Pedro Rodrigues, “*o qual soube ser tido e comumente reputado por Feiticeyro adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios, costuma ensinar-lhes falsas doutrinas contrarias, e totalmente opostas a todas as Leis Divinas e humanas*”. E uma destas “falsas” doutrinas incluía persuadir as índias de que não era “*pecado matar dentro do ventre as crianças que tem concebido*”; porque as “*almas das mesmas crianças assim mortas nos ventres maternos lhe vem depois falar do outro mundo a elle*”. Segundo Giraldo, Pedro divulgava estas doutrinas para “*melhor e mais facilmente persuadir este diabólico erro em ajuntamentos*”; que em cerimônias com índios e índias fingia vozes desconhecidas que “*lhe dizem o estado e lugar em que se achaõ*” e convence-os de que estas vozes são das almas das crianças “*que foraõ mortas nos ventres de suas mains, e que tudo isto he tão certo que a virgem Nossa Senhora assim lho tinha revelado*”. Além dele, o capitão Marçal Agostinho, também índio, “*ensina as mesmas falsas doutrinas induzindo aquella gente da sua nasção que as mulheres não cometem pecado dando a morte aos filhos animados nos seos uentres porque lhe persuade que as suas almas lhe uem depois falar*”.

Contou que, com estas doutrinas, eles visavam conseguir ter “tratos ilícitos” com as índias, fossem solteiras ou casadas: “*E que por estes meynos conseguem os seos deprauados intentos com quaisquer mulheres que lhe aparecem, as quais ou por vontade ou por temor se lhe facilitão porque o reconhecem por seo pagé é superior*”. “*E que tudo procede do conceyto que esta miserável gente dos índios faz destes Pagés ou Feiticeyros*”.

Já quase no final da Visitação, possivelmente o último depoimento voluntário à Mesa ocorreu em 07 de outubro de 1769. Apresentou-se o Frade Manoel Nicolao Rodrigues⁴⁸ para denunciar em nome de Maria Josepha da Assunção, que se achava acamada “*em perigo de vida*”. Contou que certo dia, em sua fazenda na ilha de Marajó, uma índia, chamada Thereza, que trabalhava para sua mãe Angela Micaela, viúva, lhe disse que havia um quarto que sua mãe havia trancado, sem permitir que nenhuma pessoa entrasse e ela, “*por ser muito ladina*”, deu um jeito de entrar e viu que ali havia umas imagens, uma do Senhor crucificado e outra de Nossa Senhora, jogadas atrás de um baú, cobertas de terra molhada “*e com muita indecência*”.

Além disso, sua mãe, Angela Micaela, naquele período, começou a mostrar “*grande resistência e summa repugnancia*” em satisfazer os preceitos anuais da Quaresma. O irmão de Maria Josepha, Joze, tendo notícia disso, “*instara fortemente com ella para que com efeito a se fosse desobrigar*”, ao que ela respondeu que “*elle era hum tolo, em adorar a Deoz Nosso*

47 Idem: p. 225-226.

48 Livro da Visitação do Santo Officio da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), 1978. p.274-277.

Senhor e o persuadira a que não o adorasse com o fundamento de ser somente Deoz dos mortos, e não dos Vivos, pois tinha morrido em huam cruz. E que por isso so era senhor dos mortos.”
“E que adorasse somente o Sol, a Lua, e o Tempo, porque so eles deviaõ ser adorados como senhores vivos. E que eraõ o verdadeiro Deoz porque se elle ditto seo filho e o outro seo irmão Germano os adorassem haviãõ de hir com ella para outro Reyno em que haviãõ de ser príncipes e ella Raynha ficando imortais como ella já era, que não havia morrido. Concluindo que por estas razoens não adorassem ao Deos dos mortos.” Joze então “a arguira fortemente dos erros” e a levou “aforsa” para se desobrigar.

Sua irmã Antonia, havia lhe contado que à noite apareciam “*certas figuras em huma arvore*” e que sua mãe, sendo perguntada sobre o que eram, respondeu que “*erãõ oz seos amigos que lhe vinhãõ falar*”. Disse também que seus irmãos contaram a ela que, ultimamente, sua mãe não rezava, e quando perguntaram a ela o porquê, ela respondeu “*que bastantemente tinha já servido a Deos, e não necessitava de o servir mais, porque se moresse se salvava logo*”.

Disse que denunciava a mãe, por “*somente hum grande desejo de desencarregar sua consciência como quem esta de caminho para a eternidade.*”.

O paganismo, a religiosidade popular e as Práticas Mágicas e de Bruxaria resistiam à conversão já no século XVIII; contudo, não sem grandes violências. O temor que a Inquisição suscitava provocava denúncias de inimigos, por vingança, e até de pessoas mortas; mas viam-se amigas, vizinhas, comadres, mães e filhas que denunciavam umas às outras. A perseguição atemorizava a todos e produzia grande efeito moral, como era seu objetivo: a chegar às consciências. Assim, medo e culpa abalavam as crenças, as convicções, como também os laços, levando, muitas vezes, a adesão recalcitrante à lógica da demonologia, que insistia em enquadrar práticas tradicionais e cotidianas à intervenção de Satã. A Inquisição, portanto, atuava tentando promover a desestruturação do tecido social, as redes de apoio comunitário, as solidariedades, as famílias, utilizando-se para isto de suas estratégias persecutórias.

Estes casos demonstram a distância que separava as crenças e o imaginário popular das interpretações demonológicas da cultura erudita e inquisitorial; e o modo como estas foram, gradativamente, penetrando nas camadas populares, não sem conflitos, mas também sendo ressignificadas e reinterpretadas, através dos processos de circularidade cultural. Sobretudo, demonstram os modos através dos quais as Práticas Mágicas e de Bruxaria serviam como instrumentos de poder das mulheres, poderes secretos, subterrâneos, que as amparavam na resolução de dificuldades cotidianas e produziam, entre elas, redes, também clandestinas, de apoio e solidariedade, com as quais procuravam resistir à dominação, ao isolamento e ao silêncio que lhes era imposto pelas instituições de poder masculinas, através das normativas que tinham no gênero seus fundamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo destas páginas, a história das mulheres como resistência, que se pretendeu reencontrar, emerge demonstrando seus poderes ocultos e difusos. A história da bruxaria e da perseguição às mulheres-bruxas no Brasil colonial que se pôde contar, através das fontes aqui analisadas, é uma história de conflitos, de marginalização e criminalização da cultura popular, de misoginia e tentativa de “adestramento” das mulheres às normas e aos interesses das camadas dominantes, mas é também a história da formação de um povo, a partir da interrelação entre diferentes culturas e etnias, de sua religiosidade sincrética, de seus saberes ancestrais. É também a história das mulheres, mulheres comuns, construindo estratégias cotidianas de resistência e subversão aos mecanismos de opressão de gênero, classe e raça, agravados nesta sociedade colonial.

Tendo as crises e transformações profundas e irreversíveis da Modernidade como pano de fundo, a construção do estereótipo da bruxaria diabólica e sua conseqüente perseguição marcaram o caminho das mulheres. A crescente intolerância em relação a elas foi acompanhada pela desestruturação do sistema feudal, que deu lugar à centralização política e à hierarquização social cada vez mais intensa, com o fortalecimento das monarquias absolutistas modernas, bem como pelo rompimento da unidade religiosa católica, com a Reforma Protestante, seguida pela reorganização estrutural da Igreja, através da Contra-Reforma; pela expansão do capitalismo mercantilista e, especialmente, pela construção do sistema colonial, que é a outra face da Modernidade. Assim, entre o século XV e meados do século XVIII, estes acontecimentos se desenrolaram ao mesmo tempo em que as fogueiras foram acesas para as mulheres consideradas bruxas em toda a Europa. Esta repressão sistemática ao feminino jamais havia ocorrido e se pode considerar que a perseguição às mulheres foi, fundamentalmente, uma perseguição aos saberes e costumes tradicionais das camadas populares; estes tornaram-se heresia, passando a significar “questionamento”, desobediência. E quando o poder do Rei, absoluto porque era considerado concessão divina, passou a contar com a justificativa ideológica e institucional da religião, heresia era também crime contra o Estado e a sociedade. Neste cenário teocrático, qualquer transgressão da fé era também política.

Neste mundo “Moderno” que então emergia das “trevas medievais” era preciso, antes de tudo, disciplinar, tornar obedientes, enquadrar as classes populares, os trabalhadores e as massas camponesas no novo modelo de conduta exigido por estes tempos; era necessário que estivessem submetidos à nova ordem, do Estado, da Igreja e do capital, que se expandia progressivamente; sobretudo as mulheres, rebeldes por “sua própria natureza” ou as principais

vitimadas pelas calamidades experienciadas neste processo de transição do medievo para a modernidade, como a fome, as pestes e a miséria.

Desta forma, às mulheres e seus saberes foi dirigido um dos principais focos de perseguição do Santo Ofício; as “mulheres-sábias”, especialmente, as mais pobres, tornaram-se as mulheres-bruxas. E foram sendo, progressivamente, associadas ao Diabo, que também passou a ter novo status, agora ele era o “grande inimigo” de Deus e da sociedade, pois pervertia toda a ordem, subvertia as leis, a hierarquia e provocava todos os males no mundo. Mas, para tal, usava da metade inferior da humanidade, da parte pecadora e também perversa, as mulheres, a partir disso, bruxas, servas do Diabo. Todo um arcabouço teórico e uma ampla jurisprudência foram criados para “provar” a existência de um complô feminino diabólico, mas não apenas, também para justificar a necessidade de punição, em última instância, de eliminação dessa ameaça. As teorias demonológicas produzidas por juristas, teólogos e intelectuais, os homens mais cultos do seu tempo, foram uma combinação criativa e cruel de crenças e elementos muito antigos da cultura popular com a representação do Diabo como o “príncipe do mundo e senhor de um exército de demônios”, atravessada pela misoginia tradicional.

Gradativamente estas concepções foram sendo divulgadas e impostas às camadas populares; os sermões, pregações, mas, notadamente, os espetáculos das condenações públicas visavam convencer, ou converter, a população para a crença nos poderes do Diabo. Curiosamente, não eram os poderes de Deus que se proclamava com veemência, mas os de Satã. O conflito cultural e social deste processo também contou com a resistência popular, que temia mais as possíveis acusações e processos do que ao Diabo. As práticas mágicas e de bruxaria, exercidas desde a aurora dos tempos, em diversas culturas, passaram por um importante deslizamento conceitual na Modernidade, sob o impacto das transformações ocorridas neste período, sobretudo, das novas formas de organização do poder. Foi neste contexto que o Tribunal da Santa Inquisição foi reativado para perseguição às novas heresias modernas e, dentre elas, a bruxaria.

Neste processo, a sexualidade feminina foi um dos alvos privilegiados da demonologia. A mulher, inferior em todos os aspectos, era especialmente pervertida em sua sexualidade. Portanto, era preciso controlar seus impulsos, instintivos, desenfreados, para que a reprodução, tornada sua função primordial, ocorresse de modo a garantir uma descendência legítima e dócil ao sistema capitalista que então se forjava, aos poucos, no seio do Antigo Regime. O casamento e o sexo passaram a ser regulamentados e institucionalizados, Igreja e Estado, uma vez mais, unidos na missão de controle dos corpos, consideravam, de maneira especial, que os corpos femininos estavam à sua disposição para a implementação deste novo projeto de sociedade, de

um novo modelo econômico que servisse para a consagração e manutenção da ordem hierárquica e exploratória. A vinculação entre aquilo que era considerado como transgressão sexual, ou seja, que não fosse o sexo no casamento sacramentado com fins reprodutivos, com “crimes de fé”, heterodoxia e, portanto, heresia, foi a justificativa que faltava para que as mulheres passassem a ser as bruxas hereges. E, neste ponto, as teses publicadas no *Malleus Maleficarum* foram fundamentais. As mulheres, imperfeitas, inferiores e perversas, fatalmente cediam com maior facilidade às investidas do Diabo, o poderoso opositor de Deus, e com ele se deleitavam, prestavam juramento, renegavam a fé “verdadeira” e a Igreja, e cometiam todas as atrocidades encomendadas pelos demônios para a perdição da humanidade. O “maior dos crimes”, imperdoável, devia ser rigorosamente perseguido e punido com severidade. A misoginia aliada a imagem crescente de poder do Diabo resultou na culpabilização da mulher como agente do mal.

A conjunção de interesses civis e religiosos, agravada pela reorganização imposta no contexto das Reformas, criou um amplo sistema de normativas e proibições muito mais rígidas do que já haviam sido no passado. Era preciso cristianizar, converter e reafirmar os dogmas em uma população ainda impregnada por tradições pagãs e pela religiosidade popular medieval. E isso não recairia apenas no campo da separação entre o sagrado e profano, sendo aquele domínio da Igreja e do clero, era necessário reafirmar a obediência, a submissão, a disciplina, o respeito à hierarquia, a resignação ao seu lugar no mundo, determinação divina em uma sociedade dividida em ordens e castas e, na qual, o papel da mulher passaria a ser, exclusivamente, o da reprodução.

Foi assim que séculos de perseguição às mulheres-bruxas serviram aos propósitos políticos, econômicos, ideológicos e religiosos das camadas dominantes. Um fenômeno multifacetado e diverso, mas, sobretudo, moderno, em meio à Renascença, às descobertas da Revolução Científica e o desenvolvimento do capitalismo. Foi um terrível exemplo de violência sistematizada e institucionalizada contra as mulheres e seus corpos, que contribuiu para a dissolução dos laços de solidariedade comunitários, das formas coletivas de convívio e organização social, separando, definitivamente, os saberes eruditos e os saberes populares, estes, criminalizados, como era necessário para a implantação do novo projeto de sociedade da Era Moderna, para a formação de mão de obra disciplinada e para a acumulação de capital, que forneceriam as bases do capitalismo. O vivido, o cotidiano, estava distante demais do prescrito, e isso precisava ser corrigido pelo Estado e pela Igreja. Portanto, compreende-se o Tribunal do Santo Ofício como um importante instrumento político-religioso para a disciplinarização individual e coletiva e, para tal, a perseguição foi empreendida contra os saberes populares e as

mulheres. Depois disso, as tentativas de disciplinar, controlar e estabelecer normas para as mulheres, seus corpos e suas vidas se difundiram no imaginário social, levando-as ao rechaço, ao hospício ou à prisão por sua conduta desviante; além do discurso religioso, político e jurídico, também passou a contar com os dispositivos médicos.

O saber/poder feminino, informal, plural, oral e popular foi colocado na clandestinidade, enquanto foi autorizado, apenas, o saber erudito, acadêmico, letrado, masculino, pelos séculos seguintes. A circularidade cultural de antes, as trocas, a elaboração e reelaboração de crenças e costumes, foi, aos poucos, sendo interrompida. Uma fissura foi se abrindo, no início da Modernidade, em um contexto no qual a crença na bruxaria atravessava a todos, mas, a partir deste ponto, um distanciamento progressivo aprofundou o fosso entre a cultura das camadas populares e a cultura das elites, até que o abismo entre elas se tornou intransponível. A cultura erudita passaria a ser a detentora do padrão por meio do qual seriam medidas todas as crenças, costumes e condutas. A cultura popular, depois de ser perseguida como demoníaca por mais de três séculos, passaria, aqui, por mais uma ruptura, esta diferente da primeira: a crença em bruxas e nas práticas mágicas tomaria as formas de superstição, ignorância, hábitos grosseiros, grotescos e bárbaros do “povo” irracional, das massas incompreensíveis; a elite, erudita e letrada já não compartilhava do mesmo conjunto básico de crenças. A razão triunfou no século das “luzes” e, depois do século XVIII, a vida cotidiana e os saberes da cultura popular foram encarcerados em contos de fadas e de bruxas más, sempre à espreita, para amedrontar crianças “desobedientes” e “travessas”.

Quando cessou a caça às bruxas, viabilizou-se uma profunda alteração da condição feminina, com a normatização de sua sexualidade e sua conduta, pública e privada, um processo de longa duração com efeitos sociais e subjetivos amplos. A submissão e a castidade, então atreladas à moral cristã, sujeitavam ao rechaço social ou à danação eterna toda aquela que se desviasse destas exigências. Mas as mulheres sobreviveram, à margem; as camadas populares continuaram a desafiar as intenções dos poderes vigentes, considerando que, mesmo nos períodos nos quais a hegemonia da dominação masculina pareça ser mais nítida, não se pode considerá-la como homogênea e unívoca, como “universal”, e que a posição das mulheres possa ser resumida ao mito da passividade.

Neste contexto, sob as concepções demonológicas da elite, as prescrições de conduta do Estado e da Igreja, os dogmas da ortodoxia e a misoginia já tradicional, foi fundado o Tribunal da Santa Inquisição de Portugal, em 1536. E, por quase três séculos, até 1821, quando foi extinto, protagonizou, tanto na metrópole quanto na colônia das Américas, o embate entre a cultura das elites e a cultura popular, reeditado na perseguição às bruxas. Adquiriu, na colônia,

uma expressão singular, pelo vastíssimo território, com uma imensa população ameríndia, e logo também com os africanos, trazidos como escravos, e que formariam uma cultura e uma religiosidade tipicamente brasileira, como consequência do intercruzamento destas etnias e de suas diferentes tradições, em que tiveram papel preponderante as práticas mágicas e de bruxaria.

Em Portugal, a perseguição à bruxaria não teve a mesma extensão que nos outros países da Europa. Apesar do conhecimento demonológico das elites e da crença amplamente difundida nas bruxas e na magia por parte da população, prevalecia como ideia central o pacto individual; os poderes ilimitados do Diabo e a bruxaria como seita diabólica não encontraram solo fértil, assim como os demais elementos que compuseram o estereótipo da bruxaria moderna, o voo noturno, a metamorfose e o sabá, que, pela sua natureza coletiva e associativa seria, naturalmente, um fator que provocava maior temor, conseqüentemente, mais perseguição. Este é um dos elementos que podem contribuir para a compreensão do número relativamente baixo de condenações, já que não havia nomes de cúmplices alimentando a máquina inquisitorial. Apesar das denúncias, poucas foram as condenações capitais; era difícil que as pessoas confessassem o pacto e, por conseguinte, terem renegado a Deus.

Além disso, a centralização, a solidez e o poder institucional do Estado e da Igreja naquele país levaram ao enorme fortalecimento do Tribunal do Santo Ofício e sua jurisprudência sobre os “crimes de magia ilícita”, diferentemente do que ocorreu na maioria dos demais países europeus, nos quais os conflitos religiosos, notadamente após a Reforma Protestante, a descentralização política e também da Igreja, possibilitaram que a repressão à bruxaria fosse realizada pelos tribunais civis locais, principalmente nas regiões em que não foram criados Tribunais Inquisitoriais.

Nesse sentido, para a Igreja e a Coroa portuguesas, a unidade e a integridade do corpo doutrinário e dogmático podem ter contribuído para que a perseguição sistemática às bruxas não tivesse o mesmo impacto que no restante da Europa; valia mais a “reconciliação”, a vergonha pública e outras penas tanto espirituais quanto “infamantes”, que tinham como função última servir de exemplo. Nestes casos, saía vitoriosa a Igreja e a fé católica, sustentáculo também da Coroa, ou seja, pregava-se “clemência e misericórdia” e mostrava-se poder frente ao “Mal” e as heresias, já que para a reconciliação eram exigidos a confissão e o arrependimento; vencia a fé e a ortodoxia, o fiel voltava para o “rebanho”. A pena de morte, punição máxima aos hereges, podia também significar que o Diabo havia vencido, portanto, interessava mais demonstrar a vitória de Deus e do rei, diferentemente do que ocorria nos tribunais civis, nos quais só havia a lei, não a “disputa pelas almas”. Por exemplo, o “tempo da graça” era uma prática exclusiva dos Tribunais da Inquisição; não impedia o processo e nem a

condenação, mas livrava da morte aqueles que, “humildemente”, reconhecessem suas culpas – confessassem, se arrependessem, pedissem perdão e se submetessem de joelhos às penas impostas. O temor era mais importante como forma de controle e reconhecimento do poder; não a pena em si.

No Brasil colonial, o Santo Ofício também atuou como auxiliar do Estado e dos interesses do rei, além dos da Igreja; a perseguição e a punição aos comportamentos e crenças heterodoxos e desviantes serviram para afirmação dos aparelhos de poder e para o aprofundamento da exploração colonial. Parte das formas de controle necessárias para a implantação deste projeto era a imposição ideológica e religiosa sobre os povos colonizados. Assim, a Inquisição foi a máquina utilizada pelo poder institucionalizado, tanto temporal quanto espiritual, para reprimir quaisquer ameaças ou contestações, pois, como dito, desvio de fé era também crime contra o Estado.

O estudo da bruxaria e das práticas mágicas, seus usos e a repressão que sofreram, guarda em si um grande potencial para lançar luz sobre a história do cotidiano e da religiosidade colonial, mas, sobretudo, sobre a história das mulheres e seus poderes subterrâneos, pois evidencia, por exemplo, as relações que se estabeleceram entre a Metrópole e a Colônia; entre os mecanismos de poder instituídos e os variados e múltiplos poderes instituintes; entre a cultura das elites e a cultura popular; entre as crenças, os costumes e os valores de portugueses, indígenas e africanos. Conhecendo-as, pode-se melhor compreender a formação social, cultural e religiosa do povo brasileiro e os modos como atravessam os caminhos desta tentativa de reencontrar os fios emaranhados que tecem a história das mulheres no Brasil colonial, a história das mulheres-bruxas.

O que se delineava, ainda nebuloso e inacabado, em meio à experiência colonial, era uma nova configuração da ordem europeia imposta à colônia, uma adaptação das normas prescritas. Instável ainda, nestes tempos, uma mistura confusa de elementos, não se tratava de simples decalque dos padrões europeus, de pura “aculturação” e “assimilação”. O sincretismo se mostrava em cada esquina, nas crenças e nos costumes; o Novo Mundo não seria, como talvez tivesse sido pretendido, uma “nova Europa”, era “novo” porque singular e original, e aí estaria sua potência, e, por isso mesmo, perseguida e desqualificada. Foi guardada na memória coletiva da elite como aquela fantasia de reproduzir, aqui, a metrópole branca europeia, o que ainda hoje faz parte do imaginário de um povo que não conhece e não se reconhece na sua história. Uma história colonial, escravista, precária, violenta, misógina, mas também resistente, rebelde, subversiva na luta pela sobrevivência; uma história mestiça e sincrética que, sendo negada, participa da gestação de um complexo processo social e cultural com efeitos de longa duração

na formação do povo brasileiro, e que tem como testemunha os documentos das Visitações do Santo Ofício. Estas são fontes privilegiadas para se “ouvir” as vozes que construíram esta história, as pessoas comuns em seu cotidiano, a vida simples na colônia, e, no caso específico deste trabalho, as mulheres. Não apenas o imaginário sobre elas, as regras sobre a sua conduta, mas também as suas próprias vozes, seus desejos, necessidades, as violências que sofreram e as que praticaram; os usos que fizeram das práticas mágicas e de bruxaria como parte importante de suas estratégias de resistência ao projeto normatizador trazido da metrópole, aliado à misoginia e aos estereótipos da bruxaria diabólica.

Neste contexto, também as crenças e a religiosidade dos indígenas e dos africanos foram consideradas heterodoxas e, por isso, diabólicas, sendo, portanto, reduzidas à condição de bruxaria herética, e perseguidas pela Igreja. Mas este processo não deixaria ilesos os colonos europeus, que também foram partícipes desta religiosidade sincrética, própria da colônia. A complexidade do contexto social e do intercuro étnico produziu, ao longo do tempo, uma forma específica de religiosidade popular: a religião que era, de fato, vivida e experienciada pela população, em detrimento das imposições e normas prescritas pela ortodoxia católica, e da qual a Inquisição era a máxima guardiã.

No século XVI, na Primeira Visitação, a colonização era ainda recente. Assim, as práticas mágicas e de bruxaria eram representadas quase exclusivamente pelos traços da cultura popular europeia; a maioria dos que se apresentaram à Mesa eram homens e mulheres portugueses de nascimento, cristãos velhos em grande maioria. No entanto, logo os elementos da cultura e religiosidade indígenas e, mais tarde, africanas, à medida em que se intensificava o tráfico de escravos, passaram a fazer parte deste complexo de práticas de magia. Conforme avançava o processo de colonização, os limites entre estas culturas, europeia, ameríndia e africana, se esfumavam, iam aos poucos se interpenetrando, até que não se pudesse mais separá-las.

Entre os séculos XVII e XVIII é possível verificar na documentação ainda uma grande circularidade cultural entre as camadas populares e as elites: a crença das camadas dominantes nas práticas de magia da cultura popular era comum, as bruxas eram chamadas para curar e desfazer feitiços nas casas de autoridades e governantes; por outro lado, as concepções demonológicas não eram desconhecidas da população, e, nos relatos dos Livros das Visitações, são encontrados alguns dos principais aspectos da bruxaria descritos nos Tratados de Demonologia, como o pacto com o Diabo, explícito e implícito, os demônios familiares, malefícios com intenção de adoecer e matar, e até relações sexuais com demônios. Mas, não foram encontrados relatos sobre participação em sabás ou qualquer tipo de cerimônia coletiva de bruxaria, as práticas descritas eram individuais, e até mesmo os casos de pactos foram raros,

a maioria deles só apareceu por meio de denúncias. Além disso, se o século XVIII, na Europa, se apresentou como o ápice do processo de secularização, na América colonial este período foi o que demonstrou o maior número de casos dentre as três Visitações da Inquisição, evidenciando a difusão do uso da magia e da bruxaria como parte considerável da vida, associado às necessidades mais corriqueiras, para a resolução dos problemas do dia a dia.

Ressalve-se, no entanto, que os casos presentes ao longo dos quase dois séculos cobertos pelas fontes, possivelmente, são apenas uma aproximação deformada, superficial e limitada do uso destas práticas no Brasil Colonial, devido justamente à sua popularidade e ampla circulação, em diversas regiões. Além disso, destacam-se o elevado número de denúncias em relação ao número de confissões, o fato de as mulheres denunciadas não terem quase nunca comparecido espontaneamente para confessar, o alto número de testemunhas e denunciados, o modo como algumas práticas eram comuns em todas as camadas sociais, e o dado de que algumas das mulheres acusadas haviam saído ou fugido da localidade, quando chegou a Inquisição. Mesmo com relação ao número de denúncias, já que as mulheres consideradas bruxas pelos inquisidores eram as curandeiras, especialistas em relações amorosas – as sábias em suas comunidades –, pode-se deduzir que muitos casos não tenham sido denunciados, ou porque estas mulheres eram a quem se recorria em função de um sofrimento, ou porque, ao denunciar o recurso à bruxaria, o denunciado também se implicava; ou seja, denunciar também não era simples, mesmo durante o período da “graça e misericórdia” concedido pela Inquisição. Isto também pode ajudar a compreender a discrepância entre esta possível disseminação da crença e do uso da magia na população em geral, e o relativo baixo índice de denúncias e condenações envolvendo estas práticas, tanto em Portugal quanto na colônia.

Foi possível observar que a maioria dos comparecimentos às Mesas das Visitações foi de homens, e, notadamente, para narrar casos relativos ao Curandeirismo. Contudo, foram as mulheres as mais denunciadas em praticamente todas as categorias analisadas, especialmente, em relação a Feitiços de Amor, categoria que mais mobilizava a população, tendo aparecido nas três Visitações. Além disso, as mulheres denunciadas como agentes notórias de Práticas Mágicas e de Bruxaria, aquelas que eram publicamente reconhecidas como bruxas, e que tinham estas práticas como ofício, jamais compareceram, espontaneamente, para confessar.

Os casos descritos na documentação demonstram a distância que separava as crenças e o imaginário popular das interpretações demonológicas da cultura erudita e inquisitorial e o modo como estas foram, gradativamente, penetrando nas camadas populares, não sem conflitos, mas também sendo ressignificadas e reinterpretadas, através dos processos de circularidade cultural. Diabrete, diabo felpudo, orelhudo e guedelhudo, xerimbabo, amigo, camarada, guardião; o

grande Diabo demonológico era familiar, doméstico, companheiro que auxiliava a resistir às agruras diárias e subverter a dominação imposta por uma sociedade hierárquica e misógina.

As tentativas do discurso erudito de estigmatizar as mulheres, de vinculá-las ao mal, ao Diabo, portanto, à bruxaria diabólica, eram constantes. Era preciso enquadrá-las, domesticá-las dentro do casamento e da maternidade, e retirar delas seus saberes, tudo aquilo que pudesse representar uma ameaça à ordem prescrita e aos interesses do Estado e da Igreja. Mas elas resistiam e as Práticas Mágicas e de Bruxaria, ao mesmo tempo em que eram perseguidas também serviam como instrumentos de poder às mulheres, poderes secretos, subterrâneos, que as amparavam na resolução de dificuldades cotidianas e produziam redes, também clandestinas, de apoio e solidariedade entre elas, especialmente aquelas das camadas populares. E, com as quais procuraram resistir à submissão, ao isolamento e ao silêncio que lhes era imposto pelas instituições de poder masculinas, ávidas por normatizar seu o papel para que servissem ao projeto de colonização, através de regras que tinham no gênero seus fundamentos.

As Práticas Mágicas e de Bruxaria representaram, assim, um campo próprio de certa autonomia para as mulheres, no qual as normas prescritas para suas vidas e seus corpos puderam ser relativizadas e a experiência de protagonismo em uma religiosidade popular, sincrética e original, foi possível, ao contrário dos interditos ao feminino presentes na religião institucionalizada. Este campo também representou um espaço para o compartilhamento e a circulação de saberes sobre diversos aspectos da vida e da morte, distantes das prédicas moralistas e das normativas vigentes. Foi um meio privilegiado através do qual criaram estratégias de resistência à violência e à opressão de uma sociedade patriarcal, escravista e precária: “amansaram” os maridos; conquistaram amores; curaram doenças; “adivinham” o futuro; livraram-se de dívidas; protegeram-se de inimigos; viveram sua sexualidade; criaram seus filhos sozinhas; ganhavam o pão de cada dia e sobreviviam. Transgrediram os padrões de comportamento a que eram submetidas, subvertiam as normas impostas e criavam formas próprias de conduzir suas vidas. Sendo assim, estiveram longe dos estereótipos construídos sobre a condição feminina no período colonial, pois o lar e a maternidade não foram os “lugares” exclusivos de atuação e participação das mulheres, agentes ativas que eram no processo de construção do que viria a ser sociedade brasileira, da sua religiosidade, da sua cultura, dos seus valores.

Neste sentido, o objeto de estudo deste trabalho foram as mulheres e os usos que elas fizeram das Práticas Mágicas e de Bruxaria em suas estratégias cotidianas, construindo espaços, ainda que limitados e temporários, de liberdade, de autonomia e solidariedade entre elas, no contexto colonial do Brasil. Assim, ao tentar reencontrar a trajetória da *incantatrix* tropical,

pretendeu-se regatar historicamente estas mulheres, silenciadas na vida e na história: Sabina, Luduvina Ferreira, Domingas Brandoa, Felícia Tourinha, Maria Gonçalves..., dificilmente seriam lembradas; eram pobres, tinham “má fama”, algumas foram escravas, eram negras, mestiças e índias, sujeitadas por um sistema de dominação que somava, à colonização, a escravidão e a misoginia. Devolver-lhes seu lugar na história, lhes dar voz, permitindo que escapem por alguns instantes do silêncio a que foram condenadas, através do encontro com as ocasiões singulares nas quais a documentação permite ouvir seus sussurros; ou seja, dar-lhes o tratamento dispensado aos membros das camadas dominantes, desde sempre, aos homens. Em suma, devolvê-las à História pelo que viveram; esperando, com isso, trazer luz às trilhas tortuosas percorridas pelas mulheres no presente, para podermos preservar a capacidade de resistir, mas também de nos horrorizar e nos revoltar ante a crueldade e a opressão.

REFERÊNCIAS

- ABREU, J. Capistrano de. Introdução. In: **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. **Confissões da Bahia (1591-1592)**. Homenagem de Paulo Prado. Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1922.
- ALGRANTI, Leila M. Famílias e Vida Doméstica. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 62- 120.
- ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, M. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 45-77.
- BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. **A Inquisição**. Rio de Janeiro: Imago ed., 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. **Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARAÚNA, Lia M. P. Da História da Psicologia para uma História na Psicologia. In: Jacó-Vilela, A. M.; Jabur, F.; Rodrigues, H. B. C. (orgs) **Clio-Psyché: Histórias da Psicologia no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ/NAPE, 1999.
- BATTAGLIN, Ivana. O aborto nas fogueiras do século XXI: uma abordagem criminológica sobre a criminalização do aborto e seus entraves para a descriminalização. **FADERGS**, v. 8, n. 1, p. 115-131, jan-jun 2015.
- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália- séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BOFF, Leonardo. Prefácio. Inquisição: Um espírito que continua a existir. In: EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores**. Comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, p. 7-28, 1993.
- BONNICI, T. No limite da feminilidade. In: MAINKA, P. J. (Org.). **Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos**. Maringá: EDUEM, 2003. p. 89-106.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter. (org). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 7- 38.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** 2 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BUTLER, Judith. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. **Folha de São Paulo**. Tradução: Clara Allain. 19 de novembro de 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml> Consultado em: 25/01/2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio. O Martelo das Feiticeiras – Malleus Maleficarum à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 27ª edição, p. 19- 41, 2015.

CARDINI, Franco. Magia e bruxaria na Idade Média e no Renascimento. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 7, n1/2, p. 9-16, 1996.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a ideia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ edUSP, 2006.

COELHO, Vânia C. **Ritos encantatórios: os signos que serpenteiam as chamadas bruxas**. São Paulo: Annablume, 1998.

CRISTALDO, Heloisa. Violência doméstica mata cinco mulheres por hora diariamente em todo mundo. **Agência Brasil**. Brasília: Agência Brasil, 08/03/2016. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2016-03/violencia-domestica-mata-cinco-mulheres-porhoras-diariamente-em>. Acesso em: 26/06/2016.

DAMAZIO, Sylvia. **Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia**. São Paulo: Editora UNESP, 2009a.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira: volume 1: Colônia**. São Paulo: LeYa, 2016.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, M. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009b. p. 78-114.

DEL PRIORE, Mary. Rito da vida privada. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 221- 257.

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

DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ECO, Umberto. **O nome da Rosa**. Rio de Janeiro: O Globo, 2003.

ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 297- 312.

EVANS- PRITCHARD, E. E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

EYMERICH, Nicolau. **Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores**. Comentários de Francisco Peña. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Editora da Universidade de Brasília, 2ª edição, 1993.

FEBVRE, Lucien. Sorcellerie, sottise ou révolution mentale? **Annales Economies, Sociétés, Civilisations**. 3^e année, n.1, 1948. p.9-15.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Coletivo Sycorax e Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: **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 Officio. Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595)**. Homenagem de Paulo Prado. Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1929.

GARCIA, Rodolpho. Introdução. In: **Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira – Denúncias da Bahia (1618- 1620)**. Rio de Janeiro: Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XLIX, 1927.

GERGEN, Kenneth J. A Psicologia Social como História. **Psicologia e Sociedade**: 20 (3), 475-484, 2008.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GINZBURG, Carlo. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 1, n.21, p.09-20, set.1990.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

GIUMBELLI, Emerson. A. **O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GOMES, Antônio M. de A.; Almeida, Vanessa P. O mito de Lilith e a integração do feminino na sociedade contemporânea. **Revista Âncora: Revista Digital de Estudos da Religião**. v. 2, junho, 2007. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/01.pdf Acesso em: 12/03/2016

GONÇALVES, Andréa L. **História e Gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. **Montando o mosaico diabólico: a ideia da bruxa moderna nos reinos de Espanha e Inglaterra (1580-1612)**. Anais do XIX Encontro Regional de História: poder, violência e exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro, 2008.

GREEN, Toby. **Inquisição: o reinado do medo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

JACÓ-VILELA, Ana Maria; ROCHA, Luiz Fellype Dias da. Uma Perspectiva Católica da Psicologia no Brasil: Análise de Artigos da Revista "A Ordem. **Psicologia em Pesquisa**, vol.8, n.1, 2014, pp. 115-126.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 27ª edição, 2015.

LAPA, José Roberto do Amaral. Apresentação. In: **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LAQUEUR, Thomas. **Da linguagem e da carne. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

LEVACK, Brian P. **A caça às bruxas: na Europa no limiar da Idade Moderna**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

LINK, Luther. **O diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

MACHADO, Daniel C. A Atuação dos magistrados no julgamento das Bruxas: uma análise histórica do processo e da perseguição às mulheres nos séculos XVI e XVII. **Revista História e Diversidade**, vol. 4, n. 1, p. 215- 231, 2015.

MACHADO, M.; MARIZ, C. L. Mulheres e Práticas Religiosas - um estudo comparativo das CEBs, Comunidades Carismáticas e Pentecostais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, 12(34), 1997: p. 71-87.

MANDROU, Robert. **Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968.

MATOS, Vanessa C. S. Um estudo histórico das relações de gênero e classe. **Saber Acadêmico**- Revista Multidisciplinar da UNIESP, São Paulo, n.7, 2009.

MAX, Frédéric. **Prisioneiros da Inquisição**. Porto Alegre: L&PM, 1991.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. Introdução. In: **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 Officio. **Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1594-1595)**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, 1970.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. Prefácio. In: **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias e Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1593-1595)**. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1984.

MICHELET, Jules. **A Feiticeira**. São Paulo: Aquariana, 2003.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 121- 175.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia, uma santa africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

MULZA, Giovana E. M. **De la Demonomanie des sorciers: a caça às bruxas na concepção de Jean Bodin**. Revista Trilhas da História. Três Lagoas, v.8, n. 16, jan-jul, 2019. P. 211-221.

MUNIZ, Pollyanna G. M.; MATTOS, Yllan. Vigiar a ortodoxia: limites e complementariedades entre a Justiça Eclesiástica e a Inquisição na América portuguesa. **Revista História**, n. 171, p. 287-316, jul-dez, 2014.

MURARO, Rose Marie. **A Mulher no Terceiro Milênio**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MURARO, Rose Marie. Introdução. Breve Introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 27ª edição, p. 5- 17, 2015.

MURARO, Rose Marie. **Textos da fogueira**. Brasília: Letraviva, 2000.

NOGUEIRA, Carlos R. F. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NOGUEIRA, Conceição. Feminismo e Discurso do Gênero na Psicologia Social. **Psicologia & Sociedade**. 13(1): 107-128, 2001.

NOVAIS, Fernando A. Condições da Privacidade na Colônia. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 12- 31.

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

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

NOVINSKY, Anita. **Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2009.

OSÓRIO, Andréa B. **Mulheres e Deusas: um estudo antropológico sobre bruxara *wicca* e identidade feminina**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ/IFCS/PPGSA, 2001.

PEREIRA, Ana Margarida S. Terceira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Capitánias do Sul, 1627-1628. **Politéia: História e Sociedade**, v. 11, n.1, p. 35-60, jan-jun. 2011.

PEREIRA, Juliana T. R. Bruxaria e o Feminino na Visitação Inquisitorial ao Arcebispado de Braga (1565). **Revista Brasileira de História das Religiões**. V. III, n. 9, 2011.

PEREIRA, Rita de Cássia M. Práticas de magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente medieval. **Politéia: História e Sociedade**, v. 1, n. 1, p.69-87, 2001.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2010.

PIERUCCI, Antônio F. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

PIMENTEL, Helen Ulhôa. **Demonologia, bruxas e estereótipos**. **Revista Trilhas da História**. Três lagoas, v.1, n.2 jan-jun, 2012, p. 33-54.

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. **O *Malleus Maleficarum* e o discurso cristão ocidental contrário à bruxaria e ao feminino no século XV**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, 2012.

PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter. (org). **A Escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 291- 326.

Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias e Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1593-1595). Prefácio de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), 1984.

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. **Confissões da Bahia (1591-1592)**. Introdução J. Capistrano de Abreu. Homenagem de Paulo Prado. Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1922.

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 Officio. **Denúncias da Bahia (1591-1593)**. Introdução J. Capistrano de Abreu. Homenagem de Paulo Prado. Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1925.

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 Officio. **Denúncias de Pernambuco, Itamaracá e Parahiba (1593-1595)**. Introdução de Rodolpho Garcia. Homenagem de Paulo Prado. Série Eduardo Prado: para melhor se conhecer o Brasil. São Paulo: Editor Paulo Prado, 1929.

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 Officio. **Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1594-1595)**. Introdução de José Antônio Gonçalves de Mello. Recife: Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, 1970.

RAGO, Margareth. A “nova” historiografia brasileira. Mimeo, [s/d].

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, [s.l.], n.11, p.89-98, 1998.

RAGO, Margareth. O gênero entre a história e a psicologia. In: SOARES, J. C.; EWALD, A.; DAMAS, C. (orgs.). **Anais das Terças Transdisciplinares: experimentando a fronteira entre a psicologia e outras práticas teóricas**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

RAMINELLI, Ronaldo. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, M. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 11-44.

ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Editora FioCruz, 2001.

ROSA, Alice S. da. **Joana d’Arc na obra de Johannes Nider: *Formicarius***. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de História, Porto Alegre, RS, 2018.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu** (16), 2001: p.79-96.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Estudos Feministas**. vol.13, no.2, 2005: p.363-365.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. 2.ed. São Paulo: Aleph, 2019

SALLMANN, Jean-Michel. **As bruxas: noivas de Satã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, [s.l.], v.20, n.2, p. 71-99, jul/dez 1995.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, P. (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Ed. UNESP, 1992. p.63-95.

Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira – Denúncias da Bahia (1618-1620). Introdução de Rodolpho Garcia. Rio de Janeiro: Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, volume XLIX, 1927.

Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira – Confissões da Bahia (1618-1620). Introdução e revisão de Sônia Siqueira. João Pessoa: Ideia Editora, Editora Universitária da UFPB, 2011.

SHARPE, Jim. A História vista de baixo. In: BURKE, Peter. (org). **A Escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 39-62.

SILVA, Carolina R. **O sabá do sertão: feitiçeras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58).** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2013.

SIQUEIRA, Sônia. **Inquisição portuguesa e sociedade colonial.** São Paulo: Ática 1978.

SIQUEIRA, Sônia. Introdução. In: **Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o Licenciado Marcos Teixeira – Livro das Confissões e Ratificações da Bahia (1618-1620).** João Pessoa: Ideia Editora, Editora Universitária da UFPB, 2011.

SOIHET, Rachel & PEDRO, Joana M. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v.27, n.54, 2007, p. 281-300.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275- 296.

SOIHET, Rachel. Mulheres em busca de novos espaços: suas implicações nas relações de gênero. **Gênero,** Niterói, v.1, n.1, p.53-56, 2º semestre 2000.

SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

SOUZA, Laura de M. **A feitiçaria na Europa Moderna.** São Paulo: Editora Ática, 1987.

SOUZA, Laura de M. **Inferno Atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII).** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de M. **O diabo e Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Sandra D. de. Revista Mandrágora: Gênero e Religião nos estudos feministas. **Estudos Feministas,** [s.l.], v.12, n.3, p.264, 2004.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. **A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência.** 2.ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

TAVARES, Célia C. da S.; CALAINHO, Daniela B.; CAMPOS, Pedro, M. P. **Guia de Fontes e bibliografia sobre a Inquisição: a Inquisição nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FAPERJ: EdUERJ, 2005.

THEIJE, Marjo de. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gêneros dos homens católicos. **Antropológicas**. Ano 6, vol. 13(1), 2002. p. 47-56.

THOMAS, Keith. **Religião e declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOMAZELLI, Roni. **A representação clerical da bruxaria no século XV: o livro V do Formicarius, de Johannes Nider**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2016.

TOSI, Lucía. Mulher e Ciência: A Revolução Científica, a Caça às bruxas e a Ciência Moderna. **Cadernos Pagu** (10), p.369-397, 1998.

TREVOR-ROPER, Hugh R. **Religião, Reforma e Transformação Social**. São Paulo: Editorial Presença/ Martins Fontes, 1972.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: DEL PRIORE, M. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 115-140.

VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: **Confissões da Bahia: Santo Ofício da inquisição de Lisboa**. Organização e Introdução de Ronaldo Vainfas. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Moralidades Brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 176- 220.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. 3ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VEYNE, Paul M. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

VIEIRA, Elisabeth M. A medicalização do corpo feminino. In: GIFFIN, K. & COSTA, S.H. (Orgs.). **Questões da saúde reprodutiva [online]**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999, p. 67-78.

VILLALTA, Luiz C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da vida privada no Brasil, 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018, p. 258- 303.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. 1ª edição, 2015. Disponível em www.mapadaviolencia.org.br. Acesso em: 24/05/2016.

WALKER, Timothy D. **Médicos, medicina popular e Inquisição: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo**. Rio de Janeiro/Lisboa: Editora FioCruz/Imprensa de Ciências Sociais, 2013.

WOITOWICZ, Karina J. Ecos de uma história silenciosa das mulheres. **Estudos Feministas**, [s.l.], v.16, n.1, janeiro/abril, 2008.

WOLFF, Cristina S.; POSSAS, Lídia M. V. Escrevendo a história do feminino. **Estudos Feministas**, [s.l.], v.13, n.3, p.585-589, set/dez 2005.

WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estudos de Sociologia- Dossiê: o estudo da Religião nas Ciências Sociais, percursos metodológicos**, vol.18, n.34, 2013.

ZORDAN, Paola Basso M. B. G. Bruxas: figuras de poder. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): 331-341, maio-agosto, 2005.

ANEXO - Quadros

Quadro 1 - MULHERES- 1a VISITAÇÃO- CONFISSÕES DA BAHIA

MULHERES	40	MARIDOS	34
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	11	Esta Capitania	1
Outra Capitania	4	Outra Capitania	0
Metrópole	21	Metrópole	9
Europa	0	Europa (Castela, Grécia)	2
África	1	África	0
Não mencionado	3	Não mencionado	22
OFÍCIO		OFÍCIO	
Estalajadeira que dá de comer em sua casa	1	Não tem ofício	1
Dona de engenho	2	Carcereiro	1
Costureira	1	Contador da fazenda del Rei	1
Moradora em sua fazenda	2	Scrivão e meirinho	1
Não mencionado	44	Escryvão	1
		Caldeireiro	1
		Mercador	1
IDADE		Estallajadeiro de dar de comer e camas	1
0-10 anos	0	Ferreiro	1
11-20 anos	4	Çapateiro	2
21-30 anos	11	Oleiro	1
31- 40 anos	11	Lavrador	9
41-50 anos	5	Pescador e barqueiro	1
51-60 anos	2	Marinheiro	1
61-70 anos	1	Dono de engenho	1
71-90 anos	2	Não mencionado	10
Não mencionado	4		
ESTADO CIVIL		ESTADO CIVIL	
Casada	24	Cristão velho	4
Solteira	0	Que tem raça de Cristão novo	2
Viúva	10	Que tem em parte raça de Cristão novo	0
Outro: "donzella"	1	Não sabe se Cristão Novo se Cristão velho	1
Não mencionado	5	Não mencionado	27
		ETNIA	
Cristã velha	24	Branco	2
Que tem raça de Cristã nova	9	Cigano	2
Que tem em parte raça de Cristã nova	4	Não mencionado	30
Não sabe	0		
Não mencionado	3	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
		Até 30 dias	0
ETNIA		1 – 12 meses	3
Mamaluca/ Mística	3	1-10 anos	17
Cigana	3	11-20 anos	4
Não mencionado	34	21-30 anos	6
		31-40 anos	2
Analfabeta	29	41-50 anos	1
Não mencionado	11	Não mencionado	7

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. Confissões da Bahia (1591-1592). São Paulo: E. Paulo Prado, 1922.

Quadro 2 - HOMENS - 1ª VISITAÇÃO- CONFISSÕES DA BAHIA

HOMENS	81	ESPOSAS	45
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	17	Esta Capitania	0
Outra Capitania	13	Outra Capitania	4
Metrópole	39	Metrópole	0
Europa (França, Castela, Grécia)	6	Europa	0
África	2	África	0
Não mencionado	4	Não mencionado	41
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não tem officio	3	Não mencionado	45
Lavrador	20		
Alfayate	5	Cristã velha	11
Mestre de açuceres	2	Cristã nova	2
Pagem na casa do governador	1	Não mencionado	32
Vaqueiro	1		
Trabalhador	1	ETNIA	
Dono de Engenho	2	Branca	2
Estudante	2	Mamaluca	10
Scrivão da câmara do bispo	1	Não mencionado	33
Mercador	3		
Marinheiro ou contra mestre	1	Analfabeta	
Alfayate	5	Não mencionado	45
Mestre de açuceres	2		
Pagem na casa do governador	1	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Sururgião (çelurgiam)	1	Até 30 dias	0
Lavrador em sua roça	1	1 – 12 meses	13
Tabelião público e judicial	1	1-10 anos	39
Carpinteiro	2	11-20 anos	16
Trabalhador que veio degradado por vadio	1	21-30 anos	5
Criado do Bispo	1	31-40 anos	1
Torneiro	1	41-50 anos	0
Oleiro	1	51-60 anos	2
Licenciado em artes	1	Não mencionado	5
Não tem officio vive per sua própria indústria	1		
Padre ou Cônego	3		
Não mencionado	25		
IDADE			
0-10 anos	1		
11-20 anos	6		
21-30 anos	30		
31- 40 anos	20		
41-50 anos	11		
51-60 anos	3		
61-70 anos	1		
71-90 anos	2		
Não mencionado	7		
ESTADO CIVIL			
Casado	41		
Solteiro	27		
Viúvo	4		
Outro: religioso	3		
Não mencionado	6		
Cristão velho	57		
Tem raça de Cristão novo	7		
Que em parte te raça de Cristão novo	2		
Não sabe	2		
Outra: “filho de luterano”	1		
Não mencionado	11		

ETNIA		
Branco	1	
Negro brasil/ Indígena/ Índio	1	
Mamaluco ou “Mistiço”	19	
Não mencionado	60	
Analfabeto	5	
Não mencionado	76	

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. Confissões da Bahia (1591-1592). São Paulo: E. Paulo Prado, 1922.

Quadro 3 - MULHERES- 1a VISITAÇÃO- CONFISSÕES DE PERNAMBUCO

MULHERES	12	MARIDOS	12
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	7	Esta Capitania	0
Outra Capitania	0	Outra Capitania	0
Metrópole	4	Metrópole	0
Europa (Castela)	1	Europa (Castela)	0
África	0	África	0
Não mencionado	0	Não mencionado	12
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não mencionado	12	Lavrador	4
		Pescador	1
IDADE		Carpinteiro	1
0-10 anos	0	Trabalhador	1
11-20 anos	1	Ouvidor	1
21-30 anos	3	Juiz Ordinário	1
31- 40 anos	5	Escrivão da fazenda del Rei	1
41-50 anos	1	Oleiro	1
51-60 anos	1	Não mencionado	1
61-70 anos	1		
71-90 anos	0	Cristão velho	5
Não mencionado	0	Que tem raça de Cristão novo	1
		Que tem em parte raça de Cristão novo	0
ESTADO CIVIL		Não sabe	0
Casada	11	Não mencionado	6
Solteira	0		
Viúva	1	ETNIA	
Não mencionado	0	Branco	2
		Não mencionado	10
Cristã velha	4		
Que tem raça de Cristã nova	1	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Que tem em parte raça de Cristã nova	4	Até 30 dias	0
Não sabe	0	1 – 12 meses	5
Não mencionado	3	1-10 anos	4
		11-20 anos	2
ETNIA		21-30 anos	1
Mamaluca/ Mistiça	3	31-40 anos	0
Mulata	1	41-50 anos	0
Não mencionado	8	Não mencionado	0
Analfabeta	10		
Não mencionado	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. Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba (1594-1595). Recife: UFPE, 1970.

Quadro 4 - HOMENS - 1ª VISITAÇÃO- CONFISSÕES DE PERNAMBUCO

HOMENS	50	ESPOSAS	32
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	8	Esta Capitania	3
Outra Capitania	2	Outra Capitania	0
Metrópole	31	Metrópole	2
Europa (Nápolis, Castela)	3	Europa	0
África (Marzagão, Ceuta)	3	África	0
Não mencionado	3	Não mencionado	27
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não tem officio	1	Lavradora	4
Lavrador	14	Não mencionado	31
Secretário	1		
Trabalhador de enxada e foice	1	Cristã velha	21
Vaqueiro	2	Tem raça de Cristã nova	2
Meirinho	1	Que tem em parte raça de cristã nova	2
Escrivão dos defuntos	1	Não sabe	2
Mareante	1	Não mencionado	5
Feitor	1		
Mercador	4	ETNIA	
Marinheiro	2	Branca	1
Tabelião público e judicial	1	Mamaluca ou Mestiça	2
Carpinteiro	1	Mulata Mestiça	1
Pescador	1	Não mencionado	28
Bombardeiro	1		
Pajem e grumete do mar	1	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Carreiro de bois	2	Até 30 dias	3
Sapateiro	1	1 – 12 meses	19
Escrivão da fazenda del Rey	1	1-10 anos	15
Pedreiro	2	11-20 anos	8
Mestre de navio	2	21-30 anos	1
Tratante de mercadorias	1	31-40 anos	0
Não mencionado	7	41-50 anos	0
		51-60 anos	0
		Não se lembra	1
IDADE		Não mencionado	3
0-10 anos	0		
11-20 anos	2		
21-30 anos	14		
31- 40 anos	17		
41-50 anos	11		
51-60 anos	0		
61-70 anos	0		
71-90 anos	1		
Não mencionado	5		
ESTADO CIVIL			
Casado	31		
Solteiro	16		
Viúvo	1		
Não mencionado	2		
Cristão velho	35		
Tem raça de Cristão novo	4		
Que em parte tem raça de Cristão novo	2		
Não sabe	2		
Não mencionado	7		
ETNIA			
Pardo	1		
Mamaluco ou “Mistiço”	4		
Não mencionado	45		
Analfabeto	1		
Não mencionado	49		

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. Confissões de Pernambuco: Olinda, Tamaracá e Paraíba(1594-1595). Recife: UFPE, 1970.

Quadro 5 - MULHERES- 1a VISITAÇÃO- DENUNCIÇÕES DE PERNAMBUCO

MULHERES	57	MARIDOS	48
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	29	Esta Capitania	1
Outra Capitania	2	Outra Capitania	0
Metrópole	20	Metrópole	2
Europa (Galliza)	1	Europa	0
África (Sam Thomé, Cabo Verde)	3	África	1
Não mencionado	2	Não mencionado	44
OFÍCIO		OFÍCIO	
Parteira	1	Lavrador	5
Padeira	1	Carpinteiro	2
Vendedeira	1	Tractante	1
Que tem officio de lavar e coser	1	Jurista advogado/licenciado	1
Moradora na sua fazenda	1	Alcaide mor	2
Não mencionado	52	Vive per sua fazenda	1
		Çapateiro	1
IDADE		Calafate	1
0-10 anos	0	Dos da governança desta villa	4
11-20 anos	7	Homem do mar	1
21-30 anos	15	Mestre da capella	1
31- 40 anos	19	Pasteleiro	1
41-50 anos	12	Boticário	2
51-60 anos	2	Piloto	1
61-70 anos	0	Serralheiro	1
71-90 anos	0	Mestre daçuqueres	2
Não sabe	2	Escripvão	2
Não mencionado	0	Oleiro	1
		Alcaide mor e ouvidor	1
ESTADO CIVIL		Mercador	1
Casada	41	Fiandeiro	1
Solteira	2	Barbeiro	1
Viúva/veuva	7	Alfayate	1
Outro: “donzela”	2	Tabeliam	1
Não mencionado	5	Pedreiro	1
		Que não tem officio	4
Cristã velha	40	Não mencionado	7
Que tem raça de Cristã nova	4		
Que tem em parte raça de Cristã nova/mea	4	Cristão velho	8
Não sabe	0	Que tem raça de Cristão novo	5
Outra: batizada	2	Que tem em parte raça de Cristão novo	1
Não mencionado	7	Não sabe	1
		Não mencionado	33
ETNIA			
Negra brasilla/ índia brasilla	2	ETNIA	
Criola/africana	3	Branco	3
Mamaluca/ Mística	8	Mulato	1
Parda	4	Mamaluco	1
Não mencionado	40	Pardo	1
		Não mencionado	42
Escrava/cativa	2		
Forra	3	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
		Tempo Médio	
Analfabeta	5	Até 30 dias	0
Não mencionado	52	1 – 12 meses	12
		1-10 anos	25
		11-20 anos	7
		21-30 anos	4
		31-40 anos	6
		41-50 anos	0
		51-60 anos	0
		Não se lembra ou não sabe	3
		Não mencionado	

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. Denunciações de Pernambuco (1593-1595): Pernambuco, Itamaracá e Parahiba São Paulo: E. Paulo Prado, 1929.

Quadro 6 - HOMENS - 1ª VISITAÇÃO- DENUNCIACÕES DE PERNAMBUCO

HOMENS	221	ESPOSAS	97
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	31	Esta Capitania	4
Outra Capitania	4	Outra Capitania	0
Metrópole	179	Metrópole	5
Europa (Florença, Castella, Alemanha, Galliza, Flandres, França)	7	Europa	0
África	0	África	0
Não mencionado	0	Não mencionado	88
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não tem officio	6	Não mencionado	97
Lavrador	36		
Oleiro	2	Cristã velha	46
Ferreiro	2	Tem raça de Cristã nova	7
Boticário	2	Que tem em parte raça de cristã nova/mea	4
Barbeiro	1	Não sabe	0
Soldado	3	Não mencionado	40
Pagem	1		
Carpinteiro	10	ETNIA	
Contador e enqueredor no juízo eclesiastico	1	Mamaluca ou Mestiça	5
Mareante	1	Não mencionado	92
Mestre de insinar moços o latim e ller e escrever e arismética	4		
Pintor	1	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Fidalgo	1	Até 30 dias	23
Vinhateiro	1	1 – 12 meses	71
Vaqueiro	1	1-10 anos	96
Çapateiro	6	11-20 anos	24
Pedreiro	3	21-30 anos	4
Mestre de açuques	1	31-40 anos	3
Vigário/clérigo/sacerdote/padre/frei/capellão	17	41-50 anos	0
Provedor da fazenda de Sua Magestade	1	51-60 anos	0
Mercador	4	Não se lembra	0
Feitor	11	Não mencionado	0
Tabellião público e judicial	1		
Estudante	3		
Senhor/ dono de engenho	5		
Alfaiate	5		
Jurista advogado/Licenceado	3		
Alcaide mor	2		
Tractante	3		
Camareiro	1		
Marinheiro	2		
Seleiro de fazer sellas	1		
Meirinho da Vara eclesiastica	1		
Obreiro	2		
Çelorgiam	1		
Juiz Ordinário	1		
Negociante de fazenda	1		
Que viver per/ dono de fazenda	6		
Mestre de fazer engenhos	1		
Pescador	4		
Grumete de nao	1		
Carreiro que tem carro e bois de seu	3		
Demarcador de terras	1		
Dos da governança desta capitania/villa	9		
Serve de/homem de soldada	3		
Mestre de não	1		
Torneiro	1		
Arabalde	1		
Purgador de açuques/ de engenho	3		

Criado	3		
Encaixador de açuques	1		
Não mencionado	35		
IDADE			
0-10 anos	0		
11-20 anos	20		
21-30 anos	64		
31- 40 anos	77		
41-50 anos	35		
51-60 anos	12		
61-70 anos	5		
71-90 anos	2		
Não mencionado	6		
ESTADO CIVIL			
Casado	86		
Solteiro	91		
Viúvo/veuvo	11		
Outro: sacerdote/clérigo/frei/padre/capellão/vigário	17		
Não mencionado	16		
Cristão velho	174		
Tem raça de Cristão novo	20		
Que em parte te raça de Cristão novo/meo	9		
Não sabe	1		
Não mencionado	17		
ETNIA			
Mestiço	2		
Mamaluco/ Criolo	11		
Não mencionado	208		
Escravo/captivo	2		
Analfabeto	0		
Não mencionado	221		

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 de Pernambuco (1593-1595): Pernambuco, Itamaracá e Parahiba. São Paulo: E. Paulo Prado, 1929.

Quadro 7 - MULHERES- 2a VISITAÇÃO- DENÚNCIAS DA BAHIA

MULHERES	3	MARIDOS	3
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	1	Esta Capitania	
Outra Capitania	0	Outra Capitania	
Metrópole	2	Metrópole	
Europa	0	Europa	
África	0	África	
Não mencionado	0	Não mencionado	3
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não mencionado	0	Lavrador	1
		Não mencionado	2
IDADE			
0-10 anos	0	Cristão velho	2
11-20 anos	0	Que tem raça de Cristão novo	0
21-30 anos	0	Que tem em parte raça de Cristão novo	0
31- 40 anos	0	Não sabe	0
41-50 anos	1	Não mencionado	1
51-60 anos	1		
61-70 anos	0		

71-90 anos	0	ETNIA	
Não sabe	0	Branco	2
Não mencionado	1	Não mencionado	1
ESTADO CIVIL		ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Casada	1	Até 30 dias	0
Solteira	0	1 – 12 meses	0
Viúva/veuva	2	1-10 anos	2
Não mencionado	0	11-20 anos	1
		21-30 anos	0
Cristã velha	3	31-40 anos	0
Que tem raça de Cristã nova	0	41-50 anos	0
Que tem em parte raça de Cristã nova/mea	0	51-60 anos	0
Não sabe	0	Não se lembra ou não sabe	0
Não mencionado	0	Não mencionado	0
ETNIA			
Não mencionado	0		
Analfabeta	2		
Não mencionado	1		

Fonte: Segunda Visitação do Santo Offício às partes do Brasil pelo Inquisidor e visitador o Licenciado Marcos Teixeira. Denúncias da Bahia (1618). Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Vol 49, 1927.

Quadro 8 - Homens - 2ª visitação- denúncias da bahia

HOMENS	43	ESPOSAS	0
NATURALIDADE		Não mencionado	
Esta Capitania	11	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Outra Capitania	1	Até 30 dias	2
Metrópole	25	1 – 12 meses	14
Europa	1	1-10 anos	23
África	1	11-20 anos	2
Não mencionado	4	21-30 anos	0
		31-40 anos	0
OFÍCIO		41-50 anos	0
Lavrador	3	51-60 anos	0
Doutor na língua hebraica	1	Não se lembra	0
Ferreiro	1	Não mencionado	4
Cosinheiro	1		
Barbeiro	1		
Soldado de Sua Magestade	2		
Mercador	4		
Feitor	1		
Escrivão de chancelaria	1		
Estudante	2		
Advogado/Licenciado	1		
Sargento mor da milícia	1		
Aprendiz de barbeiro	1		
Vereador da Camara	1		
Juiz do ver o peso do pau do Brazil	1		
Padre	4		
Serve a um mercador	1		
Senador	1		
Juiz ordinário	1		
Fidalgo	1		
Não mencionado	13		
IDADE			
0-10 anos	0		
11-20 anos	5		
21-30 anos	9		
31- 40 anos	10		
41-50 anos	12		
51-60 anos	2		

61-70 anos	3	
71-90 anos	0	
Não mencionado	2	
ESTADO CIVIL		
Casado	19	
Solteiro	17	
Viúvo/veuvo	2	
Outro: sacerdote/padre	4	
Não mencionado	1	
Cristão velho	37	
Tem raça de Cristão novo	4	
Que em parte te raça de Cristão novo/meo	1	
Não sabe	0	
Não mencionado	1	
ETNIA		
Hebreu	4	
Mourisco	1	
Não mencionado	38	
Analfabeto	3	
Não mencionado	40	

Fonte: Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e visitador o Licenciado Marcos Teixeira. Denúncias da Bahia (1618). Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Vol 49, 1927.

Quadro 9 - Mulheres- 2a visitação- confissões da bahia

MULHERES	6	MARIDOS	6
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	5	Esta Capitania	1
Outra Capitania	0	Outra Capitania	1
Metrópole	1	Metrópole	0
Europa	0	Europa	0
África	0	África	0
Não mencionado	0	Não mencionado	4
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não mencionado	6	Lavrador	1
		Carpinteiro	2
		Não mencionado	3
IDADE			
0-10 anos	0		
11-20 anos	3	Cristão velho	3
21-30 anos	0	Que tem raça de Cristão novo	0
31- 40 anos	0	Que tem em parte raça de Cristão novo	0
41-50 anos	1	Não sabe	0
51-60 anos	1	Não mencionado	3
61-70 anos	0		
71-90 anos	0		
Não sabe	0	ETNIA	
Não mencionado	1	Não mencionado	6
ESTADO CIVIL		ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Casada	4	Até 30 dias	0
Solteira	0	1 – 12 meses	1
Viúva/veuva	2	1-10 anos	5
Não mencionado	0	11-20 anos	0
		21-30 anos	0
Cristã velha	3	31-40 anos	0
Que tem raça de Cristã nova	0	41-50 anos	0
Que tem em parte raça de Cristã nova/mea	3	51-60 anos	0
Não sabe	0	Não se lembra ou não sabe	0
Não mencionado	0	Não mencionado	0
ETNIA			
Da nação	3		
Não mencionado	3		
Analfabeta	5		
Não mencionado	1		

Fonte: Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e visitador o Licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões da Bahia (1618-1620). João Pessoa: Ideia: ed. UFPB, 2011.

Quadro 10 - HOMENS - 2ª VISITAÇÃO- CONFISSÕES DA BAHIA

HOMENS	59	ESPOSAS	27
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Capitania	15	Esta Capitania	0
Outra Capitania	0	Outra Capitania	0
Metrópole	39	Metrópole	1
Europa	4	Europa	0
África	1	África	0
Não mencionado	0	Não mencionado	26
OFÍCIO		OFÍCIO	
Biscainho	1	Não mencionado	27
Lavrador	6		
Serve para um mercador	2	Cristã velha	1
Vendedor	1	Tem raça de Cristã nova	1
Caixeiro	1	Que tem em parte raça de cristã nova/mea	0
Barbeiro	1	Não sabe	0
Serve para um senhor de engenhos	1	Não mencionado	25
Fidalgo	1		
Sapateiro	2	ETNIA	
Vigário/clérigo/sacerdote/padre/frei/capellão	3	Branca	1
Serve em navio	1	Não mencionado	26
Mercador	11		
Estudante	4	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Senhor/ dono de engenhos	1	Até 30 dias	3
Alfaiate	1	1 – 12 meses	14
Capitão de nau	1	1-10 anos	34
Marinheiro	1	11-20 anos	7
Officio de surgião	1	21-30 anos	2
Tem um trapiche	1	31-40 anos	0
Porteiro da rotação e solicitador da Justiça	1	41-50 anos	0
Cozinheiro	1	51-60 anos	0
Não mencionado	15	Não se lembra	1
		Não mencionado	0
IDADE			
0-10 anos	0		
11-20 anos	4		
21-30 anos	24		
31- 40 anos	20		
41-50 anos	8		
51-60 anos	3		
61-70 anos	0		
71-90 anos	0		
Não mencionado	0		
ESTADO CIVIL			
Casado	25		
Solteiro	29		
Viúvo/veuvo	2		
Outro: sacerdote/clérigo/frei/padre/capellão/vigário	3		
Não mencionado	0		
Cristão velho	34		
Tem raça de Cristão novo	19		
Que em parte te raça de Cristão novo/meo	4		
Não sabe	0		
Não mencionado	2		
ETNIA			
Negro	1		
Mamaluco	1		
Da nasção	16		
Mulato	3		
Mourisco	1		
Não mencionado	37		
Escravo/captivo			
forro	1		
Analfabeto	4		
Não mencionado	55		

Fonte: Segunda Visitação do Santo Officio às partes do Brasil pelo Inquisidor e visitador o Licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões da Bahia (1618-1620). João Pessoa: Ideia: ed. UFPB, 2011.

Quadro 11 - MULHERES- 3a VISITAÇÃO

MULHERES	10	MARIDOS	5
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Cidade	5	Esta Cidade	3
Outra Cidade (São Luís do Maranhão)	1	Outra Cidade	0
Metrópole	1	Metrópole	0
Europa	0	Europa	0
África	0	África	0
Não mencionado	3	Não mencionado	2
OFÍCIO		OFÍCIO	
Que vive de sua costura e renda	1	Vive da sua agencia	2
Costureira, rendeira e ingomadeira	1	Cabo de cannoas	1
Que vive do trabalho de suas mãoz	1	Capitão do Regimento desta Prasa	1
Não mencionado	7	Vive de suas fazendas	1
		Não mencionado	0
IDADE			
0-10 anos	0	Cristão velho	3
11-20 anos	1	Que tem raça de Cristão novo	0
21-30 anos	0	Que tem em parte raça de Cristão novo	0
31- 40 anos	5	Não sabe	0
41-50 anos	1	Não mencionado	2
51-60 anos	2		
61-70 anos	1	ETNIA	
Não mencionado	0	Não mencionado	5
ESTADO CIVIL		Escravo/captivo	0
Casada	3		
Solteira	5		
Viúva/veuva	2		
Não mencionado	0		
		ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Cristã velha	2	Até 30 dias	1
Que tem raça de Cristã nova	0	1 – 12 meses	1
Que tem em parte raça de Cristã nova/mea	0	1-10 anos	3
Não mencionado	8	11-20 anos	2
		21-30 anos	1
		31-40 anos	1
ETNIA		41-50 anos	0
Mulata	3	51-60 anos	0
Cafusa	1	Não se lembra ou não sabe	1
Mamaluca/ Mistiça	1	Não mencionado	0
Não mencionado	5		
Escrava/cativa	1		
Forra /livre	2		
Analfabeta	10		
Não mencionado	0		

Fonte: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis, Vozes, 1978.

Quadro 12 - HOMENS - 3ª VISITAÇÃO

HOMENS	36	ESPOSAS	20
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Esta Cidade	20	Esta Cidade	1
Outra Cidade	3	Outra Cidade	0
Metrópole	10	Metrópole	0
Europa	0	Europa	0
África (Congo; Angola)	2	África (Costa do Marfim)	1
Não mencionado	1	Não mencionado	18
OFÍCIO		OFÍCIO	
Não tem officio	1	Não mencionado	20
Ajudante do Terço dos auxiliares da capitania	1		
Alferes	1	Cristã velha	0
Ferreiro	1	Tem raça de Cristã nova	0
Dono de fazendas	2	Que tem em parte raça de cristã nova/mea	0
Dono de engenho	1	Não sabe	0
Procurador de couzas dos auditórios	1	Não mencionado	20
Vive per suas rossas	8		
Carpinteiro	1	ETNIA	
Capitão de Infantaria do Regimento desta Praça	1	Índia	1
Soldado	2	Preta	1
Sangrador	1	Não mencionado	18
Aprendiz de Alfayate	1		
Diretor dos Índios desta Villa	2	Escrava	1
Sargento	1		
Carpinteiro	2	ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Pedreiro	1	Até 30 dias	4
Ajudante de ordennaça desta villa	1	1 – 12 meses	12
Vigário/clérigo/sacerdote/padre/frei/capellão	6	1-10 anos	13
Alfaiate	1	11-20 anos	6
Não mencionado	0	21-30 anos	1
		31-40 anos	0
IDADE		41-50 anos	0
0-10 anos	0	51-60 anos	0
11-20 anos	1	Não mencionado	0
21-30 anos	12		
31- 40 anos	7		
41-50 anos	10		
51-60 anos	2		
61-70 anos	3		
71-90 anos	0		
Não mencionado	1		
ESTADO CIVIL			
Casado	17		
Solteiro	8		
Viúvo/veuvo	3		
Outro: sacerdote/clérigo/frei/padre/capellão/vigário	6		
Não mencionado	2		
Cristão velho	9		
Tem raça de Cristão novo	2		
Que em parte te raça de Cristão novo/meo	0		
Não sabe	0		
Não mencionado	25		
ETNIA			
Negro brasil/ Índio	1		
Negro africano/preto	2		
Mamaluco	3		
Criolo	1		
Mulato	1		
Não mencionado	28		
Escravo/captivo	3		
Analfabeto	3		
Não mencionado	33		

Fonte: Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis, Vozes, 1978.

Quadro 13 - Mulheres e homens práticas mágicas e de bruxaria nas três visitas

MULHERES	19	HOMENS	27
NATURALIDADE		NATURALIDADE	
Capitania da Bahia	2	Capitania da Bahia	1
Estado do Grão Pará e Maranhão	9	Estado do Grão Pará e Maranhão	11
Metrópole	7	Metrópole	12
Europa	1	Europa	1
África	0	África	1
Não mencionado	0	Não mencionado	1
OFÍCIO		OFÍCIO	
Padeira	1	Licenciado	1
Que vive do trabalho de suas mãos	1	Barbeiro	1
Costureira, rendeira e engomadeira	2	Carpinteiro	2
Não mencionado	15	Diretor dos Índios	2
		Procurador de causas	1
IDADE		IDADE	
0-10 anos	0	Ajudante do Terço	1
11-20 anos	1	Vive de suas roças	2
21-30 anos	4	Ferreiro	1
31- 40 anos	6	Vive de sua agência/negócio	2
41-50 anos	4	Lavrador	2
51-60 anos	4	Aprendiz de Alfaiate	1
61-70 anos	0	Pedreiro	1
71-90 anos	0	Soldado	2
Não mencionado	0	Alferes	1
		Vive de seu engenho e lavoura	1
ESTADO CIVIL		ESTADO CIVIL	
Casada	12	Padre/Frei	2
Solteira	5	Não mencionado	4
Viúva	2	IDADE	
		0-10 anos	0
		11-20 anos	1
Cristã velha	13	21-30 anos	8
Que tem em parte raça de Cristã nova	1	31- 40 anos	9
Não mencionado	5	41-50 anos	7
		51-60 anos	1
ETNIA		ETNIA	
Mameluca	1	61-70 anos	1
Cafuza	1	71-90 anos	0
Mulata	3	ESTADO CIVIL	
Não mencionado	14	Casado	15
		Solteiro	8
Escrava	1	Viúvo	2
Forra	1	Padre/religioso	2
ÉPOCA EM QUE OCORREU		ÉPOCA EM QUE OCORREU	
Até 30 dias	5	Cristão velho	16
1 – 12 meses	11	Que tem raça de Cristão novo	1
1-10 anos	20	Não mencionado	10
11-20 anos	5	ETNIA	
21-30 anos	3	Mameluco	3
31-40 anos	0	Preto	1
41-50 anos	0	Índio	1
51-60 anos	1	Não mencionado	22
Não se lembra	1		
		Escravo	
		Forro	1