UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANA LUIZA DE OLIVEIRA E SILVA

**Nova configuração da Inquisição Portuguesa em meio a
Iluminados e Iluministas: 1720-1821**

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Nova configuração da Inquisição Portuguesa em meio a
Iluminados e Iluministas: 1720-1821**

Ana Luiza de Oliveira e Silva

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em História Social do
Departamento História da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo
2009

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, irmã, cunhado, tios e primos. Por absolutamente tudo.

Aos professores que acompanharam este trabalho. Antes de qualquer outro, Prof. Dr. Adone Agnolin, que esteve presente em todos os momentos, me auxiliando em tudo, presencialmente e à distância, me ajudando a, principalmente, retomar o foco, e me assessorando de maneira excepcional quando tudo corria mal. Aos membros da banca, Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani e Prof. Dr. Bruno Feitler, pela leitura atenta do trabalho e importantes arguições durante a qualificação e a defesa. Aos demais professores do Núcleo de Religião e Evangelização do Projeto Temático FAPESP, Prof. Dr. Carlos Zeron, Prof.^a Dr.^a Cristina Wissenbach e Prof.^a Dr.^a Marina de Mello e Souza, pelos comentários nos encontros do Núcleo. À Cátedra Jaime Cortesão e ao Instituto Camões, pela bolsa de pesquisa em terras lusitanas. Ao Prof. Dr. José Pedro Paiva, pelo acolhimento e orientação durante minha estada em Portugal, e cujo auxílio foi fundamental para o andamento do trabalho e coleta de fontes. Aos outros professores que de alguma maneira marcaram presença ao longo do meu percurso de Mestrado: Prof.^a Dr.^a Íris Kantor, por diversos encontros e conversas em congressos, Prof.^a Dr.^a Anita Novinsky, Prof. Dr. Nicolau Sevcenko e Prof.^a Dr.^a Sara Albieri com quem fiz as disciplinas.

Aos meus amigos que, em Curitiba, em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Belo Horizonte, acompanharam de perto ou de longe o andamento deste trabalho. Não vou nomeá-los, mas tenho certeza que eles sabem quem são.

Ao Fred, que acompanhou os episódios finais do Mestrado, me ajudando com os vários “calhamaços” de xerox da dissertação, com o nervosismo da defesa e com tantas outras coisas. Além de estar fazendo parte, de maneira maravilhosa, dos novos rumos da minha história.

Ao Dr. Antonio Godino que, apesar dos “pitos”, de sobremaneira me ajudou a tornar tudo isso possível.

RESUMO

Neste trabalho buscou-se estudar a Inquisição portuguesa em dois períodos distintos. Primeiramente, objetivou-se compreender o período, a partir de 1720, no qual ocorreram os picos da repressão do Santo Ofício português em relação a práticas de feitiçaria, sendo justamente os feitiçeiros o objeto do estudo. Pretendeu-se analisar a visão e os procedimentos da Inquisição no tocante a esse tipo de práticas e crenças. O segundo objetivo do trabalho consistiu em analisar o período de declínio da instituição inquisitorial, após a década de 70 do século XVIII, interessando, por um lado, o esforço de manutenção da Inquisição e, por outro, a descrença em relação às atuações dos feitiçeiros e seus poderes. Pretendeu-se apreender diálogos existentes entre a autoridade oficial (católica) e o lado extra-oficial (feitiçeiros), bem como entender o posicionamento da Inquisição posta entre esses que contatavam o sagrado sem o intermédio eclesiástico e os ilustrados, cujas “luzes da razão” vinham se desenrolando ao longo dos Setecentos.

Palavras-chave: Inquisição, Feitiçaria, Ilustração, Portugal, Século XVIII.

ABSTRACT

This work aimed to study the Portuguese Inquisition in two distinct moments. In a first moment, it aimed to understand the period starting at 1720, in which occurred the peaks of the Holy Office's repression to practices of sorcery, being sorcerers the object of study. It was intended to analyze the points of view and procedures of the Inquisition concerning such practices and beliefs. The second objective was to assess the period of decline of the inquisitorial institution, after the 1770's, interesting, on one hand, the Inquisition's effort to maintain herself and, on the other hand, a disbelief concerning the actions of sorcerers and their powers. It was intended to capture the dialogues between the official (Catholic) and unofficial (sorcerers) sides, as well as to understand the positioning of the Inquisition put between those who contacted the sacred without the ecclesiastical intermediate, and the enlightenment men, whose “lights of reason” had been unfolding along the 18th century.

Key-words: Inquisition, Sorcery, Enlightenment, Portugal, 18th century.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
------------------------	----------

CAPÍTULO I – Formas de organização do Reino português: enquadramentos gerais

Introdução do Capítulo.....	21
1. Inquisição.....	23
1.1. Estabelecimento e formalização.....	26
1.2. Procedimentos e Regimentos.....	34
<i>Procedimentos, Penas, Regimento de 1640.....</i>	<i>38</i>
2. Igreja.....	46
2.1. Visitas pastorais e Inquisição.....	55
3. Civis e régios.....	61
4. Ilustração.....	72
4.1. Ilustração Ibérica.....	78
<i>Estrangeirados.....</i>	<i>83</i>
4.2. Ritmo repressivo x Ilustração.....	86

CAPÍTULO II – Direito e organização da Justiça

Introdução do Capítulo.....	93
1. Foros / Pecado e Delito.....	95
2. Direito divino e canônico.....	108
2.1. Visitas pastorais.....	110
3. Direito natural.....	120
3.1. Indígenas e negros e colonos na Inquisição.....	128
4. Direito civil.....	139
4.1. Justiça Real e das instituições civis.....	144
4.2. Relações com a Inquisição.....	152
5. O foro misto.....	155
5.1. Penas civis x Penas da Inquisição.....	158

CAPÍTULO III – O pico da repressão

Introdução do Capítulo.....	178
1. A perseguição do “fazer ritual”.....	180
2. Heresia – pacto demoníaco.....	200
2.1. Contatos com o Demônio: o caso de Maria do Rosário.....	211
<i>Pergunta 2.....</i>	<i>212</i>
<i>Pergunta 3.....</i>	<i>216</i>
<i>Perguntas 4 e 5.....</i>	<i>221</i>
<i>Algumas hipóteses.....</i>	<i>242</i>
3. Reincidência.....	250
3.1. Relaxação ao braço secular por relapsia: o caso de Francisco Barbosa.....	257

CAPÍTULO IV – As mudanças

Introdução do Capítulo.....	270
1. Regimento de 1774.....	273
2. Cadernos do Promotor: feitiçarias, curas, Demônio, adivinhações, etc.....	278
3. Inquisição de Évora, Livro 4.....	291
4. Cadernos do Promotor: superstições e embustes.....	294
5. Inquisição de Évora, Livro 4: fingimentos e enganos.....	304
6. Correspondências.....	305
7. Últimos processos.....	310
7.1. Curas.....	311
7.2. Adivinhações.....	317
7.3. Tesouros.....	319
7.4. Demônio.....	324
7.5. Em além-mar: mandingas e outros rituais.....	327
7.6. Visões, exorcismos, orações.....	330
7.7 Loucura.....	334
8. Algumas conclusões.....	336
 CONCLUSÃO.....	 341
 BIBLIOGRAFIA.....	 357
 ANEXOS.....	 369

INTRODUÇÃO

Decorria o ano de 1748 quando Maria do Rosário, religiosa dominicana do Convento do Santíssimo Sacramento foi ao auto público de fé. Esta mulher, no século, levava o nome de Maria Thereza Ignácia: natural do lugar do Reguengo, Bispado de Leiria, contava com 23 anos quando se abriu seu processo. Depois de acusada e processada pela Inquisição lisboeta, foi expulsa do Convento, recebeu penas espirituais e foi penalizada com reclusão perpétua nos cárceres do Santo Ofício. Ao sair em auto de fé para abjurar seus heréticos erros, o fez com carocha e rótulo de feiticeira, tendo sido este, juntamente com o pacto demoníaco, seu crime.

Tal sentença era bastante comum, mas as informações contidas no documento mostram ser um caso mais complexo, repleto de características caras à tradição demonológica. Os relatos iniciais da ré variam bastante entre o celeste e o diabólico, o primeiro aparecendo nas seguintes descrições: comunicação com o menino Jesus, recebimento de chagas de Cristo, visões e favores do céu, cura de uma febre por um santo, aparição de Nossa Senhora ou, ainda, do Menino, santa Catarina e Ignez, e mostra do anel esponsalício para união em amor com Jesus. Descreve ainda tormentos diabólicos, em que o Demônio lhe dava pancadas, a colocava em dúvida sua vocação, a perseguia, a feria e atentava contra sua castidade.

No entanto, em meio a esses mesmos relatos, constou na Mesa do Santo Ofício que ela declarara, a várias pessoas, que tinha dado ao Demônio um escrito firmado com seu sangue, o qual fora tirado de seu braço, que ela mesma ferira com um alfinete de cinco réis. Segundo as testemunhas, disse que quando professara não prometera os votos do estado religioso a Deus, mas ao Diabo, o qual lhe prometera que sempre a haveria de ajudar. Teria declarado ainda que tinha feito malefícios, que teve atos luxuriosos com o Demônio, tendo dele concebido e parido sete vezes “cachorros, gatos e outros monstros”, que ele a persuadiu a tudo com suas artes, dando-lhe bebidas e anéis, referindo ainda o desacato a imagens sagradas.

Além desse contato demoníaco, o documento traz referências aos elementos do mito do sabá, e da figura construída da bruxa, quais sejam voos, metamorfoses, malefícios, morte de crianças, encontros sexuais e reuniões com outras bruxas.¹ Por vezes há a mutação em

¹ “Que o mesmo demonio a levava a [apagadas ± 4 pal.] outro em seu lugar; e com o mesmo voava em forma de paSsaro: Tambem a levava á caza de umas suas amigas, e mestras, na qual estavam muitos negros aSsentados em cadeiras, e um mui gentil em um throno, o qual lhe puzera a mão na cabeça, e lhe diSsera a tomava por sua espoza, q’ lhe fez prometer, dizendo q’ della havia de uzar como espozo. Referiu mais, q’ estando ella em uma quinta, a levava o demonio a caza de uma mulher, a qual lhe ensinara a fazer umas papas para matar crianças, q’

pássaros, outras em gatos, mas em qualquer delas, as formas animais normalmente serviam à ré e a outras feiticeiras suas amigas para praticar malefícios e encontrar homens, os quais também podiam ser trazidos pelo Diabo à presença da acusada.

Tais relatos precedem à prisão da acusada nos cárceres do Santo Ofício. Após ter sido presa e admoestada, há uma nova sequência de confissões, quais sejam: disse que com idade de 7 para 8 anos lhe apareceu a figura de um homem, que presumia ser o Diabo; aos 13 anos este apareceu novamente e lhe pediu que renegasse a Trindade, que entregasse sua alma e teria tudo o que desejasse, e esquecendo-se de ser católica travou um pacto escrito com doação de seu sangue. Após entrar para a religião, suas histórias com o Diabo aos poucos foram ficando públicas dentro do Convento, dizendo ainda que usava de um boneco e um alfinete para maleficiar quem quisesse por conselho do Demônio, e que por seu “ânimo depravado” persuadiu uma outra religiosa a “atos torpes”.

Depois de um tempo, Maria do Rosário pediu audiência na Mesa da Inquisição, para que fossem ouvidas novas confissões. É interessante que tal pedido é feito quatro vezes, e em cada uma delas novas revelações são feitas, sempre seguindo o tipo de narração relacionada ao Diabo, aos malefícios, à luxúria e aos sabás. Em um de seus relatos constou que o Diabo lhe dava bebidas e lhe fazia carinhos e, por conselho dele, inventou revelações e favores sobrenaturais para encobrir sua maldade, e através de tais visões, enganou uma religiosa a também fazer o pacto demoníaco. Na segunda audiência, as confissões se estenderam para mais características do sabá, incluindo-se a presença de uma outra bruxa, ou seja, mostra-se o caráter coletivo de tais reuniões, além da presença de um unguento, de voos, metamorfoses e morte de crianças.²

matou e chupou á sua vista, para ficar bem ensinada; e quando [f. 299v] ella Ré voltou para caza lhe diSse o demonio q' aprendeSse bem: q' umas suas amigas, e mestras, lhe derão um boneco de cortiça cravado com alfinetes, ensinando-lhe [apagadas ± 2 pal.] picando para matar a certa pesSôa, o q' fizera ella Ré [apagada ± ½ linha] lhe mandarão [apagada ± 1 linha], e com umas palavras [apagada ± 1 linha] q' ficara em caza dellas [apagadas ± 2 pal.] as mesmas voando por onde quizerão[?]" BNL, SMS, Coleção Moreira, *Sentenças da Inquisição*. "Sentença da Inquisição de Lisboa contra Maria do Rosário." Fls. 295-311. Sentença referente a: ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3326. Transcrito para a Coleção Moreira em Lisboa em 12 de Maio de 1851.

² "ConfeSsou mais, q' estando ainda no seculo, e tendo por sua amiga e companheira certa peSsoa, q' já tinha nomeado, esta lhe dera mais um novello de linhas, dizendo-lhe ser para ella Ré ir aonde a outra hia, e fazer o q.º ella fazia; e tambem lhe deu um oleo negro, q' diSse ser feito de creanças, e enxofre, com o qual se untavão ambas depois da meia noite, e hião a um olival, e ahi davão tres voltas á roda d'uma pedra, e chamavão pelo diabo, q' logo lhes aparecia, e este, dando primeiro uma volta com o pescoço della Ré, continuava a andar com ambas circulando a dita pedra; e d'ahi hião pelos ares a caza de diversas peSsôas, q' não conhecia, e entrando pelos telhados, a primeira couza q' fazião, era apagar a luz, se a havia; e depois chupavão as creanças pela ponta da lingoa, cujo sangue lançavão depois fora, e tinha lembrança, q' nesta forma morrerão cinco: e q' em algumas das ditas ocaziões, ella, e a dita sua companheira, tomavão a figura de corvos, e em outras a de gatos: e q' algumas vezes não podião entrar nas cazas, e lhe dizia a dita sua companheira, q' tinham moztarda pelos sobrados; e em [riscado] outras, por terem espada nua á cabeceira; e ser uma, outra couza impedimento para os maleficios: e depois de falecer a dita sua companheira, ficara ella Ré só com o demonio, continuando nelles." *Idem*.

Na terceira audiência que pediu, Maria do Rosário relatou ainda outros malefícios que fizera: como enfeitiçara pessoas e como fizera uma outra sofrer várias moléstias. Para além disso, contou que acabou por conhecer companheiras que passaram a acompanhá-la durante as noites “na sobredita forma” (voando ou em forma de animais) em suas voltas ao redor de uma pedra e fazendo malefícios pelas casas. Após ter sido examinada em várias sessões de interrogatórios a respeito de suas confissões, disse que saíra de seu Convento em companhia do Demônio apenas cinco vezes, indo à casa de uma certa pessoa para a maleficiar. Por força dos exames, fez uma nova declaração e em todos os pontos citou a presença de outras mulheres. Disse que entravam no Convento em forma de gatos e assustavam as outras religiosas, amarrando-as em suas camas e maleficiando-as com pós na comida. Às suas companheiras a ré chamava de “Beatas” e “Mestras”: com elas se encontrava para dançar, ter relações sexuais com o Diabo e atazanar pessoas, sendo que as imagens dos relatos são claramente aquelas de um ajuntamento.³

Após algumas considerações de arrependimento, passou-se um tempo até que a ré pediu sua quarta e última audiência. Nesta, disse que foi iluminada pelo Espírito Santo e considerou as admoestações do Santo Ofício, vindo então declarar toda a verdade de suas culpas. Disse que foi visitada pelo Diabo nos cárceres do Convento e nos do Santo Ofício; que ele fazia vexações às religiosas (como prendê-las na cama); que estando presa no Convento, junto com o Diabo, alfinetou um coração de cortiça que fez desmaiar uma religiosa, repetindo a mesma ação depois com outras duas; que pediu a suas companheiras que, com pós, maleficiassem certa religiosa; e que ao assistir, junto com suas amigas, uma religiosa doente, fizeram com que ela morresse.

³ “...dois annos antes de vir para o Convento, fora em algumas noites para caza das ditas suas companheiras, com as quaes, e juntamente com o demonio, dançavão todas, e com elle tinhão actos luxuriosos nas mesmas ocaziões; e em outras noites hião com elle a uma estrada q’ vai para Coimbra, onde saltavão do chão para cima das oliveiras, e destas para o chão; e se acazo succedia paSsarem algumas peSsoas a cavallo, lhes tiravão da cabeça os chapéos, e lhes sumião as bestas, para q’ as não achassem, e então se punhão a rir de os ver andar procurando por ellas, ate q’ com effeito as achavão lá pelos oiteiros, onde ellas as tinhão levado: e q’ o não ter já declarado o referido, fora por pejo, e vergonha. Declarou mais, q’ tambem era verdade haver dito a certa peSsoa, q’ em caza das suas companheiras vira muitos negros sentados em cadeiras, e entendeu serem todos demonios; porq’ o q’ estava em um throno lhe diSse, q’ os outros erão seus creados, e estes tinhão a figura, e forma de creanças, com habitos de frades, excepto o q’ estava no dito throno; porq’ este era muito gentil homem, e tinha a forma, e figura proporcionada de homem, vestido como tal; e q’ logo q’ ella entrara, lhe diSsera q’ lhe beijaSse a mão, [f. 307] e aos mais o habito, o q’ ella aSsim fez; e depois entrarão todos a dançar, menos o do throno, com o qual no fim teve o trato costumado. E q’ tambem era certo haver dito á dita certa peSsoa, q’ vindo uma noite para caza das suas companheiras, nella acharão os demonios, a quem entregarão quatro, ou cinco creanças, e ahi lhe derão muitas pancadas, e fizerão outros martyrios, com q’ ficarão quazi mortas, e então as forão levar aos lugares donde as tinhão tirado; depois do q’ ouvirão dizer a algumas peSsoas, q’ as bruxas tinhão morto umas creanças em diferentes ruas, e ficou entendendo serem as mesmas, q’ ella, com as suas companheiras tinhão martyrizado.” *Idem*.

Nesta fonte que trabalhamos é constante a citação de reuniões noturnas, ou conventículos entre bruxas e demônios, estando presentes os estereótipos fundamentais do mito da bruxaria na Europa. Para Bethencourt, as experiências dos voos, das metamorfoses, das adorações e das cópulas coletivas ou com demônios, “se permitem ultrapassar definitivamente as concepções ingênuas de certos historiadores segundo as quais os relatos fantásticos das bruxas resultariam de uma ficção criada pela Igreja e imposta pela tortura, não resolvem o problema fundamental dos mitos e dos complexos culturais que moldam esses mesmos relatos.”⁴ Não pretendemos ir a fundo nas possíveis origens e mutações ocorridas no imaginário relacionado ao sabá, podendo sobre isso ser consultadas, por exemplo, obras de Ginzburg.⁵

Ainda quanto aos relatos, mas também quanto à posição dos doutos lusos, é interessante pensar sobre uma colocação de Mello e Souza e relacioná-la com o caso da ré processada que aqui tratamos. Diz a autora que:

Se crenças populares européias mostravam-se uniformes por sob a camada mais superficial das variações locais, integrando assim Portugal ao resto da Europa, a leitura dos inquisidores apresentava coloração específica. Vãos e metamorfose animal preocupavam-nos pouquíssimo, mais alertas que estavam aos conventículos e, sobretudo, ao pacto demoníaco. Na maioria dos processos, era a preocupação com o pacto ou com o reconhecimento de Satanás por Deus que tinha destaque maior, sugerindo que, em Portugal, interessava, antes de tudo, a adoração ao Diabo. O mito do sabá, com sua multiplicidade de elementos, parecia alheio ao universo dos inquisidores, que, no entanto, acreditavam na força da ação do Demo entre os homens.⁶

De fato, pela sentença de Maria do Rosário, e por outros casos de prisões e processos por crime de feitiçaria, vê-se que a preocupação central do Santo Ofício era realmente com o pacto diabólico individual e, através e por consequência dele, a heresia e o afastamento da fé católica. Mas é interessante perceber que existiam episódios em que os elementos do sabá europeu estiveram presentes em processos da Inquisição portuguesa, mesmo que poucos. Acreditamos que exatamente essa raridade chame a atenção para o caso relatado, pois apesar da pouca preocupação dispensada pelos inquisidores a algumas das declarações da ré, vendo-as como “disparates”, a análise de tais elementos em um contexto europeu mais amplo e comparativo pode ser interessante para novos estudos.

⁴ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa : Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 169.

⁵ GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo : Cia das Letras, 1988; e GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo : Cia das Letras, 1991.

⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1993, pp. 169-170.

É ainda bastante interessante um documento anexo ao final da sentença chamado “notícia curiosa”, que relata o fim da história dessa mulher, e no qual está presente a figura do Diabo. Tal comentário anexo oscila sutilmente entre a crença e o ceticismo ou a dúvida (mais presentes ao final), demonstrando a relação existente, durante o século XVIII, por um lado, entre uma Inquisição ainda ativa e uma tradição demonológica ainda viva, e por outro um sutil traço de descrença característico de Portugal, podendo também figurar como um traço de desmistificação ilustrada característico dos setecentos.⁷

A tal “notícia curiosa” foi escrita por um Padre José Caetano d’Almeida, Beneficiado da Santa Igreja Patriarcal e bibliotecário do rei D. José I, dizendo quanto segue. Primeiramente, que o terremoto de 1755 estragou os cárceres da Inquisição de Lisboa, facilitando a fuga da ré. Em seguida, ela teria ido à casa de um sargento-mor, criado particular de sua Majestade, chamado Pedro Teixeira, onde se abrigavam várias pessoas. Aí, foi identificada como religiosa por um provincial da observante religião Carmelita chamado Torres e por seu companheiro Padre Teotônio, que também estavam refugiados na casa do sargento-mor. Questionada a esse respeito, respondeu que havia sido educada num mosteiro de religiosas e, a partir disso, juntamente com “diabruras e extraordinárias demonstrações, coisas e sucessos” que tinham observado, os dois religiosos se assustaram e se preocuparam ao pensar que ela podia ser uma ré procurada por ordem do Santo Ofício e dos inquisidores de Lisboa. Ao ser, de fato, identificada por outras pessoas que a conheciam, o sargento-mor foi avisado e então mandou chamar Padre Thomas Feio Barbosa, criado da estima e confiança do rei (seu pai) e secretário das Inquisições de Coimbra e Lisboa, para conferir o modo segundo o qual haveria de ser presa e reconduzida à reclusão. Todo o caso foi informado à Inquisição, ordenando-se que os familiares executassem a prisão, tendo um deles sido um Pedro Figueira, moço da mantearia de sua Majestade.

Estando a ré retida na habitação do dito sargento, foi visitada pelo Diabo, que lhe avisou da situação e “com aflição” insinuou a alguns moleiros que estavam vindo prendê-la. Ela então pôde se esconder no moinho contíguo à casa, pedindo aos moleiros que dissessem que ela já havido ido embora daquele lugar. Mesmo assim, Maria do Rosário acabou por ser presa pelos familiares da Inquisição e conduzida em embarcações e carruagens à Inquisição de Évora. Durante a viagem, tanto por mar quanto por terra, houve “tão extraordinários e horríveis redemoinhos, furacões, e outros semelhantes casos, que fazem perceber, que ainda

⁷ Esse assunto será aprofundado ao longo do presente trabalho, mas uma referência a respeito é a seguinte tese: RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001.

aquela infeliz se deixava assistir, e auxiliar do infernal inimigo. [...] Quem quiser acreditar, acredite.”⁸

Apesar disso, os poderes do Demônio não teriam sido suficientes para livrá-la da prisão, uma vez que foi de fato posta nos cárceres da Inquisição de Évora. Mais de 30 anos depois, os inquisidores eborenses enviam uma carta ao Conselho Geral da Inquisição, obsequiando sobre os prejuízos temporais e espirituais que a ré Maria do Rosário experimentava no cumprimento da reclusão e pena de cárcere perpétuo a que fora condenada e que já tinha suportado por aquele largo espaço de tempo. Nos últimos anos de sua vida, ela carecia de frequentes socorros espirituais que não podiam ser administrados no cárcere, motivo pelo qual pediam que lhe fosse comutada a pena da reclusão para um dos recolhimentos da cidade de Évora. O Inquisidor Geral atende benignamente ao pedido, dizendo-se que foi levada em conta a prática de virtudes e prudência do confessor, que também era do Santo Ofício, não sendo possível negar o tão justo e devido socorro. Cita-se ainda a certeza de que a ré haveria de ser alimentada e assistida por parte do Santo Ofício, com a ordinária que tem pelos tesoureiros da casa.⁹ A carta foi enviada por Lisboa em 15 de Maio de 1787, ou seja, depois de 32 anos que a ré estava presa em Évora, contando com 62 anos de idade, dos quais ela havia passado 39 em cárceres.

Isso é extraordinário, pelo fato das penas de prisão, apesar de extremamente comuns – perdendo em número apenas para as penas de degredo – serem muitas vezes atenuadas ou substituídas por castigos menores. Mesmo em casos de penalidade de prisão perpétua, eram raros os que as cumpriam até o final. Todo este caso traz elementos que serão analisados ao longo do trabalho que se segue: ao longo dele explicitaremos e aprofundaremos diversas questões tocantes à Inquisição portuguesa e ao crime de feitiçaria.

Durante a modernidade, a esfera religiosa esteve bastante articulada a instituições que procuraram disciplinar a sociedade e, conseqüentemente, as condutas de contato com o sagrado. No que toca especificamente os feiticeiros e suas relações com os Tribunais do Santo Ofício pode-se estudar, para além das histórias particulares de alguns acusados, o universo simbólico chamado em causa na relação religião / práticas rituais. A normatização destes

⁸ BNL, SMS, Coleção Moreira, *Sentenças da Inquisição*. “Sentença da Inquisição de Lisboa contra Maria do Rosário.” Fls. 295-311. Sentença referente a: ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3326. Transcrito para a Coleção Moreira em Lisboa em 12 de Maio de 1851.

⁹ ANTT, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 49, 1784-1790.

campos, em contexto português e a partir do projeto universalizador missionário¹⁰, chegou a transformar a particularidade de certos nichos culturais. O presente trabalho objetiva, através da análise de uma série de documentos inquisitoriais – mas não apenas – compreender dois momentos distintos da história da Inquisição portuguesa, ambos no século XVIII, verificando como essa instituição configurou e re-configurou seu posicionamento ao se encontrar entre “iluminados” e “iluministas”.

Mais que um jogo de palavras, pode-se observar a dicotomia existente entre as duas vertentes por seus mecanismos de universalidade, ora comuns, ora diferentes. O primeiro campo se baseia em “luzes interiores”, ou seja, em um contato com o transcendente sem intermediários, enquanto o segundo enfoca as “luzes da razão”, procurando chegar ao conhecimento de uma forma mais laica e baseada em uma racionalidade que se aproximava do científico e se afastava da mística. Durante o *Settecento*, a Inquisição aparece como entremeio nestas discussões, motivo pelo qual se pode questionar a respeito de sua função enquanto instituição normatizadora.

Esta proposta de pesquisa se insere no projeto temático Fapesp “Dimensões do Império português: investigação sobre as estruturas e dinâmicas do antigo sistema colonial”, mais especificamente no subprojeto “Religião e evangelização”. Tal subprojeto procura verificar as transformações ocorridas nas culturas envolvidas no processo de evangelização, bem como o reconhecimento de culturas “outras” na perspectiva religiosa. A problematização a respeito dos feiticeiros é válida não no sentido de serem esses indivíduos parte de uma “contra cultura” ou de uma “cultura outra” no sentido estrito do termo, mas na direção de que possuíam uma forma de atingir o sagrado que diferia da ortoprática do catolicismo, apesar de ser totalmente permeada por elementos deste.

Nessa direção, pode-se perceber uma série de negociações havidas entre as crenças e ritos do cristianismo tradicional e aqueles dos chamados feiticeiros. Posto que estes assimilaram elementos cristãos e, em seguida, transformaram e re-significaram seus próprios códigos “religiosos”, pode-se observar uma mediação cultural e religiosa. A Inquisição, por sua vez, teve o papel de uniformizar as crenças e práticas mágicas, o que nos leva a vê-la como uma instituição que procurou fortalecer seus instrumentos de dominação e hierarquias de poder.

Tribunal simultaneamente régio e eclesiástico, o Santo Ofício da Inquisição de Portugal inseria-se em uma política de centralização de normas e poder. Sua criação foi

¹⁰ Cf. AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens. In: **Revista de História** (USP), São Paulo, v. 144, 2001, pp. 19-71.

institucionalizada pela bula *Cum ad nihil magis* e os seus membros estavam ligados à Igreja, apesar de todo o funcionamento ser superiormente controlado pelo rei, desde a nomeação dos inquisidores-gerais até a execução das penas de morte, para as quais os condenados eram entregues ao braço secular. A presença do monarca pode também ser observada no caso da Inquisição espanhola – re-fundada, a partir da instituição medieval, em 1478 – sendo este, juntamente com a jurisdição, o processo penal e a perseguição de heresias, um dos principais pontos de convergência quando da fundação do Santo Ofício em contexto ibérico.

Especificamente para o caso luso, a Inquisição estendeu sua ação a todo o país e a vários dos territórios submetidos à Coroa durante o longo período da sua existência (1536-1821). A documentação produzida é bastante abundante, tocando a correção de posturas religiosas em Portugal e seus domínios como África, Índia, Ilhas Atlânticas e Brasil. Para além de terrenos coloniais, nossa atenção se concentra no interior de Portugal, no qual o Santo Ofício agiu perseguindo majoritariamente os acusados de crimes judaizantes (cristãos-novos). No entanto, os indivíduos perseguidos por crime de feitiçaria ainda podem e devem ser estudados, o que enraíza a problemática colocada anteriormente.

Nossa pesquisa de Mestrado possui basicamente dois objetivos. Um deles é compreender melhor o período no qual ocorreram os picos da repressão do Santo Ofício português em relação a práticas de feitiçaria, sendo justamente os feiticeiros nosso objeto de estudo. José Pedro Paiva estabeleceu intervalos na perseguição aos mágicos que utilizamos para essa pesquisa, em especial o grande pico repressivo que se dá entre 1710-1759, com o auge entre 1720-1724.¹¹ Mais especificamente, e tendo muito em conta esses intervalos, pretendemos analisar a visão e os procedimentos da Inquisição no tocante a esse tipo de práticas e crenças. O segundo objetivo consiste em analisar o período de declínio da instituição inquisitorial. Após a década de 70 do século XVIII há uma imensa queda no número de processados, o que nos traz interesse sobre, por um lado, o esforço de manutenção da Inquisição e, por outro, a descrença em relação às atuações dos feiticeiros e seus poderes.

Ao longo da pesquisa, pretendemos apreender os diálogos existentes entre a autoridade oficial (católica) e o lado extra-oficial (feiticeiros), bem como entender o posicionamento da Inquisição posta entre esses que contatavam o sagrado sem o intermédio eclesiástico e os ilustrados, cujas “luzes da razão” vinham se desenrolando ao longo dos Setecentos. Dentre as questões levantadas, o trabalho problematiza, primeiramente, as noções de feitiçaria e de contato com o sagrado de acordo com o impacto da cultura do Iluminismo.

¹¹ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, pp. 207-216.

Em segundo lugar, problematiza os picos de repressão inquisitorial característicos do século XVIII e sua relação com a insurgência da razão laica, neste momento que prenuncia um maior estabelecimento da racionalidade e sua relação com a mística. De posse desse eixo, pode-se enfocar o esforço de manutenção da instituição inquisitorial frente à “derrocada”, bem como delinear questões referentes à descrença em relação aos poderes dos mágicos e do Diabo. Poderemos pensar todos os assuntos quer em sua perspectiva teórica e conceitual, quer em suas inflexões específicas – analisando processos de feitiçeiros e outros documentos – ou ainda no cruzamento entre ambas as linhas.

Os temas da Inquisição e da feitiçaria foram e continuam sendo estudados por diversos autores na historiografia contemporânea, apresentando-se, pela grande quantidade de campos já explorados e interpretações já propostas, um desafio ao historiador que deseja trabalhar com essas matérias. Mais do que buscar um viés interpretativo alternativo ao de grandes autores como Carlo Ginzburg, Francisco Bethencourt, José Pedro Paiva, Laura de Mello e Souza, Robert Mandrou, Ronaldo Vainfas, para citar apenas alguns, ou mesmo entrar em pequenas querelas sobre pormenores, cabe àquele que deseja estudar o assunto jogar com outras hipóteses.

Por um lado, temos a hipótese de que o paulatino esgotamento, ou ainda, a retirada de significação e razão de ser do Santo Ofício, advindo de ideias e críticas principalmente de caráter iluminista, teria causado uma reação da parte inquisitorial, que procurou demonstrar seu poder e reivindicar sua importância e utilidade. Por outro, temos a questão da descrença frente às práticas mágicas, que além de advir de uma “cultura científica” do século XVII e do pensamento ilustrado, acaba por penetrar também o próprio pensamento e práticas da Inquisição.

Fontes

As fontes selecionadas para o estudo são bastante diversas e se complementam por serem produzidas por várias instâncias do tribunal inquisitorial e pela Igreja. Os arquivos consultados foram o Arquivo da Universidade de Coimbra, Arquivo Nacional Torre do Tombo e Biblioteca Nacional de Lisboa. Os corpos documentais, dos quais isolamos os casos de feitiçaria e práticas mágicas, são os seguintes: Devassas das visitas pastorais da Diocese de Coimbra de 1720-1724 e de 1774 às últimas; listas de autos de fé das inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora de 1720 às últimas; Livro 4 da inquisição de Évora de 1774 aos últimos casos; Cadernos do promotor das inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora de 1774 aos

últimos; Correspondências entre os tribunais inquisitoriais e o Conselho Geral de 1774 às últimas; quatro processos da Inquisição entre a década de 20 até a década de 40 do século XVIII; processos das três inquisições após 1774; duas cartas da década de 20 e quatro sentenças da Coleção Moreira.

Todos esses documentos foram produzidos por instâncias de poder eclesiástico em Portugal e atingiram habitantes do Reino e seus domínios. Não estudamos casos referentes à Inquisição de Goa, mas ainda assim encontramos pessoas que aparecem nos tribunais de Portugal que vêm de além-mar. Assim, é possível perceber a extensão do poder inquisitorial também sobre terras coloniais. Nessa direção, a noção de Império português aparece no âmbito geográfico, mas também pode ser vista na ideia de um império da religião católica sobre os fiéis portugueses, e ainda de um “império inquisitorial”, que por volta de 300 anos esteve presente em terras lusas. Dessa forma, nosso trabalho se insere no estudo das dimensões do Império português, bem como no núcleo de religião e evangelização, uma vez que o que estamos estudando são justamente as inflexões dos membros eclesiásticos que, através dos tribunais da Inquisição, procuraram normatizar os comportamentos daqueles que se afastavam da crença ortodoxa e praticavam rituais de natureza mágica.

Para analisarmos a instituição da Inquisição em Portugal, as práticas mágicas populares, a relação do Tribunal com os processos de feitiçaria e o pensamento iluminista neste contexto do século XVIII, optamos por trabalhar de forma comparativa com diversas fontes. A intenção deste tipo de abordagem é traçar parâmetros de análise para um estudo que se insere na História das Religiões, pretendendo pensar a manifestação do fenômeno religioso em suas inter-relações sócio-culturais. De tal forma, busca-se não somente uma apreensão mais profícua do *corpus* trabalhado, mas também se evita o perigo da pura descrição documental para o qual nos alerta Bloch em sua *Apologia da História*.¹²

As fontes selecionadas para o estudo são bastante diversas, e se complementam por serem produzidas por várias instâncias do Tribunal inquisitorial (maior parte) e pela Igreja (Devassas). Acreditamos que os corpos de documentos selecionados podem auxiliar na compreensão do contexto e momento histórico que tratamos. Pelo intercruzamento e análise das fontes principais e de apoio, nos será permitido compreender o texto dentro do contexto no qual o mesmo se insere.

A opção por fontes processuais e outras que se refiram a acusados e réus ligados a práticas mágicas justifica-se devido a sua relevância para o momento da Idade Moderna,

¹² BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

atestada pela existência de milhares de documentos semelhantes não só o território português, mas em todos aqueles em que a Inquisição marcou sua presença. Além disso, toda a documentação permite a investigação do tema proposto, da História das Religiões e a relação dos homens do passado com o sobrenatural. A historiografia concernente ao tema e objeto desta pesquisa muitas vezes analisou as possibilidades e utilização de tal tipo de documentação, justificando seu uso e demonstrando as formas e métodos pelos quais ela pode ser trabalhada. Por último, todos os documentos aqui selecionados possuem como cerne as ideias que pretendemos investigar.

Através da Cátedra Jaime Cortesão, em parceria com o Instituto Camões de Portugal, fomos contemplados com uma bolsa de pesquisa para, pelo período de dois meses, trabalharmos recolhendo documentação nos arquivos e bibliotecas portuguesas; sendo que o plano da investigação contou com a orientação do Prof. Dr. José Pedro Paiva, docente da Universidade de Coimbra. Assim, listamos aqui os Arquivos e Bibliotecas que consultamos e os documentos que trouxemos dessa viagem. Por um lado, pretendemos apresentar as fontes, a periodização que escolhemos em relação a elas e a forma como procuramos incluí-las em nosso trabalho. Por outro, esse elenco e apresentação dos documentos tem por objetivo tornar público alguns grupos de fontes relacionadas à Inquisição e à feitiçaria que existem nos arquivos portugueses e que foram por nós recolhidas.

1. Arquivos e Bibliotecas consultados

No período que passamos pesquisando em Portugal, visitamos e recolhemos material em três arquivos. Em primeiro lugar, nos dedicamos ao Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC), no qual nos debruçamos sobre os livros de Devassas do Bispado de Coimbra. Em Lisboa, a concentração da pesquisa se deu no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), no qual se concentrava o grosso de toda a documentação que nos propomos recolher; e onde nos guiamos muito pelo catálogo dos fundos inquisitoriais editado por Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha.

Dedicamos ainda algum tempo para a Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), onde se encontra a “Coleção Moreira”, que contém documentos interessantes a respeito da Inquisição portuguesa. Fomos ainda na Biblioteca da Ajuda (BA), junto ao Palácio Nacional da Ajuda para confirmar alguns dados de fontes (sentenças de processos) que já tínhamos em mãos, tendo sido uma passagem rápida mais para verificação de referências que para uma pesquisa aprofundada do acervo do arquivo.

A seguir, listamos os diferentes corpos documentais recolhidos nos arquivos, suas características, as escolhemos que fizemos, as prioridades que demos, o que buscamos em cada documentação e como vamos utilizá-las.

2. *Devassas*

Os livros de Devassas referem-se às visitas pastorais perpetradas pelos bispos (ou seus mandatários) nas diversas freguesias de Portugal. Pesquisamos apenas as devassas contidas no AUC referentes ao Bispado de Coimbra, o qual se dividia entre: Coimbra, o Arcediagado de Seia, o de Penela e o de Vouga, cada qual dos quatro com suas respectivas freguesias, pelas quais são organizadas as visitas. Essa documentação contém uma parte intitulada “Termos”, que seriam as penas aplicadas a casos devassados, uma intitulada “Capítulos”, referente à organização das igrejas e questões internas a elas, e a parte propriamente das “Devassas”, na qual os crimes públicos ocorridos em casa freguesia são relatados e delatados ao visitador. Concentramo-nos justamente nessa última parte, arrolando os casos que se relacionassem a feitiçaria, superstição ou a curandeiros, e nos guiando essencial e principalmente pelas “pronúncias” contidas no final de cada visita a cada freguesia.

A documentação total das Devassas¹³ vai de 1607-1831, somando um total de 351 livros. A datação ainda se divide da seguinte forma: 1607-1764 (Coimbra), 1649-1816 (Penela), 1651-1830 (Seia) e 1640-1831 (Vouga). Para este trabalho, em relação ao recorte temporal, demos prioridade, por um lado, aos primeiros anos da década de 20 do século XVIII, em especial 1720-1724, e por outro da década de 70 até o final do século. É importante lembrar que nem em todos os anos houve visitas no Bispado de Coimbra e nem toda essa documentação se preservou até hoje. Assim, pelo que nos foi possível pesquisar, a relação dos livros de Devassas que analisamos e das fontes que recolhemos ficou assim dividida: de Seia vimos 13 livros, de 1720 a 1795; de Vouga vimos 12 livros, de 1720 a 1798; de Penela vimos 10 livros, de 1721 a 1795; e de Coimbra apenas um livro de 1719, já que os livros disponíveis para essa localidade, além de serem poucos, não batiam com o recorte ao qual nos propusemos.

Em relação ao número de casos em cada Arcediagado contabilizamos 10 para Penela, 20 para Seia e 25 para Vouga, concentrados na década de 20, já que as décadas de 70, 80 e 90 são um “vazio” em relação aos casos de feitiçaria e curas com palavras. Nesses 30 anos, a maior parte dos crimes relatados aos visitadores se relaciona a atentados morais, tais como

¹³ Consultar o “Inventário das séries documentais de devassas, termos de culpados, extracto de culpados, capítulos de visita e rol de culpados do Bispado de Coimbra” no Arquivo da Universidade de Coimbra.

mancebia e concubinato. As beberagens também são uma constante, sendo que diversas pessoas são acusadas de serem ébrias. Isso denota uma descrença, ou um desinteresse para com os delitos de superstição e compreensão religiosa heterodoxa. Não há mais uma preocupação forte com esses casos, e não apenas por parte dos visitantes, mas em especial por parte da própria população que acusa e delata os crimes públicos de suas freguesias.

Utilizaremos essa documentação em relação à parte da dissertação onde discorreremos sobre a Igreja, o contexto de sua atuação em Portugal, suas hierarquias, suas relações com a Coroa e com a Inquisição. As devassas se ligam diretamente ao Direito eclesiástico, que se estendia a todos os fiéis e procurava identificar entre eles atitudes que se configurassem como pecado e como crime, já que a distinção entre os dois conceitos na época era pouco clara ou quase inexistente. O arrolamento dos delitos relacionados à feitiçaria e superstições auxilia na compreensão do que era entendido como tal pela população e pelos visitantes. Além disso, os documentos permitem verificar o ritmo e intensidade de acusações de crimes nesse sentido, pelo que podemos comparar com os ritmos inquisitoriais, traçando um panorama do interesse eclesiástico sobre esse tipo de caso.

3. Listas de autos de fé

Essa documentação, presente no ANTT, apresenta todos os réus que saíram em auto de fé nos diversos anos em que ocorreram nas três inquisições portuguesas. Consta a data da cerimônia pública ou particular, o nome do réu, sua idade, profissão, estado civil, de onde é natural, onde é morador, o crime que cometeu e a pena lavrada. Na pesquisa, arrolamos todos aqueles casos nos quais o delito configurava como sendo direta ou indiretamente relacionado à feitiçaria. Assim, anotamos os que saíram em auto de fé por feitiçaria, por fazer malefícios, por fazer curas com palavras, por usar bênçãos, por superstição, por falar com almas do outro mundo, por usar bolsas de mandinga, por presunção de pacto com o Demônio, por sortilégios, por adivinhações, por obrar fatos extraordinários, por procurar descobrir tesouros, etc.

Da Inquisição de Lisboa, entre 1720 e 1767, listamos 87 menções a tais tipos de casos, que não coincide necessariamente com o número de pessoas, já que algumas podem aparecer mais de uma vez, por reincidência. Para a Inquisição de Évora, são 95 casos entre 1720 e 1763. E por fim, para a Inquisição de Coimbra, listamos 231 casos entre 1720-1762. Em relação a essas datas, optamos por iniciar em 1720 e vermos até o final de cada conjunto documental, ou seja, até o último auto de fé realizado em cada Inquisição. Na de Lisboa, depois de 1767 há ainda uma listagem de réus de 1778, e na de Coimbra há uma de 1781: ambas são bastante interessantes, apesar de curtas, mas não contemplam nenhum dos crimes

que procuramos, apresentando apenas réus blasfemos, libertinos, deístas, ateus, dogmatistas, naturalistas, entre outros.

Esse tipo de documentação pode nos auxiliar a balizar o ritmo da repressão inquisitorial em relação aos crimes de feitiçaria (e similares). A quantidade de casos existente por região e por data permite traçar um quadro interessante dos réus processados que chegaram a ir a auto de fé no período em que a Inquisição portuguesa mais se interessou por esses delitos. O fato do conjunto documental trazer ainda a idade, profissão e estado civil de cada réu também auxilia para que tracemos um panorama a respeito do tipo de pessoa que, pelo menos nesse período áureo da repressão aos mágicos, operava essas práticas ou era acusado de fazê-lo.

4. Inquisição de Évora, livro 4

Este livro também se refere a listas de autos de fé, mas, diferente da documentação anterior que vai até 1767, abarca dos anos de 1705 até 1797. Assim, pudemos verificar a existência de casos de práticas mágicas a partir de 1774, quando muda do Regimento da Inquisição e tanto os mágicos quanto as relações demoníacas são relegados à impossibilidade. Mesmo sem haver autos de fé públicos, esse documento lista as pessoas que foram despachadas e ouviram sentença na Mesa da Inquisição de Évora, sendo que alguns são acompanhados de abjuração de seus erros e suspeita da fé. É importante perceber esses aspectos, pois mesmo com o novo Regimento, alguns casos ainda são abertos (não ficam apenas na denúncia) e levados até o fim, ou seja, até a uma conclusão da Mesa e uma sentença.

O último caso encontrado nessa listagem aparece por culpas de superstição no ano de 1794, sendo que os três anos seguintes não contêm nada do gênero. Pudemos notar que a grande maioria dos casos nesse período pós-1774 são blasfêmias, sendo que a designação para o crime varia entre blasfêmia mesmo, proposições heréticas, ou palavras mal soantes, o que no entanto se referem basicamente à mesma coisa. É verdade que existem casos em que a feitiçaria, as curas, orações e bênçãos supersticiosas, as adivinhações e o Demônio estão presentes, mas são muito mais raros se comparados aos episódios de proposições blasfemas. O desinteresse pelas práticas mágicas é bastante claro, denotando uma crescente descrença em relação a eles. Assim, a listagem desse livro de Évora nos serve pra, por um lado, confirmar o pouco número de casos dessa natureza e esse desinteresse da Inquisição e, por outro lado, analisar os episódios que existem, procurando perceber quem eram os réus, quais foram seus

crimes e quais as penas dadas a eles, sendo basicamente essas as informações que o documento nos dá.

5. Cadernos do Promotor

Ainda no ANTT, vimos os Cadernos do Promotor das três inquisições, arrolando, da mesma forma, os casos que se relacionassem a nossa pesquisa. Muitos deles ficam apenas na acusação, que é anotada pelo promotor juntamente com outros dados do acusado e das testemunhas, já que nem sempre tais casos chegavam a se transformar em processos.

Temporalmente, recortamos essa documentação a partir de 1774 (ano do último Regimento da Inquisição) até os últimos Cadernos existentes na Torre do Tombo. Entretanto, os números que aqui trazemos são incompletos, dado que alguns dos Cadernos estavam em mau estado (10 dos 34 existentes) e não puderam ser consultados. Daqueles que pudemos ter acesso listamos, para a Inquisição de Évora, 208 casos entre 1774 e 1813 e, para a de Coimbra 150 entre 1774 e 1801. Contudo, alguns casos (28 no total) não traziam data, motivo pelo qual optamos por presumir para eles o mesmo recorte dos outros pela forma de organização dos Cadernos, que, no entanto, nem sempre é perfeita e cronológica. Por fim, em relação à Inquisição de Lisboa, vimos apenas 3 Cadernos dos 5 existentes, e achamos os mais difíceis de listar, pois realmente muitos casos vinham sem data e/ou sem localidade, e diversos são do Brasil (Maranhão, Mariana, Bahia, Rio de Janeiro, etc.), o que fugiria um pouco de nosso objetivo de verificar mágicos em Portugal. De qualquer forma, arrolamos 190 casos de 1774 a 1795.

Como foi dito, o fato de existirem denúncias após 1774 não quer dizer que existam processos. Em algumas freguesias, era possível que um indivíduo denunciasse outro por feitiçaria ou curandeirismo, mas o que muda é a atitude inquisitorial frente a tais acusações. A questão da descrença também entra na análise dessa documentação, assim como os mandamentos do novo Regimento. As listas de réus contidas nos Cadernos do Promotor ganham ainda mais interesse quando cruzadas com outras fontes, como as listas de autos de fé, correspondências e processos existentes. Por fim, pretendemos usar essa documentação para verificar quais eram exatamente as acusações perpetradas nesse período e, pelas anotações do promotor, verificar qual foi o fim destinado a cada caso, de forma a visualizar as atitudes tomadas pela Inquisição em relação a eles.

6. Correspondências

Verificamos ainda as Correspondências, cujas pastas se encontram no ANTT, trocadas entre cada tribunal inquisitorial e o Conselho Geral da Inquisição. O objetivo da análise dessa documentação era também verificar a presença de casos de práticas mágicas: por exemplo, um dos tribunais se vê frente a um caso sobre o qual os inquisidores não têm certeza de como classificar, ou não têm certeza de como proceder com determinado réu, enfim, qualquer dúvida que pudesse ter surgido em relação a um caso de feitiçaria ou afins teria sido informada ao Conselho Geral para que a esclarecesse.

Novamente, nos concentramos nos documentos existentes a partir de 1774 até os últimos, apesar de que certos livros contemplam também anos anteriores, cabendo a nós a escolha e seleção daquelas fontes que nos interessavam. De Évora, vimos a correspondência recebida do Conselho Geral, que abarca os anos de 1772-1790; de Coimbra, vimos também a correspondência recebida, que contempla de 1771-1788; e de Lisboa vimos a correspondência expedida para o Conselho Geral entre 1780-1821.

A maior parte das Correspondências são pedidos de pessoas que desejam ser familiares, comissários, notários, etc., e pedidos de familiares para que fossem habilitadas as mulheres com quem queriam se casar. Há também várias cartas para a Rainha pedindo autorização para despachar réus, que é justamente onde esses mais aparecem. No entanto, muito raramente os acusados mencionados vêm acompanhados da culpa ou do crime que cometeram, sendo que o que consta normalmente é apenas o nome do acusado ou réu e o pedido por parte da Inquisição: por exemplo, que seja vigiado enquanto cumpre o degredo, que seja solto por sua idade avançada, que seja perdoado do degredo por questões de saúde, entre outros. Assim, fizemos listas dos réus que apareciam sem menção do delito e cruzamos com os nomes existentes nos Cadernos do Promotor para ver se encontrávamos, através dos nomes e datas, cartas a respeito de réus acusados de feitiçaria, curas, superstições, etc. Nas cartas, muitas vezes é dito que junto a elas vão anexadas anotações do promotor sobre o caso, sentença, culpas, crime. Enfim, é através do promotor que as maiores informações chegam aos outros tribunais ou ao Conselho Geral, o que foi mais um motivo para escolhermos essa documentação para cruzar com as Correspondências.

Os resultados foram os seguintes: para a Inquisição de Coimbra, nenhum dos nomes e datas correspondeu, para a de Lisboa também, mas para a de Évora pudemos encontrar acusados que constam nos Cadernos do Promotor e que aparecem, também, em Correspondências. Entretanto, nesses casos não aparecem dúvidas de como proceder ou como classificar um réu, mas sim, em sua maioria, pedidos de despacho dos réus e comutações de degredo. Enfim, são poucos os casos que retiramos do cruzamento entre as documentações,

mas todos têm seu interesse por permitir a verificação do destino de certos réus, ou seja, seu trajeto após a acusação. Dos casos nesse sentido que encontramos, aquele que achamos o mais interessante é uma correspondência pedindo a soltura de Maria do Rosário, que vimos estudando e cuja trajetória acompanhamos por seu processo, sua sentença, sua aparição em uma lista de autos de fé e, agora, em uma correspondência. Esse caso em particular demonstra como o cruzamento de diferentes documentos pode auxiliar a pesquisa e o rastreamento de um indivíduo específico dentro da instituição inquisitorial.

7. Processos

Pelo ritmo repressivo da Inquisição portuguesa em relação aos tipos de crimes que estudamos, procuramos balizar as datas de alguns processos do ANTT que já tínhamos em mãos e que nos propomos a trabalhar. Tendo por base as informações a respeito dos picos da repressão (entre 1710-1759, com o auge entre 1720-1724), elencamos quatro processos entre a década de 20 até fins da década de 40 do século XVIII. Todos esses indivíduos (três mulheres e um homem) são processados por feitiçaria, mas com particularidades que os tornam bem diferentes, ou seja, vários aspectos do que era entendido como feitiçaria nesse período vêm à tona.

Por outro lado, e por todo o levantamento de casos feito através dos corpos documentais citados até agora, procuramos identificar a existência de processos (e não apenas de acusações) após a mudança de Regimento em 1774, ou seja, se pessoas foram de fato sentenciadas por práticas mágicas nesse período. Para a Inquisição de Évora são três casos (mais recente de 1785), para a de Lisboa são 13 casos, dos quais vários contém apenas sumários ou autos de denúncia. O mais recente que contém “acordão” dos inquisidores e sentença é de 1795, pois os últimos realmente (1805, 1807 e 1819) são audiência com termo de repreensão, carta solicitando absolvição e uma inquirição, respectivamente. Por fim, a Inquisição de Coimbra tem 15 casos, dos quais 8 estavam em mau estado e não puderam ser consultados; mas um deles em especial é bastante interessante por ter sentença mesmo sendo um caso iniciado em 1802 e terminado em 1805.

De qualquer forma, mesmo ainda existindo processos de superstições após 1774, o mote é bastante diferente dos anteriores. Trataremos esse assunto com mais vagar ao longo do trabalho, sendo que neste momento o que mais nos interessa é relatar os tipos de documentos que levantamos e suas periodizações.

Em geral, os processos do Tribunal têm inúmeras divisões a partir da denúncia: termo de prisão, auto de entrega, planta do cárcere, abertura do processo, interrogatórios às

testemunhas, interrogatórios ao acusado, assentada, culpas que resultam, conclusão da Mesa, certidão, apresentação de comissão, termo do curador, confissão, exame, in genere, in specie, genealogia, crédito das testemunhas, admoestação, contraditas, abjuração, acordão, sentença, termos (de segredo, de repreensão, de vista, de soltura, de degredo, etc) e conta. Nem todos contêm todas essas partes e, da mesma forma, varia a extensão e o detalhamento de cada uma delas. É difícil analisar pormenorizadamente cada uma das partes, motivo pelo qual escolheremos aquelas que acharmos mais interessantes para cada processo que estudamos.

8. *Coleção Moreira*

Por fim, este último conjunto documental que coletamos na BNL tem o nome de “Collecção de Papéis manuscriptos, originaes mui interefantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal”, e foi editado por Antonio Joaquim Moreira em 1863. Dele, pudemos coletar basicamente duas cartas de 1720 referentes a duas réis penitenciadas por feitiçaria e degredadas. Anotamos ainda a existência de fontes a respeito da descoberta de minas e tesouros, de 1740, e uma documentação sobre testemunhas singulares em matéria da fé, o que foi estudado por Bruno Feitler. Essa documentação tem seu interesse, mas não encontramos tanto material para a pesquisa que estamos realizando, estando este, de fato, mais concentrado no ANTT. Ainda assim, poderemos incluir as duas cartas encontradas nas partes do trabalho em que melhor couberem. Ainda nessa Coleção fizemos uso de um conjunto documental chamado de “Sentenças da Inquisição”, que serviu de ponto de partida para todo este trabalho e para a busca dos processos completos daqueles réus de quem conhecíamos apenas as sentenças.

Capítulos

Dividimos este trabalho em quatro capítulos, sobre os quais até poderíamos apontar uma outra divisão. Mesmo não o tendo separado em dois blocos (ou partes) distintos, indicamos que tal separação poderia ser feita em relação aos Capítulos 1 e 2 e aos Capítulos 3 e 4. No primeiro conjunto, procuramos explorar uma área mais institucional, nos debruçando sobre diferentes instituições e suas formas de funcionamento para compreender como se configuraram instâncias de poder e quais eram as maneiras de pensar referentes a elas. Em relação às áreas específicas de exercício de poder, priorizamos o campo do Direito, problematizando a maneira pela qual se configurou nas diferentes instituições e qual era sua aplicabilidade teórica e prática. Já no segundo bloco, procuramos nos debruçar sobre o lado

contrário, não dos que formulavam regras e as executavam, mas dos que estavam sujeitos a tais normas, que eram perseguidos e condenados. Analisamos casos de tais indivíduos em dois momentos distintos, no auge das perseguições e em seu declínio.

Essas duas partes do trabalho se ligam por algumas razões: primeiramente, a documentação que utilizamos tem caráter institucional, de maneira que podemos atingir os acusados e réus apenas através da pena de seus próprios persecutores; em segundo lugar, as maneiras pelas quais essas pessoas eram atingidas variava de acordo com documentos oficiais, como os Regimentos da Inquisição; em terceiro, as próprias acusações formuladas eram ditadas por uma – poderíamos dizer – mentalidade que se pautava em crenças e formulações oficiais; em quarto lugar, a guinada que ocorre em relação às acusações e às maneiras de processar e julgar mudam de acordo com críticas recebidas por ilustrados e por uma forma de pensar (também ilustrada) que se faz aparecer em determinado momento. Enfim, o trabalho é tautológico, as referências entre os diferentes capítulos existem e estão destinadas a colaborar com o entendimento do trabalho enquanto uma peça única, na qual os diversos elementos se auxiliam na direção de lançar luz sobre o problema proposto: como a Inquisição portuguesa agiu em relação aos feiticeiros durante o século XVIII?

O primeiro capítulo enfoca três instituições de poder: a Inquisição, a Igreja e o Estado. Procura realizar uma análise a respeito do percurso desses âmbitos de maneira a perceber como se chegou à configuração que observamos nos Setecentos. O grande enfoque é o processo organizacional, que contribui para, de maneira ampla e macroscópica, o entendimento do que será abordado ao longo dos outros capítulos. Juntamente com essa análise, o capítulo 1 dá atenção ao tema da Ilustração portuguesa, essencial para o período que tratamos e para o exame que fizemos a respeito de mudanças que atingiram a Inquisição. Também importante nesta primeira parte do trabalho é o traçado de relações – seja de ajuda, seja de complementaridade, seja de crítica, seja de influência, etc. – entre todos os âmbitos analisados e o Santo Ofício, uma vez que é ele nosso tema central de pesquisa.

Muito relacionado a essa primeira análise, o segundo capítulo faz um apanhado da questão do Direito e dos foros (interno/externo, eclesiástico/civil/inquisitorial/misto). O mote é perceber como se configuraram os diferentes direitos (divino, natural, comum) e como as instituições de poder os colocaram em prática para normatizar e controlar comportamentos que se afastavam da ortodoxia e da ortoprática previstas. Esta parte do trabalho abrange a justiça episcopal, régia e inquisitorial, permitindo, através do uso de documentos como Devassas, Ordenações e Regimentos, deslindar como o Direito previa a proibição e punição dos indivíduos relacionados a práticas mágicas. Mais uma vez, procuramos relacionar as

instituições, priorizando a Inquisição, analisando suas listas de autos de fé e alguns processos de forma a perceber como funcionava a questão da penalização e qual era a distância/aproximação entre o previsto e o aplicado.

O capítulo 3 versa sobre o momento no qual encontramos os picos da repressão inquisitorial àqueles a quem chamamos iluminados. Baseando-nos no que era perseguido, isolamos três elementos: o “fazer ritual”, o pacto diabólico e a reincidência. Neste capítulo, as práticas mágicas são vistas em seus desdobramentos, no sentido de percebermos as preocupações do povo em relação a elas, bem como as preocupações da Inquisição, através de diversos exemplos de casos. Em seguida, restringindo o âmbito da análise, nos concentramos sobre dois processos específicos que, por uma análise mais voltada para o microscópio, permitem observar o funcionamento de um processo inquisitorial, centrado em relatos de testemunhas no primeiro caso, e questionamentos dos inquisidores no segundo.

Por fim, o quarto capítulo se baseia totalmente em documentos datados de depois de 1774, data fundamental para o processo de esvaziamento da Inquisição e mudanças que são sentidas e implantadas. Este capítulo é a maior novidade do presente trabalho, pois as fontes após aquela data não chegaram a ser exploradas com o intuito de compreender aspectos relacionados às práticas mágicas repreendidas pela Inquisição. Nele, procuramos trabalhar com duas frentes: a permanência e a mudança, percebendo o que continuava sendo denunciado nos moldes inquisitoriais pré-1774 e o que passou a ser designado por superstição e fingimento. Por uma série de documentos diferentes, inclusive processos que impressionam por sua existência e conteúdo, buscamos analisar o que se modificou e como, identificando, ao mesmo tempo, alguns traços de esforço pela manutenção.

CAPÍTULO I

Formas de organização do Reino português: enquadramentos gerais

Introdução do Capítulo

Durante a Idade Moderna, Portugal abrigou diversos tipos de instituições e instâncias de poder. Uma das primeiras a saltar aos olhos é a monarquia absoluta, encabeçada por reinados como os de Avis, Afonsino, Manuelino, Filipino e de Bragança. Portugal foi “uma das nações que mais cedo deu forma a um Estado, síntese de um rei e de um reino, com instituições, território, cultura e autonomia econômica, perfilando-se no areópago das nações cristãs como constante aliada do papado, reconhecendo a matriz cristã e latina da sua tradição histórica, caldeada com as várias culturas e etnias que enriqueceram o seu convívio em tempos medievais (sueva, goda, hebraica, muçulmana).”¹ Além disso, fez alianças com outros reinos da Europa, voltou-se para o Atlântico indo em direção a terras africanas, Ceuta, Ilhas como Açores e Madeira, Índia e Brasil, fatos que pressupõem a afirmação de um Estado para serem possíveis e aceitos a nível internacional. A presença portuguesa era ainda sentida nos assuntos europeus por laços econômicos, mercados, cruzadas, concílios e universidades.

Mas o fato de haver um Estado forte, com um poder central e fortemente configurado que controlasse todas as citadas relações, não impedia que houvesse outras instituições que também exercessem o poder. Houve várias dessas, pois, apesar da pequena proporção territorial, Portugal possuía diversos nichos sociais que necessitavam de controle ou, no mínimo, de organização. Dentre eles podemos citar os municípios, o exército, a vida palaciana, as ordens eclesiásticas e os estratos populares, que mereciam um olhar cuidadoso por parte de alguma instituição de poder. Dada a existência de outras esferas de atuação, tais como, além das citadas, as finanças (economia), a comunicação e a administração da justiça, outras instituições foram criadas e passaram a desempenhar seus papéis. Poder-se-ia dizer que tais órgãos eram “braços” do poder centralizado, o que poderia demonstrar a amplitude do poder real; no entanto, pensar em uma administração completamente central e absoluta pode ser equivocado.

A inexistência de uma divisão em áreas administrativas claramente definidas no âmbito do próprio Estado levou a distinguir, no conjunto das funções administrativas, as que

¹ BARATA, Maria do Rosário Themudo. Portugal e a Europa na época moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru, SP : EDUSC; São Paulo, SP : UNESP; Portugal, PT : Instituto Camões, 2001, p. 185.

formavam áreas exclusivas de competência. Quais sejam o Governo (responsável direto pelo controle da política), a Fazenda (encarregada da fiscalização e arrecadação tributária sobre as atividades econômicas, bem como da gerência dos negócios financeiros do Estado), a Defesa (voltada à manutenção da ordem interna e da proteção contra questões externas), a Justiça (que tratava do cumprimento da lei e da aplicação das punições) e a Igreja (que geria os assuntos eclesiásticos e zelava pelos aspectos morais da sociedade).

Aqui, daremos especial atenção às áreas da Igreja e do Governo, sendo que em outro capítulo procuraremos verificar as relações de ambas com a área da Justiça, verificando como esta se produzia no âmbito civil e no eclesiástico. Nas páginas que se seguem, procuraremos apresentar enquadramentos gerais a respeito das instituições que mais interessam ao tema e objetivos de nosso trabalho, iniciando pela instituição da Inquisição, apresentando em seguida a Igreja e por fim a influência da Ilustração.²

Procurando justificar a delonga e algumas generalidades propostas neste capítulo, acreditamos que é uma forma de traçar o pano de fundo sobre o qual a pesquisa se desenrola. Primeiramente, o enquadramento da Inquisição colabora com um dos primeiros objetivos deste trabalho, que é justamente o de estudar essa instituição. Assim, acreditamos ser útil, para um melhor entendimento, fazer uma apresentação a respeito da Inquisição, suas hierarquias, algumas especificidades de seu funcionamento em território português e, de suma importância, uma análise sobre seus Regimentos, com especial atenção para o de 1640.

Em segundo lugar, nos debruçamos sobre a instituição da Igreja, atentando para a forma pela qual estava configurada em Portugal no período moderno, contextualizando esse momento historicamente. Por ser mais uma das instituições que geriam comportamentos morais e religiosos, temos interesse em apresentar aspectos de sua hierarquia, e de algumas relações travadas com a Coroa e com a Inquisição. O objeto de nossos estudos (feiticeiros, curandeiros, mágicos, etc.) aparece na documentação eclesiástica que utilizaremos neste e no próximo capítulo (Devassas), logo, é interessante analisar, mesmo que de forma geral, a instituição que a produziu.

Em terceiro lugar, faremos um apanhado a respeito da instituição régia e civil, de maneira a melhor compreender o funcionamento desses âmbitos, ou seja, como se configurava o poder real e qual era sua relação com outros órgãos de poder. Dado que os casos que estudamos também constavam como crimes pela legislação civil, e dado que essa

² Por vezes, ao longo deste capítulo, citaremos localidades que podem ser consultadas nos mapas em anexo.

esfera também procurava administrar comportamentos, acreditamos na importância do entendimento dessas instâncias régias e civis, como surgiram e como funcionaram.

Por fim, saindo do campo institucional, é de extrema importância para esta pesquisa a discussão a respeito da Ilustração, especificamente a ibérica, os estrangeirados, as formas de pensar e os impactos que provocaram, em especial no ritmo da perseguição inquisitorial. Assim, essa última parte do capítulo se justifica por obedecer a mais um dos objetivos do trabalho, qual seja o de analisar a Inquisição no século XVIII, verificando modificações em sua atuação de acordo com o avanço das proposições ilustradas.

1. INQUISIÇÃO

A instalação do Tribunal do Santo Ofício veio fortalecer o setor eclesiástico, mas, especificamente no caso de Portugal, há algumas particularidades no tocante a essa instituição. Sendo simultaneamente régia e eclesiástica, a Inquisição portuguesa inseria-se em uma política de centralização de normas e poder. Sua criação³ foi institucionalizada através da bula *Cum ad nihil magis*⁴ e os seus membros estavam ligados à Igreja, apesar de todo o funcionamento ser superiormente controlado pelo rei, desde a nomeação dos inquisidores-gerais, até a execução das penas de morte, para as quais os condenados eram entregues ao braço secular. D. João III pede ao Papa a instalação do Tribunal⁵ de forma a assegurar sua política religiosa e cultural, alargando seu poder sobre os portugueses, pois esse lhe permitiria, mesmo que indiretamente, o controle das consciências. A presença do monarca pode também ser observada no caso da Inquisição espanhola – re-fundada, a partir da instituição medieval, em 1478 – sendo esta, juntamente com a jurisdição, o processo penal e a perseguição de heresias, um dos principais pontos de convergência quando da fundação do Santo Ofício em contexto ibérico.

Outra maneira pela qual os laicos se relacionaram com o Tribunal foi a utilização, por parte da nobreza, “dos poderes inquisitoriais para entravar o avanço das ideias ‘modernas’ do Renascimento europeu, evitando assim que os setores mercantis formassem e difundissem

³ Ver mais em HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. [1854], 3 vols. 13ª edição. Imprensa Portugal-Brasil : Livraria Bertrand : Distribuidora para o Brasil : Editora Paulo de Azevedo Lda., s/d.

⁴ ANTT, Maço 9 de bulas, n. 15. Bula de Paulo III que estabelece a Inquisição em Portugal, 23 de Maio de 1536. Agradeço ao prof. Paiva pela cópia.

⁵ As gavetas da Torre do Tombo. Lisboa : Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, vol. I. Carta de D. João III para o doutor Brás Neto sobre os negócios respeitantes à Inquisição. 1530.

uma ideologia autônoma, capaz de conduzir a um rompimento com a mentalidade feudal. Por suas ligações com a aristocracia, o Estado português identificou-se com os valores inquisitoriais, cedendo inclusive ao setor eclesiástico a orientação sobre os estabelecimentos educacionais do Reino.”⁶ No entanto, talvez esse entravamento não tenha sido tão ferrenho, e essa dicotomia entre tradição e inovação não seja assim tão fixa.

A fase dos Descobrimentos e o consequente contato com novos povos e novas terras implicaram em uma certa renovação, em um re-pensamento a respeito da realidade e concepção de mundo, da qual a noção de progresso e superação do medievo fez parte. Havia uma tensão entre crença e “razão”, entre o antigo que estava posto e o novo que se descortinava, e “na ordem político-social, o Estado procurava substituir a Cristandade. Ruía, aos poucos, o mundo teocêntrico, garantido pela autoridade da Santa Sé, do clero, da tradição. Concepções novas dos filósofos enlaçavam-se com opiniões novas dos políticos.”⁷ A expansão ultramarina, na medida em que alargou o campo cultural, impulsionou a elaboração de uma nova mentalidade, contraposta àquela amarrada ao tomismo e às universidades. Apesar disso, estamos longe de poder falar de uma ruptura total com os antigos preceitos e formas de funcionamento; segundo Siqueira, “aceitou-se o espírito novo, desde que esse coadunasse com a autoridade da Igreja e a integridade da crença. O criticismo não poupava a vida religiosa, os usos e abusos da clerezia, mas a fidelidade acatava a autoridade do Papa, as linhas mestras do dogma e da piedade cristãs, reconhecia a missão do sacerdócio. Buscavam-se modificações – eram próprias das inquietudes do tempo – mas endereçavam-se à cristianização da vida, não ao enfraquecimento da Igreja.”⁸

Talvez isso não fosse assim tão marcado como a autora coloca, mas podemos dizer que havia uma outra especificidade de Portugal que ia exatamente nesta direção da convivência entre duas linhas distintas. Se em outro momento historiográfico insistiu-se em apresentar esse país como sendo ignorante, marcado pelo obscurantismo, pela superstição, aferrado à fé e dogmas, hoje esse preceito foi revisto. Inclusive, qualificar dessa forma certas atitudes e crenças das elites lusas da época, que eram apenas filiações de seu tempo e formação intelectual, pode ser impróprio por uma questão de juízo de valores e de anacronismo. Superou-se a ideia de fechamento de Portugal em relação às ideias de outros países, em que questões culturais aí surgidas, como o experimentalismo científico, não

⁶ SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1985, p. 29.

⁷ SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. *A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996, p. 499.

⁸ *Idem*, p. 500.

tenham entrado em terras lusas, estando estas alheias e estagnadas. Não se pode realmente falar de um país fechado em um movimento de retorno à Idade Média, e se os portugueses optaram pelos cânones filosóficos tradicionais, se continuaram a fiar-se ao tomismo, à escolástica, não foi por não conhecerem outras correntes, mas por realmente optarem por aquela.⁹

A formação intelectual das elites se mostra, e pode ser encontrada, em diversos conjuntos de textos, elencados por José Pedro Paiva como os seguintes: códigos legislativos (das instâncias inquisitorial, eclesiástica e civil), comentários de juristas a estes códigos legais, tratados de teologia moral, manuais de confessores, catecismos, manuais de párocos, literatura parenética (sermões de autos de fé), tratados de medicina, processos inquisitoriais, e as missões.¹⁰ Foi por esses meios que médicos, juristas, teólogos, inquisidores, enfim, os homens cultos do Portugal moderno deixaram seus registros de opiniões. Diversos autores espanhóis e italianos eram conhecidos e utilizados pelos doutos portugueses, o que também auxiliou a formação da doutrina desses homens.

O pensamento tomista e escolástico, no entanto, talvez tenham sido os que mais fortemente pautaram a intelectualidade lusa, formada nas escolas, colégios e principalmente nas Universidades. Inclusive, “a sombra de Tomás de Aquino em Portugal não se confinou aos estudos teológicos. [...] a filosofia ministrada em Coimbra, não sendo tão dependente da doutrina tomista como foi a teologia, foi também amplamente marcada por esta. Por conseguinte, o ensino filosófico foi igualmente ‘conservador’, utilizador do sistema aristotélico-escolástico, continuando as suas questões, à maneira medieval, a ser subsidiárias da teologia.”¹¹ Desse tipo de formação também adviria uma outra característica interessante: um certo ceticismo português em relação a matérias de natureza mágica e demonológica, bastante caras a outros países, onde uma literatura abundante sobre o assunto foi produzida e onde se empreendeu uma forte “caça às bruxas”. Além disso, os ensinamentos do autor da *Summa* trouxeram às elites lusas características que podem ser observadas na sua grande confiança depositada em Deus e nas armas da Igreja (sacramentos, rezas, exorcismos, etc.), a qual consegue se manter bastante sólida em Portugal, que se manteve um país essencialmente católico mesmo após os abalos da Reforma.

⁹ Ver mais em RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001, pp. 9-12.

¹⁰ PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, pp. 20-22.

¹¹ *Idem*, p. 337.

É paradoxal essa imagem de um país por um lado “supersticioso”, ligado aos jesuítas, às tradições e cânones e, ao mesmo tempo, caracterizado por elites que tratavam certos assuntos com descaso, de forma mais “cética”, com um apego ao realismo, pouco seduzido por fantasias.¹² Contudo, talvez seja essa a maior e mais interessante peculiaridade portuguesa no tocante à formação intelectual das elites e sua relação com matérias religiosas pouco ortodoxas.

Entretanto, mesmo não tendo sido empreendida uma caçada a certos indivíduos, com ondas de pânico se espalhando pelo país, como em partes setentrionais da Europa, a Santa Inquisição foi solicitada em certo momento. Uma vez instalada em Portugal, manteve-se lá por praticamente três séculos (1536-1821) e estendeu sua ação a todo o país e a vários dos territórios submetidos à Coroa. A documentação produzida pelos tribunais é bastante abundante, tocando a correção de posturas religiosas nos domínios portugueses, em regiões como África, Índia, Ilhas Atlânticas e Brasil. Para além de terrenos coloniais, nossa atenção se volta para o interior de Portugal, no qual o Santo Ofício agiu perseguindo majoritariamente os acusados de crimes judaizantes (cristãos-novos) sem que, no entanto, os indivíduos perseguidos por crime de feitiçaria¹³ tenham deixado de causar preocupação por parte da instituição. Claro que a repressão a esses casos foi também praticada pelos tribunais seculares e episcopais, não havendo, portanto, monopólio inquisitorial nesse sentido, pela questão do “foro misto”. Tais casos serão mais bem tratados em outro capítulo, sendo agora a principal preocupação discorrer sobre o âmbito institucional desse tipo de tribunal.

1.1. Estabelecimento e formalização do Santo Ofício

O documento de estabelecimento do Tribunal foi publicado na catedral de Évora, primeira sede da Inquisição e cidade onde se encontrava a Corte régia. Na presença desta, de inquisidores, do clero e do povo da região, realizou-se uma grande cerimônia, na qual foi incluída a pregação de um sermão e a publicação de um “édito da graça”. Este, lido e fixado à porta da igreja, continha “a descrição pormenorizada dos crimes sob jurisdição inquisitorial que deviam ser denunciados ao tribunal. A bula designava o judaísmo dos cristãos-novos,

¹² Esse assunto é tratado com detalhe nas obras citadas de Ribeiro e Paiva.

¹³ ANTT, Maço 9 de bulas, n. 15. Bula Cum ad nihil magis, 1536. “Veio pois com desgosto ao nosso conhecimento, por vários relatórios de pessoas fidedignas, que em diversas partes do Reino de Portugal e domínios [... cita várias heresias, e] feitiçarias que manifestamente denotam heresia, não têm pejo de cometer gravíssima ofensa da Divina Majestade, causar grave escândalo da fé ortodoxa e irreparável dano à salvação das almas.”

acrescentando o luteranismo, o islamismo, as proposições heréticas e os sortilégios.”¹⁴ Após a cerimônia, foi dado o chamado “tempo de graça”, período de trinta dias para que os culpados de heresia se apresentassem espontaneamente à presença dos inquisidores para confessar seus delitos.

No momento da implantação do Santo Ofício e durante seus anos iniciais – como era de praxe – o Tribunal não se viu livre e autônomo da influência monárquica, representada, na época, por D. João III. Em relação a isto, alguns aspectos devem ser destacados: “em primeiro lugar, o envolvimento do rei desde o início, assumindo a responsabilidade da criação do tribunal e fazendo questão de estar presente na cerimônia de fundação da nova instituição; em segundo lugar, a ausência da cerimônia de apresentação da bula às autoridades civis – pois é a própria Coroa que se encarrega da apresentação da bula ao nomeado e cria as condições de sua execução”¹⁵, o que ressalta o que havia sido dito anteriormente a respeito da presença régia, tanto nos assuntos relacionados ao jurídico quanto naqueles relativos ao espaço espiritual.

Inclusive, isto pode ser demonstrado pelo fato de que, pela bula de estabelecimento do Tribunal, o rei poderia escolher um quarto inquisidor-geral, além dos já nomeados para este cargo, bispos de Ceuta, de Coimbra e de Lamego.¹⁶ Primeiramente, a bula foi apresentada ao bispo de Ceuta (confessor do monarca e de todo o seu conselho) que, três anos mais tarde, renuncia ao cargo fazendo com que o rei nomeasse o arcebispo de Braga e seu próprio irmão, o infante D. Henrique, inquisidor-geral. A cerimônia teve lugar em Lisboa, para onde a Corte havia se mudado, juntamente com o novo tribunal, e residia desde 1537. A relação entre Coroa e Santo Ofício era um tanto quanto pacífica e recíproca. Por um lado, o rei expediu uma carta a todos os nobres, juízes e súditos, ordenando que ajudassem os inquisidores em sua perseguição aos hereges; por outro, a Inquisição ouvia as opiniões e conselhos do rei a respeito dos procedimentos a serem tomados.

No entanto, a partir de fins de 1540 passam a haver divergências com o rei, principalmente por este haver concedido aos cristãos-novos isenções de confisco de bens.¹⁷

¹⁴ BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições*: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo : Cia das Letras, 2000, p. 25.

¹⁵ *Idem*, p. 25.

¹⁶ Bispos Diogo da Silva, Jorge de Almeida e Fernando de Vasconcelos Coutinho, respectivamente.

¹⁷ Os judeus convertidos, ou cristãos-novos, eram os indivíduos mais procurados pela Inquisição portuguesa, sob acusação principal de manterem seus ritos e crenças judaicas dentro do catolicismo. Quanto ao confisco de bens, não foi permitido inicialmente, sendo que o Tribunal era bancado pela Coroa. Após a permissão e estabelecimento do Fisco, torna-se uma prática inquisitorial corrente, sendo que tudo que era confiscado tornava-se posse do Tribunal. Segundo autores como Anita Novinsky e José Saraiva, a Inquisição existia pelo confisco de bens, sendo que sua principal “fonte de renda” vinha justamente das riquezas retiradas dos cristãos-novos, por serem a maioria dos processados. Desta forma, a Coroa, ao isentar estas pessoas do confisco, teria retirado da

Este tipo de desacordo levou o Tribunal da Inquisição a uma gradual e constante autonomização, com jurisdição eclesiástica e civil. Contudo, não se desvinculam as duas instâncias tão facilmente, pois mesmo com esse desentendimento, foi o próprio rei que, em 1541, “interveio no alargamento da ação do tribunal a todo o território do Reino, tendo enviado cartas de privilégios aos bispos do Porto, de Lamego e de São Tomé [...]. O primeiro bispo teria jurisdição em sua diocese e na diocese de Braga, o segundo em sua diocese e na de Viseu, o terceiro, então reitor da Universidade de Coimbra, nas dioceses de Coimbra e da Guarda. [...] Como vemos, a intervenção régia na Justiça eclesiástica (nesse caso inquisitorial) era explícita e formal.”¹⁸

Os tribunais, ou sedes distritais da Inquisição, que existiam no período que nos interessa eram, além do Tribunal de além-mar de Goa, as de Lisboa, Évora e Coimbra.¹⁹ Para além de cidades, essas três localidades pressupunham uma amplitude bem maior. As divisões e subdivisões administrativas de Portugal são um tanto complexas, havendo, como constam principalmente nos Cadernos do Promotor das diferentes Inquisições, em ordem crescente: o lugar, a freguesia ou cidade, o termo ou couto, o concelho, a comarca. Há ainda a divisão eclesiástica, por arquidioceses e dioceses, que se aproximam dos territórios dos distritos, mas não coincidem exatamente com eles.²⁰ Nas sentenças de alguns réus condenados por feitiçaria cujos processos coletamos e cujos casos se concentram a partir da década de 1720, estão contidas diversas informações sobre as localidades nas quais os indivíduos moravam, e as de onde eram naturais. Citaremos aqui, neste âmbito, apenas as maiores subdivisões, relacionando-as com os tribunais inquisitoriais que processaram cada um dos réus e/ou as sedes em que eles tiveram seus autos de fé.

Roza Maria residia no bispado de Coimbra, no entanto em freguesia bastante próxima do distrito de Leiria, que por sua vez fica entre a diocese de Coimbra e a de Lisboa, onde se dá seu auto de fé em 1729, apesar de esta parecer mais longe. D. Paula morava em Lisboa Ocidental (a cidade ficou dividida entre 1716 e 1740), sendo este mesmo tribunal que a prende em 1732. Francisco Barbosa era do arcebispado de Braga, e mesmo sendo o tribunal mais próximo o de Coimbra, tem seu auto de fé, em 1735, em Lisboa Oriental. Por fim, Maria

Inquisição a possibilidade de angariar estes recursos, o que causou grande estremecimento na relação das duas instituições.

¹⁸ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁹ Os tribunais distritais de Porto, Lamego e Tomar chegam a atuar por pouco tempo, sendo que praticamente não há estudos sobre suas ações.

²⁰ A Inquisição teria aproveitado a rede de dioceses e paróquias já existente para dividir sua própria rede de atuação.

do Rosário residia na diocese de Lisboa, sendo esse mesmo tribunal que a prende e sentencia em 1748.²¹

O desempenho dos diferentes tribunais distritais do Santo Ofício não foi, portanto, idêntico, havendo, nos casos tratados, uma pendência para a ação da sede de Lisboa. Apesar de termos citado aqui poucos casos (a maior parte será analisada em outro capítulo), pode-se relacionar com o que foi colocado por Paiva a esse respeito: “no tocante aos ritmos repressivos destaque-se que o ‘boom’ de casos do século XVIII foi mais precoce em Lisboa e Évora, onde já foi sensível de 1700 para 1710, enquanto que em Coimbra só se fez notar na década seguinte, ainda que com uma intensidade maior do que em Lisboa e Évora. [...] Além disso, a quebra final até à quase extinção de processados anunciou-se inversamente primeiro em Coimbra, pelos anos quarenta do século XVIII, chegando a Lisboa e Évora no decurso do decênio seguinte.”²²

Cruzando as informações, vê-se que alguns dos casos citados causam certo estranhamento. Primeiramente, Roza Maria, tanto pelo lugar em que morava quanto pela época, deveria ter sido processada pela Inquisição de Coimbra, mais próxima e com o número de réus intensificado. Em segundo lugar, com Francisco Barboza a situação é a mesma, posto que, apesar de próxima (viria em questão de pouco mais de 5 anos), a “quebra” de Coimbra ainda não começara a acontecer. Nesses casos, os réus são enviados para a capital do país e sua sede inquisitorial: “deve-se, contudo, ter em conta que para Lisboa eram remetidos dos outros tribunais alguns presos acusados de faltas mais graves, aos quais naturalmente cabiam penas mais pesadas”²³, sendo provavelmente este o motivo pelo qual houve esses deslocamentos.

Até chegar ao seu auge no número de processados, as diversas sedes e, claro, o Tribunal do Santo Ofício em si (como instituição única), passaram por um crescimento paulatino e constante. Diversas medidas passaram a ser tomadas de forma a obter reconhecimento por parte de todas as outras instâncias da sociedade. Desde as autoridades régias às eclesiásticas, passando pelas autoridades civis, os membros da Inquisição exigiam que seu poder e prestígio fossem reconhecidos e respeitados.²⁴ Com toda a pompa e circunstância, o Santo Ofício fazia uso de várias burocracias para atingir seu objetivo.

²¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, processos n. 6220, 4082, 4222, 3326, respectivamente.

²² PAIVA, *Op. Cit.*, p. 229.

²³ *Idem*, p. 229.

²⁴ Relaciona-se a isso a tese apontada por Paiva no curso “Igreja e Inquisição no século XVI”, ministrado em 2008, de uma instituição híbrida, ou seja, a natureza dupla (régia e eclesiástica) da Inquisição portuguesa. Essa teria sido a fonte para a autonomia da instituição, que usava de sua dupla dependência para se tornar

Nos primeiros anos de sua existência, o Tribunal se utilizou dos ensinamentos e instruções do *Directorium Inquisitorum* ou, como foi citado por Sônia Siqueira, *Manual dos Inquisidores para uso das Inquisições de Espanha e Portugal, pelo Inquisidor-Geral de Aragão, D. Nicolau Eymérico*, que traz algumas instruções aos membros do Tribunal.²⁵ O livro (base formativa dos inquisidores modernos na Ibéria e em Roma) foi escrito por um dominicano, nascido no reino de Catalunha e Aragão, inquisidor-geral e posteriormente capelão do Papa Gregório IX, e publicado em Avinhão em 1376, depois revisto e ampliado por Francisco de La Peña, também dominicano, e impresso em Roma em 1578. Dado que os inquisidores portugueses leram e fizeram uso de tal manual, seus ensinamentos foram incorporados ao pensamento de doutos portugueses, o que fez com que certas ações do Tribunal luso fossem por eles pautadas.

O capítulo intitulado “Antes do processo – autoridade do inquisidor” dá instruções a serem seguidas quando da posse do cargo inquisitorial. Segundo o comentarista do século XVI, que fez adendos ao manual, os ensinamentos estão de acordo com o Concílio de Béziers, e falam sobre a forma de agir do inquisidor, que após a nomeação, deveria proceder de uma forma bastante burocrática, que é reproduzida aqui.

- a) Em primeiro lugar, apresentar-se-á ao rei ou ao governante do estado ou país para o qual a Santa Sé o enviou, na qualidade de inquisidor, apresentando-lhe suas credenciais. A seguir, suplicante, pedirá a ele que o considere seu servidor, e que, se for preciso, lhe dê conselhos, lhe preste ajuda e o socorra. O inquisidor lembra, ainda, que o próprio príncipe ou governante terá que fazer o mesmo, se quiser ser considerado como um fiel e evitar várias sanções jurídicas previstas nos textos pontifícios.
- b) Depois, o inquisidor deverá solicitar salvo-condutos para si próprio, para seu comissário, o escrivão e para a sua escolta, pedindo que sejam enviados a todos os servidores do rei, que deverão obedecer ao inquisidor quando este mandar prender os hereges, seus seguidores, quem os esconda, proteja, defenda, quem for acusado de heresia; pede-lhes que façam tudo o que estiver ao seu alcance e conforme suas funções, para eliminar a perversidade herética e exaltar a fé católica, todas as vezes que forem requisitados pelo inquisidor ou por seus prepostos. Além disso, na medida do possível, o inquisidor receberá, das mãos do governante ou rei, um documento que [reconhece a posição do inquisidor e se compromete a colaborar com suas ações].
- c) Depois de obter esse documento, o inquisidor deve procurar o arcebispo ou o bispo metropolitano, ou os arcebispos e bispos dos locais para onde for enviado, e lhes apresentar seu mandato apostólico. Fará o mesmo com cada bispo ou vigário geral, antes de começar o exercício de sua missão na diocese deles. Pois, se começar

independente e autônoma; uma instituição extremamente poderosa que, na prática, não dependia de ninguém. Essa forma teria se mantido até a época de Pombal, quando a Inquisição torna-se muito subordinada.

²⁵ Utilizamos aqui esta obra como referência e exemplo, de maneira a constituir um ponto de partida para a presente discussão. No entanto, deixamos claro que não era a única obra nem o único autor utilizado pelos inquisidores portugueses, havendo diversos outros como Antonio de Sousa, Diego de Simancas, Juan de Rojas, Luís de Paramo, entre outros.

antes de apresentar suas credenciais, poderá sofrer entraves na sua missão tanto da parte dos bispos quanto do poder secular: ambos poderiam interromper suas atividades se não apresentasse as credenciais.

d) Depois de tudo isso, o inquisidor, se o desejar, poderá exigir que as autoridades civis façam o juramento de defender a Igreja da perversidade herética e de proteger o inquisidor durante o exercício das suas funções. Ele os intimará a comparecer na sua presença através de uma carta cujo modelo é o seguinte...²⁶

O trecho traz uma tentativa um tanto veemente, por parte da Inquisição, de se impor frente aos outros poderes. A proposição *a*) relaciona-se à instância régia, selando o reconhecimento, por parte do rei, dos trabalhos inquisitoriais. Além disso, trava uma espécie de contrato, no qual ambos os lados se comprometem a uma ajuda recíproca. É interessante notar a última parte, que traz, de forma um tanto direta, a ameaça que pende sobre o não cumprimento do compromisso. As chamadas sanções jurídicas são de cunho eclesiástico e recaem principalmente na questão da excomunhão e interdição.

Ambas são relacionadas entre si e podem tanto ser efetuadas quanto retiradas, conforme a posição tomada pelo monarca em relação às condições dadas pelos inquisidores. A excomunhão é o primeiro passo do castigo que, em muitos casos já era o suficiente para fazer o rei mudar de ideia. Caso contrário, a punição poderia ficar mais severa, sendo a excomunhão ampliada aos parentes mais próximos e aos conhecidos do governante. Se este, ainda assim, não concordasse com os termos, suas terras e cidades ficariam sob interdição, o que significava privar as regiões de quaisquer atividades sacramentais: em outras palavras, aquele território estaria “morto” aos olhos da Igreja.

A ação *b*) comprova ou, ainda, oficializa o contrato, o que dá maiores poderes ao inquisidor e seus ajudantes (comissário, escrivão) frente aos detentores de poder vindos da nobreza. Além do mais, coloca um novo comprometimento por parte do rei, qual seja, o de procurar, perseguir e, principalmente, não ocultar hereges. Neste sentido, o governante passa a atuar como um comissário da Inquisição, atendendo a seus pedidos e, em certa medida, subordinando-se a ela, sob pressão das citadas penas eclesiásticas. Desta forma, o Tribunal angaria ajuda da mais forte e central instância de poder, conseguindo, com isto, mais poder para si mesma.

Em seguida, na proposição *c*), o inquisidor mostra suas credenciais à instância eclesiástica, às dioceses, e à justiça episcopal. Já tendo obtido reconhecimento laico, obtém agora o reconhecimento dos *spiritualia* o que, mais uma vez, consolida sua força, prestígio, *status* e poder. O final dessa proposição é bastante óbvio, pois uma vez que tanto o poder

²⁶ EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorium* [1376]; comentários de Francisco de La Peña [1578]. Brasília : Ed. Rosa dos Tempos, EDUNB, 1993, pp. 87-89.

temporal quanto o espiritual podiam agir de forma a interditar ou, pelo menos, entravar a ação inquisitorial, dá-se um aviso para evitar que isso acontecesse, demonstrando que a Inquisição “não dava ponto sem nó”.

Por fim, o inquisidor intima as autoridades civis na ação *d*), última instância detentora de poder que necessitava ser angariada – à força ou não – como aliada do Tribunal. Esse caso é bastante similar ao colocado na proposição *a*), pois a forma de convencer tais autoridades era praticamente a mesma usada para convencer o rei. A prestação do juramento de perseguir hereges e apoiar e proteger o inquisidor era normalmente feita de forma pacífica. No entanto, havia a ameaça de excomunhão e interdição para forçar aqueles que nem tão prontamente concordavam com o contrato.

Somam-se a essas questões o prestígio dos inquisidores e o respeito inspirado por eles frente toda a sociedade, dado que esses homens eram os que mantinham maior contato com a população, sendo proeminentes tanto em relação a ela quanto em relação aos seus confrades. Em relação a estes últimos, vê-se que o cargo inquisitorial era superior ao dos vigários-gerais (cargo mais alto da justiça eclesiástica) dos diversos bispados e, além disso, estavam isentos de excomunhão, enquanto os outros membros do clero não.²⁷ Outro elemento adiciona-se a estes: a já citada exclusividade dos inquéritos da fé. Após longos conflitos de jurisdição, os inquisidores obtêm para si esta tarefa e ficam a ser os únicos, entre o rol eclesiástico, a exercê-la.²⁸

Dessa forma, “de uma só vez, os inquisidores consolidam seu prestígio (e seu poder espiritual), quer junto ao clero, quer junto à população, pois o controle público do comportamento dos confessores tranqüiliza os fiéis e coloca os membros mais dinâmicos do aparelho eclesiástico sob a vigilância do Tribunal.”²⁹ Desta forma, a Inquisição passou a normatizar comportamentos e a ditar regras oficiais. Entretanto, talvez uma das partes mais atingidas da sociedade tenha sido o povo comum, cujos membros eram, por inúmeras vezes,

²⁷ A Inquisição retirou do foro eclesiástico (sua jurisdição) o julgamento dos agentes da Inquisição pelo privilégio de foro inquisitorial, o que se estendia, para além dos eclesiásticos, aos seculares. A pena de excomunhão não era aplicável aos membros da Inquisição, o que foi estabelecido na Bula de 1536. Sobre relações entre o poder episcopal e o inquisitorial, ver mais em FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Orgs.). *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 2006. Também é interessante verificar um trabalho recente de Paiva a respeito desse assunto, ainda a ser publicado.

²⁸ A Inquisição se introduz no campo religioso, mas não tira a autoridade episcopal sobre a matéria de heresia, ou seja, os bispos continuam a ter jurisdição sobre esses casos. Entretanto, na prática, eles perguntavam sobre os casos mas não os processavam, passando a entregar os hereges à Inquisição, de acordo com a crença de que era a instância melhor preparada para tratar a heresia e também por certa pressão do rei.

²⁹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 132.

considerados hereges, sem saber ao certo o que isso significava e como o Santo Ofício procederia com eles, sobre o que falaremos melhor em outra parte deste trabalho.

Passados alguns anos, os inquisidores elaboram, de acordo com as tendências e peculiaridades de Portugal, documentos que dão estrutura e ordenamento ao Santo Ofício: “as atribuições da justiça inquisitorial, o tipo de práticas condenadas e as respectivas penas estavam fixadas nos vários Regimentos da Inquisição que foram sendo compilados. No período de que tratamos vigoram”³⁰: o de 1552, escrito por determinação do Cardeal Infante D. Henrique; o de 1613, por mandado de D. Pedro de Castilho, Bispo Inquisidor-Geral e Vice-Rei dos Reinos de Portugal; o de 1640, mais duradouro e de especial importância para o período que tratamos, ordenado pelo Bispo D. Francisco de Castro, Inquisidor-Geral do Conselho de Estado de sua Majestade; e o de 1774, ordenado pelo Cardeal da Cunha, dos Conselhos de Estado e Gabinete de Sua Majestade, e Inquisidor-Geral do Reino e domínios portugueses.³¹ Assim, o Tribunal continua a se organizar internamente, ganhando força, prestígio e, principalmente, poder em relação às outras instâncias.

O primeiro Regimento, de 1552, foi elaborado sob a autoridade de bispos e letrados, e já que o Tribunal fora criado pelo Papa, mas organizado pelo Rei através do Regimento, este continha em sua elaboração a colaboração adequada para que se resguardassem tanto os preceitos eclesiásticos quanto os interesses do trono. Desde cedo passou a ser completado, de acordo com aquilo que a prática mostrava necessário, por Adições e Declarações, até que foi compilado um novo em 1613. Segundo Siqueira, “reformava-se o Regimento, pois já não correspondia à realidade. O funcionamento da instituição, com o correr do tempo, frutificava experiências que tendiam a se cristalizar incorporando-se na legislação. Outras vezes, durante a vida do Tribunal sucedeu o mesmo. Em 1640, outro Regimento foi publicado: devia absorver as alterações da instituição naqueles anos de semidependência do controle real.”³²

Como foi citado anteriormente, existia o “foro misto”, no qual eram incluídos crimes como feitiçaria, sacrilégio, incesto, bigamia, entre outros, e que, portanto, ou pelo menos a princípio, só podiam ser julgados pela Inquisição se sobre eles pairasse uma forte hipótese de heresia. “Na realidade, o delito era do tribunal do rei, o pecado do confessor e a heresia do Santo Ofício. Na prática, os Inquisidores acabaram por conciliar o temporal com o espiritual ao longo dos Séculos XVI e XVII”³³, o que se mostra no fato de que, a partir do Regimento de 1640, as ações inquisitoriais passaram a ser pautadas com base na determinação

³⁰ PAIVA, *Op. Cit.*, p. 193.

³¹ No Brasil, os Regimentos foram publicados pela Revista do IHGB.

³² SIQUEIRA, *Op. Cit.*, p. 513.

³³ *Idem*, p. 508.

de que “à Inquisição competia a perseguição dos crimes mesmo quando não houvesse suspeita de heresia.”³⁴ Se já no segundo Regimento há uma grande quantidade de detalhes e se revela a ânsia de preservação da autonomia do Tribunal, sua constante burocratização e fortalecimento, nesse terceiro se cristalizam todas as ordens e procedimentos, sendo o auge desse tipo de documento. Dessa forma, a instituição inquisitorial se solidifica e se organiza, produzindo um intrincado conjunto de regras, regulamentos, burocracias, formas de apresentação, representações, etc., aspectos bem analisados por Bethencourt.

1.2. Procedimentos e Regimentos

Diversos aspectos permeiam e caracterizam a constante organização do Tribunal da Inquisição. Primeiramente cita-se a questão da formalidade, presente em todos os momentos e em todas as ações tomadas pelo conjunto de inquisidores. Atrelado a isso, observa-se uma consequente solidificação da instituição, dado que o aspecto formal permitia pouca liberdade de manobras que poderiam, por sua vez, vir a desestruturar todo o sistema. Assim, cada instância, cada peça da máquina inquisitorial era rigidamente controlada e formalizada, não deixando brechas para o aparecimento de quaisquer pontos fracos.

Francisco Bethencourt analisou os meandros deste funcionamento interno em seu livro *História das Inquisições*. Não optamos por tecer mais considerações a respeito do processo organizacional a partir dos pontos por ele abordados, primeiramente porque nosso trabalho ficaria demasiado extenso, inclusive fugindo do foco e objeto de análise, e em segundo lugar porque acreditamos que o autor conseguiu, com maestria, abordar os pontos essenciais sobre a organização e funcionamento interno da instituição inquisitorial. Concentraremos a atenção apenas no ponto da hierarquia da Inquisição, relacionando-a aos Regimentos, de forma a perceber como essa estruturação (interna) influenciava nas questões da vida comum.

Interessa-nos muito os regulamentos e os procedimentos externos, ou seja, aqueles que atingiam as diversas franjas da população, como por exemplo, os dossiês que contêm denúncias, as listas de presos e de condenados. Era fato que o Santo Ofício tinha poder para administrar a justiça sobre o povo português, acrescentando-se ainda o controle do que era lido entre as pessoas, através do *Index librorum prohibitorum*. Esse tipo de procedimento, que tocava as populações e as práticas da vida social, será tratado com mais vagar

³⁴ PAIVA, *Op. Cit.*, p. 193. Isso difere do que fora inicialmente estabelecido pela Bula de 1536, segundo a qual caberia à jurisdição inquisitorial perseguir delitos de fé, de forma a inspecionar e vigiar a ortodoxia religiosa, nos casos em que houvesse heresia, como, lembramos, apenas as “feitiçarias que manifestamente denotam heresia”.

posteriormente.³⁵ Deve ser retido, nesse momento, o fato de que se vê claramente, “uma estratégia de uniformização das práticas inquisitoriais, sobretudo no que diz respeito ao processo penal, à publicação dos éditos da fé e à política de censura de livros.”³⁶

Vai se tornando claro o gradual processo de enraizamento do Tribunal que atinge os habitantes do Reino através de uma extrema organização interna e, além dela, de uma organização territorial, nos dois sentidos do termo, quais sejam: espacial (Portugal, com suas regiões e municípios) e relativo à geografia do poder. Ambos os aspectos deveriam ser pensados, de forma a montar um mecanismo de controle abrangente. Isso foi feito basicamente de duas formas: “por um lado, as visitas de distrito; por outro, a organização de uma rede de oficiais e de auxiliares civis não remunerados, ou seja, os comissários e os familiares.”³⁷

Cabe aqui uma explanação a respeito desses dois conceitos, no contexto tratado. Tanto comissários quanto familiares eram nomeados pelo Santo Ofício (ambas as nomeações começam no final do século XVI) e agiam para, de alguma forma, ajudar o Tribunal. Os comissários eram agentes da justiça eclesiástica, párocos das freguesias que marcavam presença nas diferentes regiões, atuando como representantes e agentes da Inquisição. Sua importância teve um grande crescimento após 1630, quando cessam as visitas aos distritos. Além disso, os comissários foram os responsáveis pela maioria das delações que chegaram até os inquisidores, dado que uma das principais funções comiseriais era a de ser “os olhos e os ouvidos” do Tribunal. O papel desses oficiais inquisitoriais “não se restringia a transmitir denúncias, efetuar inquirições e prisões em nome do Santo Ofício, como era o caso dos correspondentes informais da Inquisição. [...] Os familiares e comissários deviam igualmente representar – fisicamente, como símbolo – o dito tribunal.”³⁸

³⁵ Sobre funcionamento interno do Tribunal e seus procedimentos em relação ao preso, ver mais, por exemplo, em SANCHEZ, Antonio Nunes Ribeiro. *Christãos novos e christãos velhos em Portugal*. [1748]. Prefácio de Raul Rego, 2ª edição. Porto : Paisagem, 1973.

³⁶ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 51. Sobre os livros: “A circulação de livros também era de jurisdição mista.” FEITLER, *Op. Cit.*, nota 49. E Ordenações Filipinas de 1603, vols. 1 a 5. Edição *fac-simile* em: Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro : Tipografia do Instituto Filomático, 1870: “...mandamos, que nenhum morador nestes Reinos imprimam, nem mande imprimir nelles, nem fóra delles obra alguma, de qualquer materia que seja, sem primeiro ser vista e examinada pelos Dezembargadores do Paço, depois do ser vista e aprovada pelos Officiaes do Santo Officio da Inquisição.” Livro 5, título 102.

³⁷ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁸ FEITLER, *Op. Cit.*

Quanto aos familiares³⁹, eram membros civis escolhidos em qualquer posição social e que, ao apoiarem as ações do Santo Ofício, recebiam a concessão de privilégios, tais como isenção de impostos, isenção de serviço militar e licença de porte de armas. A rede de familiares se desenvolve de forma assustadora no século XVIII, atingindo os maiores índices numéricos vistos durante o período que vai do século XVI ao XIX. Entre 1751 e 1770 registram-se picos no número de familiares.⁴⁰ A hipótese mais aceita para explicar tal incremento no número de auxiliares seria a busca de diferenciação social e prestígio, encontrando as pessoas, na Inquisição, um meio de acesso aos privilégios e às posições de *status* na sociedade. Paradoxalmente, trata-se da época do Marquês de Pombal (ele próprio um familiar), que passa a alterar e suprimir as ações do Tribunal, sendo este um período no qual se observa um declínio das prisões feitas pelo Santo Ofício e uma diminuição em sua atuação. Os Cadernos do Promotor do século XVIII estão abarrotados de cartas de pessoas que escrevem à Inquisição pedindo para serem aceitos como familiares.⁴¹

No entanto, a questão da adesão à familiatura para obter privilégios é um pouco mais complexa, dado que “em 1693, D. Pedro II limitou o número de familiares que poderiam gozar de privilégios; estes foram, então, chamados de ‘familiares do número’. Essa limitação tardou dez anos para ser realmente aplicada, dando lugar a discórdias e contendas entre oficiais inquisitoriais e seculares.”⁴² Dessa forma, é de se pensar no que estaria sendo procurado nas candidaturas a essa posição, dado que as restrições existentes tornaram-se bem conhecidas. Assim, tendo os privilégios sido limitados e contestados, “parece improvável que esses mesmos privilégios tenham sido a principal motivação da busca por ofícios.”⁴³

De qualquer forma, a concessão de títulos de oficiais, e a consequente formação de uma rede de ajudantes, foi uma das estratégias que, juntamente com as visitas⁴⁴, auxiliaram para que o trabalho inquisitorial seguisse, gradualmente, o caminho para o equilíbrio entre as necessidades e as possibilidades de atuação.

³⁹ Ver mais nos seguintes trabalhos: CALAINHO, Daniela Buono. *Em nome do Santo Ofício: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, 1992. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro. CALAINHO, Daniela. *Agentes da Fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, SP : EDUSC, 2006. RODRIGUES, Aldair C. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os Familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. São Paulo: FFLCH-USP, 2007. (Dissertação de Mestrado): ver sobretudo o capítulo 2.

⁴⁰ Ver BETHENCOURT, *Op. Cit.*, quadros I, II e III, pp. 59, 143 e 144.

⁴¹ ANTT, Cadernos do Promotor de Coimbra livros 404-418, e de Évora livros 283-294.

⁴² WADSWORTH, James E. Os familiares do número e o problema dos privilégios. In: VAINFAS, FEITLER, LAGE. *Inquisição em xeque, cit.*, p. 100.

⁴³ *Idem*, p. 111.

⁴⁴ Ver mais em BETHENCOURT, *Op. Cit.*, Cap. 6.

Um outro ponto deve aí ser comentado, pois toca de perto a questão hierárquica no interior da Inquisição. Pelo fato de haver uma verticalização, uma hierarquia de posições, todo um conjunto de normas e formalidades estruturou-se neste sentido. Provavelmente, houve diversas disputas pelas posições de maior importância dentro do Tribunal, mas a regra era clara: “se as decisões estratégicas são tomadas em um âmbito superior, os inquisidores devem exercer cotidianamente o poder de que são investidos.”⁴⁵ Em outras palavras, os homens que ocupavam altos cargos na Inquisição eram responsáveis pelas ações e decisões mais importantes, enquanto os que ocupavam cargos mais baixos exerciam funções menores.

Quanto às principais posições ocupadas, tem-se o Inquisidor-Geral que, normalmente, residia junto à Corte portuguesa; um Conselho Geral, que tinha poder sobre os tribunais dos distritos; Deputados Ordinários, que podem ser considerados como “auxiliares” de inquisidores; os Promotores, encarregados das acusações e libelos criminais, entre outros. Existe ainda uma grande gama de detalhes relacionados às burocracias, às etiquetas, aos salários, às formas de vestir e às nomeações, que revelam formas de diferenciação social no interior da hierarquia inquisitorial. O Regimento de 1640⁴⁶ coloca em detalhes os deveres e ações de cada um dos ministros e oficiais, e, como coloca Siqueira de forma um tanto óbvia, “essa preocupação de disciplinar-se cada vez mais a ação dos Inquisidores e seus oficiais merece reflexão. Sem dúvida, revela um crescimento contínuo do Tribunal em complexidade e em quadros funcionais. Todavia, essa multiplicação de preceitos traduzia uma vontade de jurisdição estrita contra o arbítrio dos julgadores e o desenvolvimento de mecanismos de controle que, em última análise, beneficiava a autoridade régia que promulgava essa legislação disciplinadora.”⁴⁷

O cargo de Inquisidor-Geral era o mais alto, sendo ele que, no caso de Portugal, nomeava os membros do Conselho após uma consulta com o rei. O cargo de Conselheiro era bastante interessante para os membros do Tribunal, pois abria portas para cargos eclesiásticos, como o de bispo, e para cargos relacionados aos conselhos e tribunais monárquicos. Quanto aos inquisidores, pode-se dizer que estavam no meio da pirâmide hierárquica do Tribunal. Eram eles os que organizavam ações locais, onde ocorriam os maiores conflitos de jurisdição com outros tribunais, como o secular e o episcopal, apresentados acima. Em Portugal, estes membros eram escolhidos e nomeados pelo Inquisidor-Geral e eram, em sua maioria, doutos em direito canônico. Assim como no caso dos conselheiros, há grande possibilidade de

⁴⁵ *Idem*, p. 73.

⁴⁶ Regimento da Inquisição de 1640, livro I. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, pp. 495-1020, jul./set. 1996.

⁴⁷ SIQUEIRA, *Op. Cit.*, p. 515.

promoção a outros cargos, tanto laicos quanto eclesiásticos. No entanto, aparentemente existe maior conflito entre estas instâncias e os inquisidores, cujos motivos são tanto de jurisdição quanto de *status*.

O interessante deste cargo é o fato dos inquisidores terem exclusividade nos inquéritos da fé, o que os aproximava da população, permitindo um maior controle do espaço público. Isto será analisado em seguida, com mais detalhamento, mas é importante perceber que esses homens tinham ação tanto dentro quanto fora das salas do Santo Ofício. Como destacou Bethencourt, “os inquisidores são o rosto do Tribunal. Não é surpreendente que os conselhos procurem controlar seu comportamento público e privado.”⁴⁸

Por fim, devem-se considerar outros funcionários, também nomeados pelo Inquisidor-Geral, com apoio do Conselho, que são os Deputados e os Promotores fiscais. Observa-se ainda, por vezes, uma nomeação desses cargos feita pelos próprios inquisidores. Isso ocorria pelo fato de serem cargos de menor escalão e também porque estavam diretamente ligados ao inquisidor, ou seja, trabalhavam junto a ele. Tanto os Deputados quanto os Promotores eram normalmente escolhidos em ordens religiosas, na Universidade e até mesmo na Companhia de Jesus.⁴⁹

O Regimento de 1640 traz, como foi dito, informações sobre a grande rede de profissionais que atuavam no Santo Ofício, sendo que cada função era extremamente detalhada.⁵⁰ Cita-se, além dos que já foram tratados, a presença dos notários, do tesoureiro e seu escrevão, dos procuradores dos presos, dos qualificadores, dos comissários e seus escrevães, do visitador das naus dos estrangeiros, do meirinho, do alcaide do cárcere secreto, dos guardas, do porteiro, dos solicitadores, do despenseiro, dos homens do meirinho, do médico, cirurgião e barbeiro, dos familiares do Santo Ofício, do alcaide, guarda, e capelão do cárcere de penitência. Apesar de alguns deles realmente não serem cargos muito elevados, eram muito procurados, dada a importância e o prestígio que a Inquisição emprestava a seus componentes, fosse qual fosse a posição que ocupassem.

Procedimentos, Penas, Regimento de 1640

Como grande objetivo, o Tribunal procurava estabelecer um ideal em relação ao âmbito espiritual e à relação dos homens com o sagrado, de forma a restaurar a Cristandade.

⁴⁸ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 133.

⁴⁹ FRANCO, José Eduardo e TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, 2007.

⁵⁰ Ver Regimento da Inquisição de 1640, Livro I, títulos VII-XXII.

Estando de acordo com os preceitos da Contra-Reforma, procurava purificar os homens, trazendo novamente para o seio da Igreja aqueles que dela se afastavam, utilizando para isso a normatização de práticas e crenças. Além disso, seguindo a ideia universalista cristã, a instituição também deveria ter caráter universal, abarcando todas as regiões da nação e, através da delimitação de normas, da vigilância e da disciplina, estendia-se a todos os cristãos, velhos ou novos. Nessa direção, “urgia acalmar a inquietação causada pela presença dos cristãos-novos, inimigos em potencial pelo seu supranacionalismo. O combate às minorias dissidentes era um programa inadiável. Os neocristãos podiam ser portadores do fermento herético por suas crenças residuais e por seus íntimos contatos com luteranos e judeus.”⁵¹ Para o contexto luso, são essas pessoas as mais fortemente perseguidas⁵², não sendo no entanto os únicos hereges para quem os olhos do Tribunal se voltaram.

Quanto à própria noção de heresia, tem importância tanto durante a época Moderna quanto durante a Medieval: “uma diferença crucial entre o tribunal medieval da Inquisição e o Santo Ofício Ibérico é que o primeiro, organizado pelos dominicanos, estava subordinado ao Papa e tinha como objetivo combater as seitas heréticas dos séculos XIII-XIV (cátaros, albigenses e outros); já a inquisição moderna/ibérica, organizou-se como um tribunal eclesiástico (sendo um valioso auxiliar do Estado), cujo principal alvo era a perseguição sistemática anti-semita.”⁵³ A heresia toma, para ambos os períodos, um significado bastante interessante de ser analisado, da etimologia para a história do conceito. Seguindo a etimologia da palavra, vê-se que deriva do grego, significando *eleger* ou *optar*. Neste sentido, qualquer um que faça uma escolha, opte por um caminho religioso ou filosófico, ou eleja uma seita, escola ou doutrina, torna-se um *haereticus*. Pode-se perceber, portanto, que, pelo menos a princípio, não há nada de mau ou condenável em ser ou ter pensamentos relacionados à heresia. Entretanto, durante os períodos de perseguição que tiveram lugar nas épocas citadas, aquelas palavras ganharam um novo tipo de interpretação e até mesmo de significado.

A palavra heresia, além de ser relacionada aos verbos de *eleição*, foi posta como derivante dos verbos *aderir* ou mesmo *dividir*. Não cabe aqui fazermos uma análise semântica e etimológica do termo, mas interessa-nos as relações travadas ao seu redor, pela visada

⁵¹ SIQUEIRA, *Op. Cit.*, p. 502. Os trabalhos da autora que vão nessa direção são um tanto antigos, apesar de fundamentais como contribuição na historiografia.

⁵² Segundo José Pedro Paiva, em disciplina intitulada “Igreja e Inquisição no século XVI”, ministrada na USP em 2008, por volta de 85 ou 90% dos casos (autos de fé, processos, etc.) encontrados nos arquivos inquisitoriais da Torre do Tombo é de cristãos-novos. Ver também TAILLAND, Michèle Janin-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, p. 245.

⁵³ ALMEIDA, Denise Maria de. *Entre o êxtase e a possessão: a ambigüidade amorosa no universo luso-brasileiro (séculos XVII-XVIII)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo em 2005, p. 109.

inquisitorial, durante a Idade Moderna. Observa-se então que, segundo os doutos, os heréticos “elegiam” uma falsa doutrina, em detrimento da verdadeira, pregada pela Igreja; ou “aderiam” com convicção a esse falso conjunto de pensamentos religiosos; ou ainda, “dividiam” a si mesmos de sua comunidade e do seio da Igreja, ou seja, isolavam-se espiritualmente, por seguirem um tipo de doutrina rejeitada.

Heréticos, no contexto e período de estabelecimento da Inquisição em Portugal, eram aqueles que acreditavam, proferiam e/ou praticavam quaisquer ideias e/ou ações que fossem contrárias à fé de Cristo, propagada pela Igreja Católica.⁵⁴ Estas proposições e práticas passaram a ganhar nomes pouco delicados, tais como blasfêmias, transgressões, calúnias, sacrilégios, agressões e, enfim, heresias. Segundo Torquemada e outros inquisidores do século XVI, existiam oito critérios para que pudesse ser feito, *a contrario*, o reconhecimento de uma heresia, colocando-se da maneira que se segue.

1. A verdade católica é a que está contida, explícita ou implicitamente, nas Escrituras. Cabe à Igreja explicar os conteúdos implícitos, já que ela é o próprio fundamento da verdade.
2. É de fé tudo o que ensinam os doutores e os Padres da Igreja solenemente reunidos em concílio.
3. É de fé o que a Santa Sé ou o Sumo Pontífice definem como tal.
4. É de fé a interpretação unânime de uma passagem das Escrituras, ou de uma opinião (em matéria de fé) pelo conjunto dos Padres, pois, como disse São Jerônimo, não são os Padres que ensinam, mas o próprio Deus através das palavras deles.
5. É de fé o que pertence à tradição apostólica (por exemplo, a conceição virginal de Maria, a obrigação de batizar as crianças).
6. É de fé qualquer dogma proclamado por um concílio, confirmado pelo Papa e proposto por ele aos fiéis.
7. É de fé qualquer conclusão teológica estabelecida pela Igreja (concílio ou Santa Sé) ou proposta pelos teólogos. Por exemplo: a presença de duas vontades em Cristo, decorrente da passagem de Mateus, 26 (“não se faça como eu quero, mas como tu queres”).
8. É de fé tudo o que os teólogos escolástico sempre, e por unanimidade, ensinaram.⁵⁵

É interessante a forma pela qual se reitera constantemente a presença da Igreja e de seus membros, trazendo à tona a ideia de que os eclesiásticos possuíam imensa força e poder de decisão. Eram eles que estabeleciam a diferenciação entre certo e errado, entre falso e verdadeiro, entre salvação e danação. Eram eles que interpretavam as Escrituras, que

⁵⁴ Teoricamente, a “escolha” e a “eleição” da doutrina cristã poderiam ser, em si, segundo a citada etimologia do termo, uma heresia. Contudo, os doutos do período que perseguiam hereges, defendem-se dessa afirmação e retiram-se desse grupo de acordo com o seguinte pensamento: “existe ‘separação’ na ‘eleição’ da fé católica, pois não nos cabe escolher, neste caso, de acordo com o nosso livre-arbítrio, mas ‘seguir’ o que Deus determinou para nós.” EYMERICH, *Op. Cit.*, p. 32.

⁵⁵ *Idem*, p. 34.

ensinavam, que decidiam a respeito das tradições, que tudo concluíam e para tudo tinham respostas. O universalismo cristão adquire, após o Concílio de Trento, características ainda mais fortes nesse sentido, em especial pelo “perigo que certa vulgarização da teologia podia trazer para a ortodoxia católica; principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte das instâncias reformistas protestantes.”⁵⁶

A partir daí o poder clerical procura se enraizar de uma forma “conciliarista”, mantendo a publicação de Doutrinas e Catecismos⁵⁷ e proibindo a tradução da Bíblia para outras línguas, de maneira a, por um lado estabelecer o catolicismo de forma concreta e de acordo com o Concílio e, por outro, castigar os hereges. Tal estado de coisas demonstra – colocando de maneira bastante clara – que os homens da Igreja (fossem apenas do clero, fossem membros da Inquisição) tomaram a seguinte posição: existe apenas uma verdade (a de Deus), cujo ensino só se pode realizar pela Igreja e seus eclesiásticos, que por sua vez decidem o que é verdadeiro e o que é falso, e procedem de forma a eliminar o falso (da forma que for necessário) para tornarem-se, novamente, os únicos detentores da verdade. É interessante pensar sobre e interpretar o tipo de verdade colocada por esses homens e a constante manipulação desta em prol da manutenção de um poder e de um espaço consagrado para esse poder. Como destacado por Po-chia Hsia, “Paulo III instruiu seus delegados para que definissem a doutrina de maneira a diferenciar heréticos e fiéis; eles deviam rebater quaisquer desafios à autoridade papal que vinha sob a guisa da reforma.”⁵⁸

Se à Inquisição cabia a decisão e a forma de proceder com aqueles considerados hereges, seus membros deviam possuir a capacidade e o dever de reconhecer os diversos grupos heréticos, através da forma de vestir, de falar e se comportar, tais como os cristãos-novos, mouriscos, pseudo-apóstolos, maniqueus ou cátaros, valdenses, *fraticelli*, necromantes, curadores⁵⁹, mágicos⁶⁰ e invocadores do Diabo, videntes e adivinhos, blasfemadores,

⁵⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI*. In: Revista de História (USP), São Paulo, v. 144, 2001, p. 24.

⁵⁷ *Idem*, p. 25.

⁵⁸ PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The world of catholic renewal: 1540-1770*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005, p. 12. A tradução é minha.

⁵⁹ “O nome que em Portugal se atribuía a estes praticantes conhecia algumas variações regionais. A norte do Tejo a palavra ‘curador’ era a mais utilizada e este mesmo vocábulo podia igualmente ver-se usado a sul da referida linha. Sobretudo nas dioceses de Évora, Elvas, Portalegre e Algarve, a expressão mais corrente era ‘saludador’, designação que, até 1716, não se encontrou nunca aplicada a alguém no norte e centro do país.” PAIVA, *Op. Cit.*, p. 104.

⁶⁰ Talvez este seja um dos grupos heréticos mais abrangentes, pois a quantidade de subdivisões referentes às chamadas práticas mágicas era simplesmente enorme. Podia mesmo incluir outros grupos supracitados, como os necromantes, os curadores e os invocadores de demônios, dependendo de como o caso fosse tratado. É um conceito complexo, que será tratado com detalhamento em outro capítulo.

heresiarcas, dogmatistas, excomungados, cismáticos, entre outros.⁶¹ Havia ainda uma catalogação que incluía os hereges em outros grupos, como suspeitos, difamados, negativos, confidentes, penitentes, impenitentes, relapsos, aqueles que escondem, defendem, se comunicam, protegem hereges, entre outros. Sendo que o tratamento dado a cada pessoa incluída nessa grelha de definições dependia da categoria na qual era incluída.

A forma como a Inquisição processava e procedia com esses indivíduos, seus réus, era um tanto quanto padronizada, dado que os Regimentos previam a forma de organização dos procedimentos a serem tomados, desde a primeira à última etapa de um processo. O livro II do Regimento de 1640 coloca todas as maneiras de proceder em relação ao passo inicial, único que não precisava ser, necessariamente, operado pelos membros do Santo Ofício: a denúncia.⁶² A abertura de um processo inquisitorial podia ser iniciada por denúncias enviadas por tribunais episcopais após uma Visitação⁶³, ou pela justiça secular, ou ainda por auto-confissões, ou seja, por aqueles que se apresentavam⁶⁴ ao Tribunal deliberadamente – observando ou não o tempo da graça –, reconhecendo seus erros e confessando suas culpas. Mas a maior parte daqueles que foram levados a prestar contas aos inquisidores eram denunciados pelos comissários e familiares inquisitoriais ou pela própria população.

Pode, à primeira vista, parecer estranho que membros de um mesmo grupo social denunciem uns aos outros à Inquisição, mas deve-se considerar a existência e a força daquilo que Robert Mandrou⁶⁵ chamou de “terrores camponeses”. Estes seriam pequenas coisas que poderiam levar a uma denúncia, como querelas, tagarelices, aparência, vestimenta, extravagâncias de comportamento, dramas conjugais, desgraças, epizootias, granizo, animosidades rancorosas e quaisquer outras que se consiga imaginar. Nesta direção deve-se comentar a questão de algumas crenças populares que serviam, em grande escala, para explicar um dos fatos supracitados, o que, conseqüentemente, levava à denúncia de alguém. Sendo o Tribunal uma instituição poderosa, diversos casos deste cunho, que fugiam do controle e da compreensão, eram levados a ele para que pudesse, de alguma forma, resolvê-lo.

Não devemos, contudo, deixar de citar a possibilidade da malícia de certos membros do povo que, por diversas vezes, podiam inventar um motivo para denunciar alguém, apenas por animosidade ou vingança, a qual, enquanto método informal de resolver conflitos

⁶¹ Ver mais no *Directorium Inquisitorium* e no Regimento da Inquisição de 1640, livro III.

⁶² Ver mais em PAIVA, *Op. Cit.*, p. 198.

⁶³ PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra : Livraria Minerva, 1992, pp. 66-76.

⁶⁴ Regimento da Inquisição de 1640, Livro II, título II.

⁶⁵ MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo : Perspectiva, 1979. Ver também DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo : Cia das Letras, 2001.

interpessoais⁶⁶, fazia parte do universo do Antigo Regime. Neste período, o Estado vai, aos poucos, procurando impor-se como órgão de justiça e detentor do monopólio da violência: “a imposição do direito oficial, escrito e legislativo, significou, assim, uma estratégia de dissolução da ordem periférica e sua substituição por mecanismos disciplinares cujas condições de eficiência não estavam aí verificadas.”⁶⁷ Entretanto, na prática, as maneiras de resolver querelas no cotidiano dos súditos continuavam sendo, muitas vezes, informais (fora da alçada oficial): “embora tenha ocorrido uma maior atividade legislativa por parte dos soberanos em assumir a posição de garante da ordem pública, os métodos tradicionais de resolução de conflitos intersubjetivos não desapareceram.”⁶⁸ A acusação de um indivíduo à Inquisição era uma boa forma de vingar-se, pois o denunciado seria logo afastado do convívio dos demais caso fosse aberto um processo.

Havia ainda vários outros motivos de caráter conflitual entre as pessoas para que surgissem acusações, como lutas para preservação de poder, imposição, inveja, má opinião sobre o acusado e medo.⁶⁹ Segundo Vainfas, as visitas tanto episcopais quanto inquisitoriais, “minavam as solidariedades, arruinando lealdades familiares, desfazendo amizades, rompendo laços de vizinhança, afetos, paixões. Despertavam rancores, reavivavam inimizades, atiçavam velhas desavenças.”⁷⁰ Fossem iniciadas pelo medo de ser acusado, fosse pelo alívio da consciência, pelo medo dos castigos inquisitoriais (tortura, morte, infâmia, perdição de bens, danação da alma, etc.) ou pelo medo das próprias pessoas que eram acusadas, as denúncias acabavam chegando aos montes na Mesa do Santo Ofício.

Independente de como ou por que motivos ocorresse a denúncia, após ela chegar aos ouvidos dos inquisidores, estes convocavam o acusado à sua presença. O não comparecimento já poderia ser, em alguns casos, motivo para excomunhão. Seguia-se então a abertura do processo e o início da investigação, na qual se incluía a convocação de testemunhas, cujos relatos eram ouvidos, examinados com consideração, ratificados e qualificados.⁷¹ O crédito das testemunhas era uma parte importante, constando como uma das partes que compunham um processo, sendo muitas vezes encontrados nos Cadernos do Promotor.

⁶⁶ Ver mais em DE PAULO, Alexandre Ribas. *Informalidade na resolução de conflitos penais intersubjetivos e no processo penal: um olhar histórico sobre os mecanismos de apropriação das pessoas pelos (Estados) soberanos*. Dissertação de Mestrado apresentada à UFSC em 2006.

⁶⁷ HESPANHA, Antônio Manoel. Lei e justiça: história e perspectiva de um paradigma. In: HESPANHA, Antônio Manoel. *Justiça e litigiosidade: história e perspectiva*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1993, p. 19.

⁶⁸ DE PAULO, *Op. Cit.*, p. 103.

⁶⁹ Ver mais em PAIVA, *Práticas e crenças, cit.*, Cap. 6; e em VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro : Campus, 1989, pp. 224-232.

⁷⁰ *Idem*, p. 226.

⁷¹ Regimento da Inquisição de 1640, Livro II, título III.

Em seguida à denúncia, se procedia contra o denunciado, que era interrogado, levado à Mesa do Santo Ofício, preso e admoestado, estando previsto para isso prazos, documentos, funções a serem desempenhadas pelos membros da Inquisição, enfim, vários procedimentos a serem tomados após a audição das testemunhas, indo até o fim do interrogatório inicial do réu e suas consequentes confissões.⁷² Havia ainda uma etapa em que se apresentava ao réu um libelo da justiça, sendo dado a ele oportunidade de se defender, com advogado ou quaisquer contraditas, depois do que se publicava a prova da justiça, em que os testemunhos eram apresentados ao réu, porém sem os nomes dos delatores ou o período que testemunharam.⁷³

Prevêem-se também as maneiras de proceder no caso de haver contraditas após a publicação das provas, além de outras diligências previstas para antes do despacho final do processo, a forma como tal despacho devia ser executado, e o que nele devia constar. Através de votos, os Deputados, Inquisidores e Ordinário⁷⁴ davam uma sentença, que podia variar, e entre as quais constava o tormento, o qual, permitido e utilizado pela Inquisição portuguesa, continha um título específico para o procedimento dos réus sentenciados a ele e a forma de sua execução.⁷⁵ Há ainda informações sobre como se proceder com os réus convictos no

⁷² Reg. de 1640, Livro II, títulos IV-VII.

⁷³ Reg. de 1640 Livro II, títulos VIII-IX.

⁷⁴ A Constituição de Clemente V *Multorum Querela* regula a atuação de bispos e inquisidores em relação a heresia, sendo um documento do século XIV (1313) e o direito que vale ainda quando se cria a Inquisição moderna portuguesa. Estipulava que na sentença ambas as instâncias deviam estar presentes (voto colegial dos processos), fosse qual das duas instaurasse o processo inicialmente. Outra medida estipulada era que sempre que se decidisse por o réu sob tortura, ambas as partes (bispos e inquisidores) deveriam consentir. A Inquisição moderna continua a respeitar essas medidas, o que é visto nos processos, nas normas de funcionamento e nas Cartas Acordadas que o inquisidor-geral mandava todos os anos. No Regimento de 1552, capítulos 46 e 49 vê-se que a Inquisição estava pronta a respeitar os pontos daquela Constituição. No Regimento de 1640, livro II, título XII, há “de como o ordinário há de ser requerido para o despacho final dos processos”. Essas ações ainda se mantêm no século XVIII, sendo revogado apenas no XIX. Nas sentenças dos processos setecentistas, acordam os inquisidores, *ordinário* e deputados da Inquisição, ou seja, tinha-se que convocar os ordinários, fosse em pessoa fossem em procuração ao inquisidor mais velho. A muitos desse tipo de documento, como um cedido por Paiva, datado de 15 de Março de 1556, que é procuração passada pelo arcebispo de Lisboa pela qual delega poderes a um membro da Inquisição para assistir ao despacho dos réus: “...para os quais despachos nós, como ordinário, devíamos de ser requeridos, e neles podera dar seu voto e determinação como lhe parecer justiça, guardando em tudo a forma do direito e da bula da Santa Inquisição.” ANTT, Inquisição de Lisboa, Livro 330, fl. não numerado, doc. 82.

⁷⁵ Reg. de 1640, Livro II, tit. X-XIV. A tortura era imposta quando não se conseguisse confissão nos interrogatórios; sua intensidade variava da decisão dos inquisidores após ouvirem o médico e o cirurgião. Os aparelhos mais amplamente usados pelos portugueses eram “a polé, forma de tortura que consistia em atar o réu pelas mãos e levantá-lo até o teto; e o potro, uma espécie de cama na qual o condenado era amarrado pelos braços e pernas, os quais eram apertados por cordas atadas a um torniquete. A polé erguia o prisioneiro até uma roldana fixada no teto, aplicando-lhe um ‘trato corrido’, que consistia em abaixar o réu lentamente, ou um ‘trato esperto’, de acordo com o qual o supliciado era deixado cair bruscamente, sem que partes de seu corpo pudessem tocar o chão. Esse gênero de tortura fazia com que ossos e articulações dos torturados se contraíssem dolorosamente. O potro pressionava violentamente os membros em oito pontos do corpo, a corda ficava presa a uma manivela manipulada segundo a quantidade de voltas a serem aplicadas: ‘¼, ½ ou 1 volta inteira’. À medida que o torniquete contraía, as cordas rasgavam as carnes e às vezes até quebravam os ossos dos infelizes.” PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília : Ed. UnB, 2000 : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 75-6.

crime de heresia, com os hereges afirmativos, com os presos que endoideciam nos cárceres, com os defuntos, com os que estavam ausentes do Reino, com os que tinham suspeições e com os que apelavam.⁷⁶

Por fim, a última parte de um processo poderia – mas não sempre – culminar em um auto de fé, cuja preparação e elementos estão também contidos no Regimento de 1640. Sendo “elemento central do juízo contemporâneo sobre o tribunal (e sobre uma política religiosa secular), o auto da fé mantém todo o seu atrativo, tanto mais que constituía o elemento central da representação do ‘Santo Ofício’ no mundo ibérico, na época de sua atividade mais intensa.”⁷⁷

Quanto às penas que hão de haver os culpados nos crimes tratados pela Inquisição, constam no terceiro livro do Regimento de 1640, sendo que alguns dos delitos estão também contemplados, e com penas previstas, nas Ordenações Filipinas.⁷⁸ Se no plano político o poder real se confrontava com uma pluralidade de poderes periféricos, tendo hegemonia apenas simbólica, no plano da punição também a estratégia da Coroa não estava voltada para uma intervenção punitiva cotidiana e efetiva. A prática punitiva da Inquisição, que formalmente devia ser integrada no universo da punição real, funcionava, ao ver de Hespanha⁷⁹, em um plano diferente, pouco tendo a ver com o discurso jurídico-penal. Por um lado, realizava uma função político-ideológica diferente, não se orientando prevalentemente para a promoção da imagem do rei como sumo dispensador da justiça e da graça; depois, não apresentava as mesmas dificuldades de implantação prática, sobretudo pelo fato de se impor através de mecanismos institucionais e processuais muito mais eficazes, importados do modelo eclesiástico de organização; por fim, porque a esta prática não correspondia o mesmo universo de discurso, pois os juristas não se ocupavam, senão lateralmente, da prática punitiva da Inquisição mesmo quando tratavam de crimes que, em Portugal, eram do seu foro.

As penas com as quais o Santo Ofício castigava os culpados sofriam diferenças de acordo com o tipo de crime, estado da causa, qualidade das culpas, pessoas que as cometeram, reincidência, entre outros. Enfim, havia toda uma grelha de definições que, ao longo e ao fim do processo, podiam ir sendo cruzadas para se chegar a uma conclusão específica a respeito do réu em questão (herege convicto, relapso, revogante e impenitente, por exemplo). Contra

⁷⁶ Reg. de 1640, Livro II, títulos XV-XXI.

⁷⁷ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 220. Também ver mais em Cap. 7.

⁷⁸ Ordenações Filipinas, Livro 5.

⁷⁹ HESPANHA, António Manuel. Da “iustitia” à “disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime, Cap. 2. In: HESPANHA, António Manuel. *Justiça e litigiosidade: história e perspectiva*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

os hereges e apóstatas, previa-se, pelo direito comum e por breves apostólicos, a excomunhão *latae sententiae*, além de outras penas, como as que se seguem.

...da qual [excomunhão] os Inquisidores podem absolver no foro exterior, pela faculdade apostólica, que para isso tem: de irregularidade, que igualmente impede o exercício das ordens já recebidas, como também receberem se de novo: de infâmia, e privação de ofícios, e benefícios obtendo, com inabilidade para alcançar outros: de relaxação à Cúria secular, e confiscação de bens, desde o dia, em que se cometeu o delito. Além destas penas, há outras menos graves como a abjuração, degredo, açoite, reclusão, cárcere, hábito penitencial, condenação pecuniária, e penitenciais espirituais.⁸⁰

Tais punições e classificações em relação aos réus aparecem nas fontes processuais do Tribunal, onde também se pode perceber uma formalidade e padronização na organização dos processos. Tais fontes serão analisadas e comentadas, neste e em outros sentidos, em outro capítulo, mas por ora o que se quer salientar é a questão da organização dos “trabalhos” inquisitoriais que trouxeram, em larga escala, a solidez característica do Santo Ofício. Provavelmente, foi a normatização interna, e sua consequente reflexão na externa, as principais responsáveis pelo poderio adquirido pela Inquisição. Fosse na forma de tratamento utilizado entre os inquisidores, na forma como operavam, como o Tribunal funcionava, ou nos procedimentos tomados em relação aos acusados, o Santo Ofício refletia a organização que levava ao estabelecimento de um espaço de poder. Contudo, “apesar da atividade inquisitorial ter sido muito intensa em Portugal, e de a instituição ter uma cultura organizativa avançada para o tempo, sendo bastante eficaz, mesmo assim sofria de limitações que reduziam a sua capacidade de atuação.”⁸¹ Neste sentido, podem-se incluir as próprias práticas heréticas que, pelo simples fato de existirem, demonstram que o controle inquisitorial e a tentativa de normatização de práticas possuíam, senão falhas, pelo menos brechas.

2. IGREJA

Outra estrutura de exercício de poder que nos interessa neste trabalho é a Igreja, por um lado por seu caráter duplo, de por vezes agir como um poder autônomo, diferenciando-se, por exemplo, do círculo régio, com seus órgãos e instituições, e por outras se configurar como uma instância extremamente próxima e interdependente do Estado. Por outro lado, essa

⁸⁰ Reg. de 1640, Livro III, *Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício*.

⁸¹ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 204.

instituição nos é de grande interesse por sua proximidade com a Inquisição, possuindo com ela laços que se mantêm mesmo durante e após o processo de “emancipação” e autonomização da instituição inquisitorial.

Em Portugal, a Igreja foi a instituição que pôde manter continuidade antes, durante, e depois da união das Coroas ibéricas. Na prática, era o único poder que conformava e disciplinava os grandes espaços territoriais, tanto no plano espiritual quanto no temporal. Como colocado por Hespanha, a Igreja tinha privilégios jurisdicionais singulares e pôde manter-se como principal fonte de uma certa regulamentação, ou emissão de certas normas, (“heteronormação”) experimentada na periferia, desempenhando sua disciplina por toda parte.⁸² Mesmo no período filipino, seus dirigentes continuaram sendo portugueses, e sua relação com o poder temporal e sua disciplina interna continuaram as mesmas, além de que sua prática política acentuou a vertente da continuidade. A Igreja visava dar uma direção integral da vida pela moral cristã, exercendo, nessa direção, influência sobre o direito temporal e sobre a política. No entanto, durante o período moderno, vê-se uma preponderância dos *temporalia* sobre os *spiritualia*, que no entanto não impediu a existência de uma promiscuidade entre os dois âmbitos. Longe de vermos retornar o descrito na teoria medieval de Gelásio I (a Querela das Investiduras), observa-se uma pacífica relação entre o mundo laico e o mundo espiritual.

São notáveis alguns fatos que demonstravam uma íntima relação entre a Igreja e o rei: por um lado, o fato de que “a Coroa procurou, em muitos casos, o apoio da autoridade eclesiástica para se fazer respeitar”⁸³; por outro, a nomeação dos governantes das dioceses e arquidioceses era feita pelo rei e os escolhidos nem sempre eram retirados de ordens religiosas sendo, por vezes, membros da nobreza ou da Universidade. Dada a existência de duas instâncias de poder (régia e eclesiástica), cabe observar a influência, ou ainda, a intervenção do rei, e posteriormente também da nobreza setecentista, em questões relacionadas às mitras, sobre o que falaremos com mais vagar à frente.

Nesta direção, pretendemos traçar rapidamente o percurso pelo qual passou a Igreja ao longo da Idade Moderna, analisando sua relação com o poder laico e a forma como este procurou subordiná-la ou controlá-la.⁸⁴ Pretende-se também colocar questões internas à

⁸² HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru, SP : EDUSC; São Paulo, SP : UNESP; Portugal, PT : Instituto Camões, 2001.

⁸³ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa : Verbo, 1980, vol. 5, p. 336.

⁸⁴ Sobre as relações travadas entre Igreja e Estado, Paiva fala de uma mútua dependência entre ambos, havendo até mesmo uma osmose, ou seja, uma profunda vinculação entre as duas instituições. Ver mais em PAIVA, José Pedro. *El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado*. Manuscrits, 25, 2007, pp. 45-57.

própria instituição eclesiástica, como enquadramento geral, objetivando que, em se conhecendo melhor o momento, a partir do século XVI, no qual a Igreja sofreu alguns golpes, e tendo isso por base, se compreenda melhor algumas de suas atitudes posteriores.

O percurso político pelo qual Portugal passou durante a Idade Moderna demonstra uma evolução no sentido de uma tentativa constante de centralização, sendo que se procurou que o controle fosse administrado superiormente pelos reis. O contexto iluminista é o priorizado neste trabalho, sendo portanto interessante compreender tal evolução e os meios pelos quais chegou-se à configuração que observamos no século XVIII. A política e, mais especificamente, a razão de Estado, juntamente com as revoluções liberais, que criaram um novo sistema e uma nova lógica de representação da sociedade e do exercício de poder, criam um pano de fundo para o período que estudamos. Buscava-se a legitimidade de se impor uma ordem em nome do Estado, juntamente o respeito aos direitos individuais e uma organização de poder que se apoiava em mecanismos pacíficos e controlados de decisão.⁸⁵ O próprio marquês de Pombal não admitia manifestações de autonomia, ou ações contrárias aos interesses do Estado, o que demonstraria um desenvolvimento do poder temporal e uma gradual “subordinação” da Igreja e do Tribunal da Inquisição.

Travaram-se diversas relações entre os três poderes, sendo que a Igreja, por exemplo, além de estar ligada ao poder laico, em sua estrutura seguiu os mesmos rumos de organização da administração civil portuguesa, a qual foi marcada pela lógica corporativa. Há uma instituição que exemplifica bem essa forma pela qual o rei procurou trazer para si jurisdição sobre questões eclesiásticas: as ordens militares.⁸⁶ Em seu princípio eram bastante atreladas à questão religiosa, mas posteriormente acabam por se ligar totalmente ao rei e ao poder temporal, fazendo parte inclusive de uma magistratura subordinada ao monarca, a Mesa de Consciência e Ordens. O diagrama abaixo ilustra, através do inter-ligamento entre alguns dos órgãos administrativos eclesiásticos e seculares, tal organização.

⁸⁵ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 402.

⁸⁶ Ver mais em SALGADO, Graça. Fundamentos da organização administrativa do Estado português. In: Idem (Coord.). *Fiscais e meirinhos, cit.*, pp. 23-46. Ver também, entre outros trabalhos da mesma autora: OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa : Estar, 2001.

Diagrama 1: Organização administrativa secular e eclesiástica.
 Fonte: Diagrama adaptado de SALGADO, anexos.

As ordens militares⁸⁷ haviam sido criadas na época da Reconquista (século XII) contra os mouros, cujo caráter religioso fez com que a Igreja de Roma se interessasse pelo sucesso das forças cristãs. Na época, os interesses do senhorio do Condado e os do papado iam convergindo para o reconhecimento da autonomia portugalense. Neste contexto surgem as citadas ordens militares, ou seja, ordens de cavalaria sujeitas a estatuto religioso e privilegiadas com doações de terras. Além de formarem a base dos exércitos cristãos, contribuíram para o povoamento das terras com seus castelos e fortalezas, assim como as ordens religiosas com seus mosteiros e capelas. As ordens que se organizaram na época da

⁸⁷ Pudemos ver a apresentação de um trabalho intitulado “As ordens militares e o clero secular no Sul de Portugal” no Seminário de História Religiosa na Época Moderna, realizado em 15 de Julho de 2008 na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. Neste seminário, a professora comentou algumas características interessantes sobre os clérigos das ordens militares, que se consideravam todos religiosos regulares. Além disso, apontou alguns dos tipos de membros das ordens militares: cavaleiros e comendadores, que usam insígnias das ordens mesmo sendo nobres como outros, e que se consideram, também, religiosos; freires conventuais de Avis, Tomar (clausura) e Palmela; freires clérigos, do padroado das ordens militares, de Avis, Ordem de Cristo e de Santiago; e as comendadeiras, do Convento de Santos e da Encarnação, para onde iam as filhas das elites.

Reconquista foram a de Santiago da Espada, a de São Bento de Avis e a dos Templários, que durou entre 1119 e 1311, e após ter sido extinta seus bens foram herdados pela Ordem de Cristo, criada em 1319.

Pela segunda metade do século XV os papas reconheceram sua atuação como propagadora da fé cristã e concederam a instituição do direito do Padroado.⁸⁸ Por este direito cabia à Ordem a jurisdição espiritual sobre as terras ultramarinas e ao padroeiro, seu Grão-mestre, cabia a apresentação dos escolhidos para governo eclesiástico dessas terras, em que se incluía as conquistadas e por conquistar. Assim, a Coroa passou, em determinado momento, a ver de forma especial a Ordem de Cristo, pois suas posses interessavam ao monarca, e no século XVI acoplou-se o poder religioso-militar das ordens ao poder régio. Ao adquirir o Grão-mestrado da Ordem de Cristo em 1522, D. João III pôde garantir os poderes da influência da Ordem para si, e em 1551 – pela bula *Praeclara charissimi* – se incorporou à Coroa a administração perpétua dos grãos-mestrados das outras duas Ordens existentes em Portugal, a de Santiago e a de São Bento. Isso determinou aos monarcas portugueses o exercício simultâneo do governo civil e religioso: além disso, ao padroado cabia não só o governo religioso, mas também o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos. Cabia-lhe ainda a expansão da fé cristã, erguendo e mantendo locais de culto e sustentando o clero.

Um abalo advém em 1640 com a revolta contra a dominação espanhola, trazendo cisões tanto na nobreza laica quanto na eclesiástica, sendo que o rei passou a dar títulos e propriedades ao grupo aristocrático ligado a ele, àqueles que se destacassem por suas ações a favor da monarquia. Também houve divisões dentro do clero secular e na Companhia de Jesus. Os jesuítas⁸⁹, entre outros, colaboraram na Restauração, aliando-se ao rei no favorecimento dos setores mercantis que davam fundos para contrabalançar o Tesouro régio,

⁸⁸ Pelas bulas *Inter caetera quae* de Calixto III em 1455 e *Aeternia regis clementia* de Xisto IV em 1481. “Regime instaurado por uma série de decretos papais promulgados entre 1456 e 1551, que davam ao grão-mestre da ordem de Cristo (em seguida incorporada à Coroa) jurisdição espiritual sobre os territórios descobertos ou ainda a descobrir por Portugal. O rei era assim patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na Ásia, na África e no Brasil. Através dele, o monarca tinha autoridade sobre todos os postos, cargos, benefícios e funções eclesiásticas nos territórios ultramarinos, além de recolher o dízimo e nomear seus prelados (que eram em seguida confirmados pelo papa). Contudo, esse conjunto de direitos e privilégios implicava também deveres: o rei devia divulgar, proteger e manter o catolicismo e suas instituições nos seus domínios. Assim, as conquistas portuguesas se fizeram sempre por meio de uma união indissolúvel entre a cruz e a Coroa. No Brasil, o padroado se manteve em vigor (agora nas mãos do imperador) até a proclamação da República, em 1889. Esse sistema também existiu na América espanhola com o nome de *patronazgo*.” FEITLER, Bruno. Glossário: Padroado. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Deus na aldeia*: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo : Ed. Globo, 2006, p. 481.

⁸⁹ Ver mais em O’MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS; Bauru, SP : EDUSC, 2004; e em WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas*: missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2006.

financiando armas e navios; visando portanto uma participação na política do Estado, de forma a adquirir maior influência nas colônias.

Ressalte-se novamente que a Igreja estava agora muito atrelada ao rei e, em vários aspectos, enfraquecida. Como exemplo, pode-se abordar as ordens monásticas, ou seja, ligadas à vida conventual, de acordo com um observador setecentista. Desde o século XV e ao longo da modernidade, a espiritualidade exacerbada observada durante o período medieval entra em declínio. Consequentemente, assiste-se a uma gradual degradação dos costumes monásticos, ou seja, uma decadência desta opção de vida. Segundo Alexandre Gusmão, ministro português do século XVIII, isto decorreu principalmente pela corrupção dos costumes cristãos, pela falta de vocação daqueles que entravam nos conventos e pelo afastamento dos ideais primordiais da religião cristã, como o amor ao próximo. “Os monges antigos haviam-se imposto pelo sentido da pobreza, o respeito do celibato e o espírito de missão que marcaram a vida de Jesus Cristo”⁹⁰, o que se via agora deturpado, segundo a visão de Gusmão. Pode-se dizer, portanto, que de acordo com o ponto de vista deste homem setecentista, os mosteiros portugueses, em um determinado momento, passaram a perder o motivo inicial pelo qual haviam sido construídos. É verdade que continuaram a existir, mas o importante a ser realçado é a mudança de eixo tomada por estes espaços de religiosidade.

Um segundo ponto importante a ser destacado é o aparecimento, durante o século XVI, das igrejas reformadas: Lutero, Calvino e Henrique VIII foram as principais figuras do movimento que dividiu a Igreja do Ocidente, influenciando principalmente as atuais regiões da Alemanha, Suíça e Inglaterra, respectivamente. Isso estremeceu as bases da Igreja, que teve que dividir o predomínio religioso com as novas instituições. Mesmo com as perdas, houve resistência: “para Paulo III e a cúria romana, era muito tarde para curar o cisma. A Europa católica olhava para Roma em busca de orientação para combater a heresia.”⁹¹

Em relação ao pensamento e prática evangélico-reformados, a crítica a uma religião misteriosa e que traz submissão também aparece. A denúncia de Lutero contra a prática da confissão⁹² é contínua “seja contra a obrigação da denúncia detalhada de cada pecado, seja contra a confiança milagreira no próprio arrependimento e na absolvição dada pelo sacerdote em relação à conversão interior e ao abandono na misericórdia divina e em Cristo. É importante lembrar que, para Lutero, esse tipo de confissão abrange apenas o pecado como

⁹⁰ SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 363.

⁹¹ PO-CHIA HSIA, *Op. Cit.* p. 12. Tradução minha.

⁹² DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1991; e AGNOLIN, *Op. Cit.*, pp. 30-39.

culpa legal, obra de juízes e juristas, e não o verdadeiro pecado, o espiritual.”⁹³ Dessa forma, para os luteranos, há separação entre a esfera da confissão privada e a liturgia, entre o elemento jurídico projetado para o âmbito externo e a relação entre o pecador e Deus reservado para o âmbito interno.

Para outros reformados, “particularmente aguda e contínua permanece no mundo calvinista a polêmica contra a confissão auricular católica: a obrigação de denunciar cada pecado é considerada não apenas como contrária à Escritura, mas como instrumento de tortura espiritual.”⁹⁴ Crenças tradicionais insistiam na eternidade da velha ordem da Igreja e do Estado, inculcando também uma doutrina de propensão ao pecado e desamparo do homem frente ao Juízo Final e ao inferno, paralisando o esforço humano e deixando-o cair facilmente no desespero. As ideias trazidas pela Reforma vieram a transformar, ou ajudaram a derrubar essas noções. “A prática da confissão privada no mundo evangélico e reformado constituiu, por mais de dois séculos até o iluminismo, um instrumento essencial para a formação da consciência como sede primária do juízo”⁹⁵, a partir disso, a leitura e interpretação das Escrituras poderia ser feita por qualquer um, com e por sua própria consciência e juízo.

A mensagem bíblica falaria diretamente a quem a lesse, sendo a interpretação não mais um monopólio de elite erudita, mas a compreensão estaria aberta a qualquer indivíduo. Como posto por Hill, “a Bíblia, se fosse compreendida de maneira adequada, realmente libertaria os homens do destino e da predestinação. Entendendo-se os propósitos de Deus e cooperando com eles, acreditava-se que seria possível escapar das forças cegas que pareciam reger o mundo, e até mesmo do próprio tempo; os homens assim alcançariam a liberdade.”⁹⁶

Uma das grandes preocupações da Igreja Católica foi uma certa perda de “rebanho” para essas novas igrejas, diminuindo, em alguma medida, sua amplitude de atuação e, para diversas pessoas dos lugares de forte presença reformada, seu prestígio enquanto instituição espiritual. É verdade que Portugal continuou sendo, mesmo com a Reforma, uma região extremamente marcada pelo catolicismo, mas algumas medidas tomadas pelo centro da Santa Sé, em decorrência da Contra-Reforma, atingiram também o território luso, tais como a presença da Companhia de Jesus e da Inquisição. De alguma maneira,

⁹³ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo : Martins Fontes, 2005, p. 274.

⁹⁴ *Idem*, p. 278.

⁹⁵ *Idem*, p. 279.

⁹⁶ HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo : Cia das Letras, 1987, p. 104.

as duas Reformas religiosas do século XVI – a protestante e a romana – procuraram apaziguar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) quanto à salvação no além. Ao grande temor do inferno, dois remédios concorrentes foram oferecidos. Um foi a justificação pela simples fé: o homem pecador não pode ter méritos por si mesmo, mas já está salvo se crê na palavra de perdão de seu Salvador. Ao que Roma replicou: os méritos contam para a salvação. Mas é verdade que caímos com frequência. Então recorramos aos sacramentos, especialmente à confissão. Ela está à nossa disposição tantas vezes quanto for necessário. Uma tal teologia não era nova, evidentemente. Mas foi reafirmada pela Igreja tridentina com uma insistência não igualada até então.⁹⁷

Apesar dos “estremecimentos”, a Igreja procurava se manter uma instituição sólida, o que pode ser observado por sua organização administrativa e hierarquia. Segundo Carmem Lúcia Azevedo⁹⁸, este conceito tem dois desdobramentos. Primeiramente, são os degraus a serem subidos na carreira de qualquer clérigo, além de caracterizar as aptidões no ritual religioso, abrangendo os diferentes cargos desde o nível do presbitério, passando pelo diocesano, até o episcopal. Em segundo lugar, é a jurisdição e subordinação entre os clérigos, em que, calcada no direito eclesiástico, estabelecia graus intermediários entre o pontífice e os bispos⁹⁹, assim como entre estes e seus subalternos. Essa hierarquia de jurisdição englobava a organização das instâncias do poder de justiça eclesiástica e também as do poder administrativo episcopal.

Em relação a esse último, pode-se falar da divisão de terras, cujas partes só o Papa e seu colégio de cardeais tinham poder para erigir. Eram as seguintes: as províncias eclesiásticas sob jurisdição do pontífice, os arcebispados (ou arquidioceses), por sua vez subdivididos em bispados (ou dioceses), submetidos àqueles. Havia ainda as prelazias, caracterizadas por jurisdição quase episcopal, embora subordinadas ao ordinário da diocese à qual se ligavam, eram governados por prelados com autonomia administrativa no seu território específico. As prelazias deviam ainda ser divididas por um bispo ou prelado em seções territoriais distintas denominadas paróquias, em que haveria uma população e uma igreja matriz, sob autoridade de um pastor particular, o cura, para aí exercer as funções religiosas (ver diagrama da página 49).

Portanto, bispos e prelados tinham a obrigação de dividir o território a eles confiado em regiões ou distritos, compreendendo várias paróquias. Denominavam-se comarcas eclesiásticas (ou arciprestados, ou vigarias forâneas), governadas por vigários de vara (ou vigário-geral, ou arcipreste, que não são exatamente sinônimos, havendo pelo menos uma

⁹⁷ DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, cit., pp. 36-37.

⁹⁸ AZEVEDO, Carmem Lúcia. Administração eclesiástica. In: SALGADO, *Op. Cit.*, pp. 113-121.

⁹⁹ Em relação a todo esse assunto ver mais em PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra : Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

prevalência honrosa entre os cargos), a quem cabia exercitar a fiscalização administrativa, quanto ao cumprimento das obrigações litúrgicas e normas de direito eclesiástico. Em relação ao poder administrativo eclesiástico, o arcebispo e os bispos eram auxiliados por seus respectivos cabidos¹⁰⁰, que deviam eleger o vigário capitular quando houvesse vacância no governo da diocese. Também ordenavam sacerdotes, sendo responsáveis pelas cartas de cura, capelão e confessor, além das demais licenças eclesiásticas. Os párocos, ou curas, ou vigários, desempenhavam as obrigações com serviços religiosos dentro de cada paróquia. Também havia os coadjutores para auxiliar no trabalho paroquial.¹⁰¹

Pelo menos teoricamente, os cargos eclesiásticos deviam ser merecidos, havendo, como foi dito, degraus a serem percorridos ao longo da carreira de um religioso. No entanto, a nobreza passou a fazer uso desta via para adquirir prestígio e títulos, principalmente pelo seguinte: a titulação concedida à elite aristocrática¹⁰² teve seu maior período entre 1580-1640, mas depois as vias de acesso à Grandeza (títulos de condes, marqueses e duques) ficaram cada vez mais restritas – a fase mais restritiva encontrando-se entre 1671-1760 – durante a qual os vice-reinados da Índia ou do Brasil foram uma das raras formas de chegar a ela. Por essa dificuldade crescente, os nobres procuraram concentrar seus filhos em cargos eclesiásticos, mas com a característica – que se acentuou na passagem do XVII para o XVIII e teve seu declínio apenas na segunda metade desse século – de que as carreiras eclesiásticas dos filhos dos Grandes, em sua maioria, não passaram pelo ingresso numa ordem regular. A rapidez com que esses homens subiam na carreira, ou a nomeação já para altos cargos eclesiásticos (topo da hierarquia) resultou no fato de que, quando da elevação da Sé de Lisboa a Patriarcal em 1716, e até nos fins do reinado joanino, a maior parte dos Principais eclesiásticos eram parentes de nobres Grandes.

Esse imiscuir-se dos laicos nas carreiras religiosas já havia se iniciado desde princípios do século XVI, época em que a Coroa teve significativa intervenção na escolha dos prelados, “hábito” que se estendeu pela nobreza principalmente após a metade do XVII. Para reiterar

¹⁰⁰ Eram também denominados corpos capitulares, formados pelas dignidades episcopais, os cônegos. A mais velha dessas dignidades era o deão. Havia ainda os arcediagos e chantres, os monsenhores e os simplesmente cônegos, formando uma espécie de Senado diocesano. Sobre cabidos e capitulares, assunto pouco estudado em Portugal, ver os trabalhos de Hugo Ribeiro da Silva, de quem pudemos assistir o seminário intitulado “O clero catedrático português e o equilíbrio de poderes em tempo(s) de mudanças (1580-1670)”, no Seminário de História Religiosa Moderna, na Universidade Católica de Lisboa em junho de 2008.

¹⁰¹ Sobre as atribuições e responsabilidades dos cargos do clero secular, ver mais em SANTOS, Fabrício Forcato dos. *Conflitos Setecentistas: sociedade e clero das vilas de Curitiba e Paranaguá*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Paraná em 2008.

¹⁰² Sobre elites e Cortes ver mais em MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal Barroco: centros de poder e trajetórias sociais (1668-1750). In: TENGARRINHA, *Op. Cit.*, pp. 205-221.

essa questão, coloca-se que nas dioceses principais – sabendo-se que as dioceses e arquidioceses portuguesas tinham distinção entre si, sendo as mais prestigiadas as de Lisboa, Braga, Évora, Porto e Coimbra – a maioria dos bispos era recrutada na principal nobreza do reino, percentagem que foi aumentando até que de 1700-1760 a quase totalidade dos bispos vinha das famílias nobres. Para além dos grandes rendimentos de que se beneficiavam, os bispos portugueses tinham também outra forma de capitalizar em favor do acrescentamento daqueles rendimentos no desempenho dos seus ofícios: doação dos seus serviços, depois remunerados pela monarquia em rendas e distinções, mecanismo que serviu para acumular cada vez mais honras e proventos nas grandes casas aristocráticas.

A aristocracia curial portuguesa tende a se cristalizar depois da Restauração, momento em que passa a monopolizar virtualmente as principais doações da Coroa e os mais destacados ofícios da monarquia, incluindo os mais apetecidos benefícios eclesiásticos para os secundogênios. Isso tem expressão nos órgãos centrais da administração, nos diversos concelhos e tribunais e nos Conselhos de Estado, quase sempre constituídos por Grandes leigos e eclesiásticos. O seu ulterior esvaziamento significou trânsito do centro de decisão política para outros atores. Mas no período “Barroco”, as elites, incluindo a eclesiástica, têm maior preponderância e cristalização.

A forma como se configurou os cargos eclesiásticos e a constante intervenção laica nesse âmbito ajudam a compreender a nova dicotomia religioso/político que vai se configurar até o século XVIII, sendo sobre esse pano de fundo que se deve pensar a questão da administração da Igreja. As jurisdições da Igreja e do Estado entrarão em conflito, e parece haver, tanto na esfera temporal quanto na espiritual uma “corrida não dita” na busca de maior poder e prestígio, em que ambos os lados procuram estender instituições e estabelecer mecanismos cada vez de maior abrangência.

2.1. Visitas pastorais e Inquisição

Uma das principais formas pelas quais a Igreja exercia controle sobre o povo português eram as visitas pastorais. Como colocado por Bethencourt, elas “constituem um instrumento fundamental de controle do clero diocesano e da população, funcionando como um elemento desestabilizador da acomodação recíproca entre o cura e as ‘ovelhas’ à sua guarda.”¹⁰³ Falaremos melhor sobre as visitas em outro capítulo, mas achamos interessante

¹⁰³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa : Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 220.

para o momento traçar uma rápida relação entre esse mecanismo eclesiástico e os mecanismos de controle inquisitoriais. José Pedro Paiva ensaiou um estudo a respeito da complementaridade entre as duas instituições¹⁰⁴, apesar de nos ter alertado que já se trata de um estudo antigo, e que atualmente já correm novos trabalhos sobre o assunto, inclusive um dele mesmo ainda não publicado. De qualquer forma, procuraremos aqui resumir os resultados daquele artigo, feito em relação à Inquisição de Coimbra e às Visitações perpetradas naquele Bispado.

Em primeiro lugar, em relação ao estatuto religioso dos acusados, Paiva percebeu que enquanto a Inquisição se debruçava majoritariamente sobre os cristãos-novos, as Visitas privilegiavam os comportamentos dos cristãos-velhos. Em relação aos delitos, a Inquisição se preocupava com as práticas heréticas (que iam contra a ortodoxia católica), enquanto que as Visitas privilegiavam os desvios morais e comportamentais. Quanto aos ritmos da repressão (pelo número de pessoas sentenciadas), o autor percebeu que a Inquisição teria suas maiores altas (no XVIII) entre 1725 e 1730, vindo depois uma fase de decadência, sendo que para as Visitas é praticamente o oposto, com picos a partir de 1707 que se estendem até 1750 e 1783; do que se conclui uma complementaridade, pois se uma reduz suas funções de controle, a outra aumenta. Em quarto lugar, Paiva notou que as Visitas funcionariam como uma rede mais profunda para atingir as populações (atuavam nas freguesias), e que depois de arrolados os delitos, enviavam para a Inquisição aqueles que fossem de sua competência. Por fim, percebeu a presença de bispos em meio a atividades inquisitoriais, bem como de funcionários do Tribunal em visitas e outras atividades diocesanas, o que denota a boa relação entre as duas instâncias e uma consequente troca de informações.

Vainfas também faz uma aproximação entre as visitas pastorais e as inquisitoriais em contexto colonial. Segundo o autor, o processo de “estabelecimento” da Inquisição em muito se relaciona às visitas episcopais: “E à medida que se organizavam as engrenagens inquisitorial e eclesiástica no Brasil, que a vigilância dos múltiplos ‘familiares’ do Santo Ofício se fazia sentir na própria vizinhança, que as devassas da Igreja se tornaram frequentes e periódicas, expondo a vida de todos ao julgamento público, a Inquisição logrou impor sua sinistra presença no trópico.”¹⁰⁵ Lembra ainda que tanto em um quanto no outro tipo de visita, a população era intimada – sob pena de excomunhão – a delatar os crimes que conheciam.

¹⁰⁴ PAIVA, José Pedro. *Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?* In: *Revista de História das Ideias*, vol. 11, 1989, pp. 85-102.

¹⁰⁵ VAINFAS, *Trópico dos pecados*, cit., p. 224.

Por outro lado, Figueiredo alerta para o perigo de se fazer aproximações exageradas entre os dois tipos de visitas. Para o caso de seu estudo, as Minas setecentistas, percebeu que, em relação às acusações direcionadas ao Tribunal, as denúncias chegavam aos borbotões, mas nas visitas pastorais há um maior silêncio, parecendo que a repressão aos comportamentos morais e afetivos não era muito efetiva.¹⁰⁶ Ainda assim, o autor percebe existir uma complementaridade entre a ação da Inquisição e a episcopal, apontando as maneiras pelas quais isso ocorria.

No caso brasileiro¹⁰⁷, as visitas episcopais e as devassas estão previstas e regulamentadas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, e tinham como objetivo, assim como em Portugal, verificar o estado da administração eclesiástica local e regular os desvios da conduta católica. Esse documento também previa os procedimentos a serem tomados pelo visitador quando recebesse denúncias.¹⁰⁸ A chegada dos visitadores episcopais tinha, assim como na Inquisição, um caráter ritualístico que fazia notar, tanto para a população quanto para o clero local, a existência de uma forte hierarquia. Outra aproximação existia em relação ao chamamento de testemunhas, sendo que “nesses momentos a Mesa se aproximava mais ainda das atribuições de um autêntico comissário do Santo Ofício que, investido das funções de juiz, colhia depoimentos, cotejava versões, cobria lacunas e resolvia eventuais contradições entre as narrativas.”¹⁰⁹ Neste sentido, Feitler coloca que existia uma colaboração entre bispado e Inquisição, que se mostrava pelo encaminhamento dos casos, sem haver necessidade de familiares ou comissários: “essa possibilidade de contornar os principais oficiais inquisitoriais locais é mais um sinal de que estes não eram indispensáveis para a transmissão dos casos inquisitoriais, e que qualquer juiz episcopal podia considerar-se virtualmente um representante do Santo Ofício.”¹¹⁰

Em relação à jurisdição sobre casos de heresia, Paiva¹¹¹ aponta que os bispos de Portugal, mesmo tendo esse crime em sua alçada, mandavam as ocorrências para a Inquisição, ou seja, cooperavam com ela e julgavam que era a instituição com mais competência e meios para perseguir os hereges. Esta seria a posição geral do episcopado português, submetendo sua autoridade em matéria de fé ao braço inquisitorial. Mesmo havendo exceções, a tendência, ou a norma pela qual os bispos atuam após a criação do Tribunal era enviar a ele as denúncias,

¹⁰⁶ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vila familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo : Hucitec, 1997, p. 79.

¹⁰⁷ Além dos autores citados, ver mais em BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 7, n. 14, 1987.

¹⁰⁸ FEITLER, *Poder episcopal*, cit., pp. 36-39.

¹⁰⁹ FIGUEIREDO, *Op. Cit.*, p. 57.

¹¹⁰ FEITLER, *Op. Cit.*, p. 38.

¹¹¹ Considerações feitas durante o curso ministrado na USP em 2008.

os autos, os processos e os réus, dado que centenas de casos terminados no Santo Ofício se iniciam nos bispados, durante visitas pastorais.

A ajuda e aproximação existiria também na questão do território, quer dizer, como chegar às mais distantes freguesias. Os autores concordam que houve um assessoramento à Inquisição por parte das visitas, devassas e, nelas, da população¹¹²; que as visitas diocesanas cobriam um território muito amplo e transcorreram de forma complementar às ações dos oficiais inquisitoriais¹¹³; e que havia uma importância estratégica da cooperação com o episcopado, para aproveitar a rede de dioceses já existente para ajudar a atuação da Inquisição.¹¹⁴

Para o caso de Minas Gerais, Figueiredo percebeu uma cooperação entre os trabalhos dos bispos e os dos inquisidores, denunciando a complementaridade entre as duas instâncias para regular a vida religiosa dos colonos. Aspectos salientados pelo autor foram os seguintes: circulação de funcionários eclesiásticos, crimes da esfera inquisitorial eram repassados pelos bispos, organização e procedimentos das Visitas e das Visitações eram semelhantes, em ambas há uma função punitiva e uma restauradora.¹¹⁵ Por outro lado, há diferenças essenciais que demonstram que a ação das visitas pastorais e das inquisitoriais compunham um quadro complementar em relação a um objetivo comum. Por exemplo: mobilidade de abrangência das visitas episcopais era maior; os depoentes nesta eram convocados e não apresentados; o segredo, a misericórdia atingida pela denúncia e a extração de detalhes e de novos denunciados fazia parte do trabalho inquisitorial mas não episcopal; os hereges, cristãos-novos e sodomitas estavam apenas na alçada dos inquisidores; comissários da Inquisição fizeram uso da estrutura das visitas pastorais para devassar e punir acusados; entre outros, pelo que o autor conclui que “o elemento diferenciador entre visitas e visitações foi o caráter e a natureza de sua ação. [...] as visitas eram a exata expressão de um Bispado que, à sombra da Inquisição que se estabeleceu nos países ibéricos, herdara uma função secundária no que diz respeito à vigilância e correção das condutas da população sob sua jurisdição.”¹¹⁶

A tese de Paiva¹¹⁷ é a de que, no geral, desde a criação do Tribunal no século XVI até por volta da década de 40 do século XVIII o ambiente foi de sintonia, cooperação, complementaridade, tácita (por não haver um documento que firmasse) aliança e convergência de interesses entre episcopado e Inquisição. Havia um objetivo comum, de

¹¹² VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 224.

¹¹³ FIGUEIREDO, *Op. Cit.*, p. 60.

¹¹⁴ Considerações de Paiva durante o curso ministrado na USP.

¹¹⁵ FIGUEIREDO, *Op. Cit.*, pp. 72-73.

¹¹⁶ *Idem*, p. 77. Fatores de complementaridade analisados entre as pp. 73-77.

¹¹⁷ Considerações de Paiva durante o curso ministrado na USP.

preservar a ortodoxia e a pureza da fé. Para o autor, ao nível da monarquia portuguesa, havia dois baluartes complementares (episcopado e Inquisição) que serviam para o disciplinamento das populações, e a preservação da pureza se deu pela cooperação das duas instituições. Em relação ao controle social, há implicações na afirmação da autoridade do Estado, ou seja, a monarquia serviu-se da autoridade da Igreja e usou-a em seu proveito (principalmente na disciplina das populações, que obedeciam à lei pelos ensinamentos das duas instituições); quer dizer, a interiorização da disciplina teria ajudado a fortalecer o Rei. Disto saíam três consequências principais: Portugal manteve uma integração e uniformidade religiosa todo o tempo, o poder (político e religioso) era forte, e não houve fragmentação como em outros Estados.

Para além dos resultados obtidos no artigo citado anteriormente, Paiva chamou a atenção para alguns pontos que ainda precisam ser investigados, sendo um deles o estudo de processos da Inquisição que tiveram origem em visitas pastorais. Segundo Feitler, “os arquivos da Inquisição guardam as transcrições de vários casos iniciados durante as visitas pastorais, ou principiados fora delas, e que foram transmitidos aos inquisidores porque o bispo, o visitador eclesiástico, o vigário-geral, o promotor eclesiástico ou qualquer outro juiz episcopal identificaram neles casos de jurisdição inquisitorial.”¹¹⁸ Em nossa pesquisa, pudemos identificar algumas pessoas que aparecem como ligações entre as duas instituições em causa. A partir do cruzamento das listas de indivíduos que encontramos nas devassas do Bispado de Coimbra¹¹⁹ com as listas de autos de fé e Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra, chegamos a quatro sujeitos.

No dia 2 de Julho de 1721, na pronúncia da devassa das Igrejas da vila de Aveiro, consta que Antonia Pereira, a Galinheira de alcunha, “se livre presa por culpas que lhe resulta de feiticeira e no tempo da prova se perguntara [...]: e seja admoestada no lapso, que lhe couber de ser consentidora no trato ilícito de suas filhas. [anotação no canto da página: Tirada pello q’ fosse (?) feiticeira].”¹²⁰ Na lista de pessoas que saíram no auto público da fé, que se celebrou na Igreja do Real Mosteiro de Santa Cruz da Cidade de Coimbra, em Domingo, 14 de Março de 1723, essa mesma mulher aparece na abjuração de veemente suspeita na fé:

¹¹⁸ FEITLER, *Op. Cit.*, p. 39. No entanto, o autor alerta para que seja revista (pelo menos para o Bispado de Pernambuco em meados do XVIII) a noção de que as visitas pastorais separavam para os inquisidores os casos de sua alçada. Mesmo sendo transmitidas, muitas das denúncias eram por alguma razão infundadas ou não confirmadas e, portanto, não geravam processos inquisitoriais, apesar de valerem para os tribunais episcopais. Por outro lado, vários deles, após verificações, foram abraçados pelos inquisidores e geraram processos. Ver pp. 43-45.

¹¹⁹ Lembramos que nossa pesquisa em relação às visitas pastorais não abarcou todo o século XVIII, sendo que fizemos um recorte de 1720-1724, e depois recortamos de 1774 até os últimos anos do setecentos.

¹²⁰ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1721-1723, III-1ªD-5-1-2, Livro 70, p. 91v.

“Idade 65 Antonia Pereyra, a Galinheira de alcunha, viuva de Manoel de Almeyda Ferreiro, natural do lugar da Mourifca, & moradora na Villa de Aveiro defte Bifpado, por culpas de fazer curas, & desfazer maleficios com acçoens & Cerimonias fuperfticiofas, & prefumpçam de ter familiaridade & pacto com o Demonio (pena: 5 annos para Caftro marim).”¹²¹ Ou seja, este é um bom exemplo de um caso iniciado em uma Visita e terminado num auto de fé inquisitorial.

Encontramos ainda mais dois casos que também têm sua origem numa Visitação e cujas culpas são provavelmente (pois há indicação disso nos documentos mas não uma confirmação) remetidas ao Santo Ofício. Entretanto, não pudemos localizar esses indivíduos nem nas listas de autos de fé nem nos Cadernos do Promotor. Um deles aparece na devassa da Igreja de Santo Antônio dos Covões, na qual aparece Maria Francisca, mulher de Thome Francisco Graça do lugar de Mouta do Lobo. Uma testemunha relata que esta mulher tinha maus poderes, que as pessoas a temiam, que ela havia blasfemado dizendo que o Diabo podia mais que Deus. A testemunha ainda diz que havia sofrido quebraimento do corpo (e que não sentiu nenhuma melhora com remédios de médicos, ganhando saúde apenas com benzeduras do prior), e que achara malefícios em seu quarto que haviam sido deixados pela acusada.¹²² Pela pronúncia da devassa em 4 de Janeiro de 1721, estabelece-se que a acusada seja presa pela culpa de dizer palavras blasfemas e presunções de feiticeira, sendo que ela e suas culpas foram remetidas para o Santo Ofício e cárceres.¹²³

O segundo caso, que também não conseguimos encontrar na documentação inquisitorial, é bem posterior, iniciando-se na devassa da visitação da Igreja de Nossa Senhora da Assunção de Penacova, em 24 de Setembro de 1781. Sua pronúncia “obriga aq’ as culpas de Clara mulher de Manoel Martins o Codea sejam remetidas por [...] ao S^{to} officio de q’ se recebera recibo.”¹²⁴ Segundo testemunhas, esta mulher dizia que a alma de um certo João Seco, do mesmo lugar do Carvalhal de onde ela era natural, vinha a seu corpo e dizia coisas. São diversos casos desse gênero que aparecem nas documentações, sendo que podemos interpretá-los como necromancia, heresia por dizer que “almas podem voltar e encarnar”, ou ainda rituais de caráter xamanístico; de qualquer forma, voltaremos a isso em outro capítulo.

¹²¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Coimbra, Microfilme 7460, p. 350.

¹²² AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1720-1721, III-1^aD-5-1-1, livro 69, p. 205v.

¹²³ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1720-1721, III-1^aD-5-1-1, livro 69, p. 207v.

¹²⁴ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1780-1781, III-1^aD-5-2-20, livro 114, p. 95.

Por fim, encontramos um Giraldo Henrique, coveiro da Igreja de Santa Marinha de Alquerubim, livrado ordinariamente pela culpa de benzedor na devassa de 1721, e foi novamente admoestado para que não fizesse mais curas em 1739.¹²⁵ Ao mesmo tempo, localizamos um Giraldo Henriques, lavrador da freguesia de Alquerubim, que saiu em auto de fé em 1723 por feitiçaria e presunção de pacto com o Demônio.¹²⁶ Pela proximidade do nome, das datas e da freguesia, podemos pensar tratar-se da mesma pessoa, mas como não há indicação na devassa de que o caso foi encaminhado à Inquisição, só poderíamos ter certeza pela análise do processo inquisitorial instaurado.

Apesar de ser necessário um estudo mais aprofundado a respeito desses e outros casos, há indicações claras – a maior parte delas pontuadas por Paiva – de que a instituição da Inquisição e a das Visitas episcopais tinham, em seu objetivo comum de controlar a sociedade portuguesa, algumas complementaridades. Por ora, procuramos fazer uma apresentação a respeito das Devassas e Visitas pastorais, dando alguns enquadramentos gerais a esse respeito. Dessa forma, a questão das Devassas será vista com mais vagar em outro capítulo, no qual daremos um maior foco na instituição eclesiástica, em seus mecanismos de controle religioso e social, e em sua maneira de exercer o Direito sobre os fiéis. Assim, comentaremos sobre as Devassas com mais detalhamento, apresentando mais casos de pessoas que foram acusadas por feitiçaria, curas ou outras práticas mágicas nesse tipo de documento.

3. CIVIS E RÉGIOS

Em inícios da Idade Moderna, ainda com influências medievais, uma sociedade tradicionalista – tendo como base aspectos como a vida natural e a vida comunitária – trazia consigo a noção da existência de uma ordem universal, um cosmos dentro do qual os homens faziam parte de um curso inevitável e pré-estabelecido. A Bíblia vinha confirmar esta ideia de organização, a política tinha como fundamento a ordem divina, e a sociedade configurava-se como um corpo cujas funções eram definidas pela natureza. Assim sendo, natural e divino aparecem lado a lado. Da mesma forma, a justiça e, conseqüentemente, aquilo que era considerado lícito ou ilícito, eram definidos numa ordem do mundo anterior e superior à

¹²⁵ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1721-1723, III-1ªD-5-1-2, livro 70, p. 136.

¹²⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, microfilme 7460. Auto de fé da Inquisição de Coimbra, 14 de Março de 1723. Na Inquisição de Coimbra, constam dois números de processos deste réu: n. 7686 e n. 12341.

vontade dos homens. Segundo São Tomás, a lei divina viria antes de tudo, sendo seguida pela lei natural e pela lei humana; mas falaremos mais sobre isso em outro capítulo.

No entanto, na constituição do Estado Moderno, verifica-se, lenta e progressivamente, a passagem a um pensar a ordem social como sendo baseada em acordos artificiais e provisórios entre os homens, ou seja, foi-se desligando a ordem social de qualquer ordem natural ou metafísica.¹²⁷ Os regimes políticos advêm de um contratualismo entre partes, de um pacto. Pensando em relação à nobreza, pode-se dizer que esteve muito vinculada à formação do Estado Nacional lusitano, tendo participado decisivamente da Reconquista contra os mouros em troca de privilégios. No entanto, segundo Graça Salgado¹²⁸, estes passaram a ser progressivamente limitados, com medidas que beneficiavam a centralidade do poder. O rei passou a conceder mais autonomia aos concelhos¹²⁹, enfraquecendo o poder na nobreza fundiária, que passa a depender e, conseqüentemente, se submeter à Coroa. Para chegar a isso, estabeleceram-se as *inquirições*, pelas quais se formavam comissões de inquérito para investigar se os direitos reais estavam sendo cumpridos e verificar o direito legal às propriedades da nobreza laica e eclesiástica. Além disso, pelas chamadas *confirmações* o rei sancionava a propriedade de terra e o título nobiliárquico do senhor em questão. Houve, portanto, um investimento nas autoridades locais de forma a enfraquecer o domínio dos grandes senhores, promovendo a intervenção de agentes da administração pública subordinados aos interesses do Estado; como por exemplo o cargo de Juiz de Fora¹³⁰, funcionário escolhido pelo rei para presidir os concelhos.

O processo de centralização do poder foi um elemento essencial que permitiu ao reino português lançar-se na expansão ultramarina, a qual permitiu a convergência de interesses entre setores mercantis e nobreza, tendo o Estado papel de controle e direção de tal empreendimento. Afirma-se assim, pelo que foi dito, a muito difundida ideia de que o sistema

¹²⁷ “As relações entre o Estado e a Igreja estiveram por isso continuamente na mira dos historiadores, pois foi sob a égide do absolutismo que se consumou a grande mutação da história europeia neste campo, na medida em que a Igreja, agora dividida, foi desalojada do lugar determinante que ocupava [...]. Na verdade, as igrejas, com as suas até então vastíssimas tarefas nos domínios social e cultural, são agora inseridas (ou mesmo submetidas) no aparelho estadual...” “Militarismo e burocratização estão então estreitamente ligados ao processo de des-teologização e desconfessionalização nos sécs. XVII e XVIII. A solução do problema da coexistência religiosa foi basicamente obtida através da política, que se tornou, em face da Igreja, no factor dominante das decisões da vida colectiva. [...] A razão de Estado triunfara sobre as pretensões teológicas.” OESTREICH, G. Problemas estruturais do absolutismo europeu. [Berlin, 1969]. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 184 e 193.

¹²⁸ SALGADO, Op. Cit., pp. 23-46.

¹²⁹ Vinda de “*concilium*”, a palavra exprime a comunidade vicinal constituída em um território; os concelhos também são considerados a origem dos municípios, sendo uma das divisões administrativas de Portugal.

¹³⁰ Cargo regulamentado nas *Ordenações Afonsinas* (1446), cuja função era de zelar pela administração de acordo com as ordens do rei. Esse magistrado mudava constantemente de localidade, e sua presença era uma das formas do monarca de exercer o poder localmente.

político moderno se caracterizou por uma crescente “absolutização” do poder real, com decadência das Cortes, enfraquecimento da nobreza e da autonomia municipal e um consequente fortalecimento da Coroa. Por outro lado, outros estudos mostram que a monarquia continuou a ser “polissinodal” e “descerebrada” até meados do século XVIII.¹³¹

Pode-se pensar sobre esses dois lados, por exemplo, no tocante à questão da justiça. Existiam órgãos responsáveis por ela, como por exemplo a Casa da Suplicação, o Desembargo do Paço e o Tribunal da Relação. Falaremos sobre eles de forma mais detalhada em outro momento, mas por ora vale dizer que eram instituições de grande porte, ou seja, acolhiam as altas magistraturas portuguesas que, enfim, decidiam e coordenavam as medidas a serem tomadas em relação à questão jurídica e estavam sediadas em Lisboa. Mas, para exercer o controle sobre todo o reino português, a Coroa organizava instâncias descentralizadas e hierarquizadas, de modo que a justiça continuasse “a ser administrada ao nível provincial, graças ao antigo sistema que colocava um corregedor, um provedor e um juiz de fora em cada cabeça de comarca e apenas um magistrado do último estrato nas vilas mais importantes”¹³², constituindo-se estes enquanto “braços” do poder do monarca.

No entanto, talvez se possa dizer que, paradoxalmente, no ímpeto e na estratégia de saber sobre o reino, controlar seus diversos âmbitos, impor poder sobre os súditos e instituições, o rei acabava por perder poder, ou ao menos tê-lo diminuído. Explica-se: cada “braço” do poder real, apesar de subordinado a ele, passa a ficar de certa forma autônomo, por exemplo tomando decisões sem esperar ordens reais, transformando-se, portanto, em poderes periféricos. Segundo Oestreich, “a antiga concepção, representada na historiografia liberal, de que o Estado absolutista teria exercido e organizado em geral um poder absoluto dum extremo ao outro da vida social, de acordo com a fórmula de Bodin ‘in cives ac subditos’, não pode hoje ser aceite.”¹³³ O autor destaca o caráter de uma monarquia mista (e não absoluta e centralizada), e de um aparelho corporativo, no qual muitos poderes diferentes e círculos autônomos estão envolvidos. Tais poderes intermediários se relacionam a realidades provinciais, forças locais das cidades e senhorios, as corporações regionais, em cujos níveis “o que se afirma é, pelo contrário, uma quase soberania local, nos domínios da justiça, nos assuntos eclesiásticos e de educação, na administração e nos assuntos de polícia.”¹³⁴

Também reagindo contra a ideia de “centralização”, Vicens Vives alerta para o equívoco de identificar monarquia absoluta com poder, pois segundo ele “da apologia do

¹³¹ HESPANHA, *As estruturas políticas, cit.*, pp. 117-181.

¹³² SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 333.

¹³³ OESTREICH, *Op. Cit.*, p. 182.

¹³⁴ *Idem*, p. 188.

príncipe ao ordenamento institucional do Estado e desse mesmo ordenamento à simples prática de governo havia no entanto um abismo.”¹³⁵ Eis que haveriam então três zonas de autoridade: a mais ampla, relativa ao governo das populações por delegados (senhoriais ou eclesiásticos) dos senhores jurisdicionais; uma zona de órgãos privilegiados, que formam jurisdições autônomas em relação ao que estaria reservado à competência do governante; e por fim uma zona correspondente à autoridade do príncipe e o grupo administrativo.¹³⁶ Nesse sentido poder-se-ia falar de uma monarquia “descerebrada”, ou ainda melhor, de vários cérebros. Procuraremos em seguida, enfocando a denominada como segunda zona, verificar de que forma isso acontece e/ou aparece ao longo dos diferentes reinados.

A incursão sobre tais períodos lança alguma luz sobre as formas de organização das instituições civis e as conseqüentes relações entre elas. A pluralidade dos órgãos de poder e alguns fatos que marcaram sua existência são postos como enquadramento geral para que se conheça o contexto pelo qual passava e no qual estava inserido Portugal, tanto em relação a outros países quanto em relação às suas questões internas. A administração e a forma de organização da instância temporal, assim como a heterogeneidade de suas relações traçam um pano de fundo para questões que serão abordadas posteriormente. As formas de funcionamento da justiça laica será um foco melhor compreendido se relacionado ao percurso pelo qual o país passou política, econômica, administrativa, internacional e internamente. Em outras palavras, as instâncias encarregadas da justiça se estabelecem e se configuram em um quadro mais abrangente de administração e relações de poder.

Durante o reinado de D. Manuel I (1495-1521), continua-se a expansão ultramarina, a qual se caracterizou por duas vertentes. A primeira mais imediatista e marcada pelo aspecto religioso (cruzadístico), da qual fazem parte as pilhagens feitas no norte da África para obtenção de riquezas (por exemplo a tomada de Ceuta de 1415) e a descoberta das ilhas (de Madeira em 1418 e de Açores em 1432). A segunda vertente caracterizada pelo longo prazo, com objetivo de conquistar pontos estratégicos nas rotas comerciais com o Oriente, criando entrepostos (feitorias). Esta forma, no entanto, também teve caráter de fomento à produção de matérias-primas nos locais conquistados que não dessem lucro imediato. Com as conquistas, faz-se necessária uma administração, sendo criado, no período manuelino, o vice-reino da Índia e os primeiros bispados ultramarinos, como o de Funchal, com jurisdição sobre as terras brasileiras.

¹³⁵ VICENS VIVES, Jaime. A estrutura administrativa estatal nos séculos XVI e XVII. [1960]. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *Poder e instituições*, cit., p. 206.

¹³⁶ Ver essas ideias com mais detalhe em *Idem*, pp. 206-207.

É um tempo interessante internacionalmente: são exemplos as navegações e comércio com África e Oriente, além das relações travadas por Portugal com o Sacro Império. A isso se acompanha um processo de instituição e desenvolvimento interno cujo conjunto de fatores, como “Corte e poder central, os Grande Tribunais, a Fazenda, as novas leis da guerra, a reforma dos forais, a Casa da Índia, a Mesa da Consciência, a Inquisição, os diversos Regimentos que acompanham a experiência ultramarina, o mecenato cultural e a expressão de um estilo porventura português designado por Manuelino, uma cultura humanística e de experiência”¹³⁷, colocam Portugal em posição análoga a de outros países da Europa.

D. João III (1521-1557) é o monarca que está presente quando se funda a Inquisição e é mesmo aquele que pede ao Papa sua criação. Em Carta de 1530¹³⁸ o rei pede as seguintes proposições: que atuem como inquisidores juristas leigos (pessoas próximas a ele), que a Inquisição tenha jurisdição privativa sobre matérias de heresia, sem intervenção do episcopado, que para determinados casos (excomungar, reconciliar, conceder e retirar o sacramento da ordem) a Inquisição não precisasse convocar os bispos, que o inquisidor-geral pudesse delegar seus poderes a outros inquisidores e oficiais. Queria que fosse feita uma Inquisição para o *reino* de Portugal, como a espanhola, com os reis podendo nomear os inquisidores, e que esses pudessem ser seculares, regulares, e que não tivessem que ter autorização de seus superiores de ordens. Queria uma Inquisição com jurisdição não apenas sobre heresias, mas também sobre feitiçarias e blasfêmias, mesmo que não se configurassem como heresia. A partir daí iniciou-se um processo complicado com o Papado¹³⁹, mas D. João não desiste, sempre manifestando ao Papa a necessidade da Inquisição em Portugal, o que é conseguido em 1536.

Em uma outra Carta, que D. João III envia ao bispo do Porto¹⁴⁰ para a criação do Tribunal distrital do Porto, também podemos perceber a grande influência e interferência do rei em matéria da Inquisição. Nela aparece a perspectiva da Coroa e de D. Henrique (inquisidor-geral e irmão do rei) na possibilidade de usar do episcopado para cooperar com o Tribunal, o que denota o grande interesse do monarca em auxiliar a Inquisição, tomando parte em seu estabelecimento de forma clara, o que também expressava a tentativa de controle da instituição por parte do próprio rei. Continuando as relações entre monarcas e Inquisição,

¹³⁷ BARATA, *Op. Cit.*, p. 188.

¹³⁸ ANTT, As gavetas da Torre do Tombo. Lisboa : Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, vol. I. Carta de D. João III para o doutor Brás Neto sobre os negócios respeitantes à Inquisição. 1530.

¹³⁹ Ver mais em HERCULANO, *Op. Cit.*

¹⁴⁰ ANTT, Corpo Cronológico, parte III, maço 15, doc. 54. Minuta da carta enviada por D. João III ao bispo do Porto, D. fr. Baltasar Limpo, ordenando que ele criasse a Inquisição do Porto, com jurisdição sobre a sua diocese e o arcebispado de Braga, Lisboa, 30 de Junho de 1541.

temos que em 1560, sendo rei D. Sebastião, é fundada a sede inquisitorial de Goa¹⁴¹ em território português na Índia, tendo jurisdição sob os domínios lusos além do Cabo da Boa Esperança. Em 1578, após o desaparecimento de D. Sebastião em terras africanas, aquele mesmo inquisidor-mor, arcebispo de Évora, arcebispo de Lisboa e cardeal D. Henrique passa a governar Portugal pelo período de dois anos.

Após a morte do cardeal em 1580 há uma perda de poder efetivo português, com perda da independência com o domínio espanhol. A união das Coroas ibéricas e o reinado de Felipe II (I de Portugal) trouxeram a característica, no plano político, de sucessivas “trocas” entre Castela e Portugal, ou seja, houve um intercâmbio cultural fomentado pela ideia de unidade da *Hispania*. Segundo Hespanha, a formação de blocos políticos nesse contexto não era “nacional”, estando mais relacionada a fidelidades grupais, convicções jurídico-ideológicas, etc., e a questão da naturalidade do rei era subordinada à sua legitimidade, e esses dois aspectos não se confundiam.¹⁴² Contava também a facilidade de comunicação entre rei e reino, para o que o governo foi organizado de forma a garantir ao monarca fluente acesso pelo território português, nele residindo e visitando suas partes. Podendo-se então falar mais de um rei “residente” que de um rei “natural”.

No período da dominação espanhola ocorreram fatos que movimentaram bispos em relação à Inquisição, estando aqueles claramente irmanados com esta em seus momentos difíceis. Paiva elencou¹⁴³ alguns problemas pelos quais a Inquisição passou nesse período, sendo o primeiro deles o perdão geral concedido pelo Papa entre 1604-1605. Vários bispos, como Teutônio de Bragança, bispo de Évora, se moveram no sentido de interceder junto ao Papa e junto ao rei para impedir o perdão geral de acontecer, enviando cartas e oferecendo dinheiro. Assim, tanto o Santo Ofício quanto os bispos mandaram pareceres ao rei e ao Papa sobre a posição da Igreja frente ao perdão. Os bispos ainda atuaram em mais várias áreas, com os cardeais e o Conselho de Portugal em Madrid, sendo que se forma mesmo uma delegação com os três arcebispos portugueses (de Braga, de Lisboa e de Évora) para ir a Madrid e convencer o rei. No entanto, ainda assim, o rei Felipe II (III de Castela) não se demoveu, o que foi um certo golpe para o Tribunal nesse período.

A Restauração da Independência de Portugal (1640) – pouco antes da qual é aprovado o Regimento da Inquisição – teve um duplo sentido: aquele de restabelecimento do funcionamento das instituições do Reino de forma própria e independente e o da garantia do

¹⁴¹ Sobre o assunto ver os trabalhos de Célia Tavares.

¹⁴² HESPANHA, *As estruturas políticas em Portugal*, cit.

¹⁴³ Durante o curso ministrado na USP em 2008.

reconhecimento e participação de Portugal na política internacional como reino soberano. Em um contexto de competição pelo Atlântico, e em uma conjuntura em que a Inglaterra ditava acautelamento da situação dos territórios de lusos, os portugueses se organizaram para lutar contra a concorrência estrangeira com medidas mercantilistas e comboios de acompanhamento às frotas mercantes. Sua ação diplomática era de neutralidade, pois pouco interessava hostilizar com Espanha e seus aliados.

No âmbito interno, a sociedade política passou a ser imaginada como um corpo no qual a integração das diversas partes não comprometeria a identidade e autonomia delas. Tal modelo é matriz da representação e organização da monarquia, vista como “unidades compósitas e plurais” ao mesmo tempo. Portugal era um reino independente, mas a presença do rei não constituía uma realidade muito sensível para as periferias, pois além do poder central não ter grande capacidade de irradiação para esses cantos, ele estava dividido por uma multiplicidade de órgãos com atributos políticos quase soberanos. O reconhecimento das partes e senhorios do Reino e seu estado jurídico-político virão, por parte dos reis, apenas na segunda metade do XVIII. Segundo Hespanha¹⁴⁴, a eficácia da máquina administrativa real era um tanto débil, havendo uma divisão do poder político, absorvido em instituições como, por exemplo, a família, as Universidades e as corporações de ofício, cada qual decidindo e julgando o que lhe cabia. O Rei inclusive deveria obedecer a certas normas, como da religião, do direito¹⁴⁵, normas morais, comportando-se como o pai de seus súditos, o que denota que o poder real era limitado de alguma forma, e tais limites vinham de um controle difuso e cotidiano, limitação que é ainda mais reforçada se pensarmos em relação ao Império ultramarino.

Em relação a isso, é criado em 1642, pelo primeiro monarca bragançino, o Conselho Ultramarino que, em um contexto de grandes navegações e descobrimento de outras terras, fez-se um dos mais importantes centros de decisões e, conseqüentemente, um espaço de poder enquanto “braço” do poder régio. Havia, no entanto, diversos poderes periféricos.¹⁴⁶ Os vice-reis, governadores, capitães donatários e ouvidores eram dotados de grande autonomia, encontrando-se isolados do poder central, e tendo portanto que resolver problemas e situações

¹⁴⁴ HESPANHA, *As estruturas políticas em Portugal*, cit.

¹⁴⁵ Considerar, para além do direito régio, a existência do direito canônico, do direito dos concelhos (usos e costumes locais, posturas das câmaras), e o direito relativo aos usos da vida cotidiana.

¹⁴⁶ Sobre o assunto, ver mais em HESPANHA, *Op. Cit.*, e RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808*. In: Revista brasileira de História, São Paulo, 1998, vol. 18, n. 36, pp. 187-250.

sem poder esperar uma resposta da metrópole. Essas problemáticas foram antecipadas, explicitamente para o mundo ibérico, por John Elliott.¹⁴⁷

Para dar início a seu escrito, o autor faz um apanhado de como a América, ou ainda, as Índias, eram tidas como uma extensão do poderio do rei espanhol, e como os impérios previamente existentes na região desse “novo mundo” se transformaram em parte da monarquia europeia. Tanto isso foi verdade que um chamado *Conselho da Índias* é criado na época para favorecer a passagem das vontades e decisões do rei. Esse intermediador traria consigo uma rede de burocratas, os “guardiões supremos da autoridade do rei”, que teriam como forma de governo o papel. Elliott trata essa questão de autoridade, administração e distribuição de cargos de modo a frisar sua importância, mostrando que as ordens e leis reais sofriam intensas fiscalizações, investigações e verificações ditadas pelos cargos burocráticos. O autor estende a questão para o âmbito das cidades, nas quais a organização e administração também eram veladas por cargos públicos, conselhos, ou ainda, pelas chamadas corporações fiscais. Em resumo, a autoridade se espalhava pelos diferentes cargos, ficava distribuída, ou melhor, dispersa. Em um segundo momento, Elliott aborda a extensão de um braço da Igreja nas Américas, com seu caráter missionário e de conversão. Porém, neste contexto de colônias, o Estado e a Igreja se confundiam, gerando problemas e conflitos pela autoridade. Ou seja, o autor mais uma vez faz questão de apontar que a grande característica do poder nas colônias era a fragmentação.

Portanto, o governo local e suas províncias se auto-regulavam em relação à administração, controlada pelas elites locais através dos detentores dos cargos de desembargadores, oficiais e as câmaras municipais. Além desses, havia ainda outros planos de institucionalização da vida colonial, tal como a Igreja, administração militar, marítima e da Fazenda. Enfim, torna-se difícil ver o Império como sendo centralizado e unilateralmente dirigido pela metrópole. Outro ponto importante é o fortalecimento das oligarquias mais proeminentes e a formação de latifúndios. Há, portanto, uma busca de identidade própria, o aparecimento de regras ditadas pelas colônias em prol de seus próprios interesses e necessidades. Porém, havia ainda um certo grau de dependência, e nesse ponto Elliott sublinha que um equilíbrio foi alcançado, não havendo mais, portanto, um sistema de subordinação entre Colônia e Metrópole.

Com D. João IV (1640-1656), as instituições internas da monarquia se reforçam, tendo sido criado o Conselho de Guerra, instituída uma secretaria de Estado, criado o já citado

¹⁴⁷ ELLIOTT, J. H., A Espanha e as Américas nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998, v. 1.

Conselho Ultramarino e o Conselho de Estado. Em 1668, já sob regência de D. Pedro II, firma-se o Tratado de Paz de Madrid, entre Portugal e Espanha, o qual foi inclusive mediado pela Inglaterra, e através do qual, com uma paz definitiva, a nova dinastia se estabiliza, estabelecendo-se também uma nova configuração dos centros de poder. A regência e reinado de D. Pedro II (1668-1706) caracterizaram-se por um modelo de funcionamento da administração central que se prolongou até meados do XVIII, com D. João V. A consolidação da dinastia é decisiva, conseguida primeiramente pela paz externa. Quanto a esta, as Cortes de D. Pedro insistiram para que o monarca não tomasse parte nas guerras europeias, havendo um desejo de neutralidade, e mesmo a criação de novos laços com potências europeias.¹⁴⁸

Se por muito tempo o monarca conseguiu manter Portugal afastado dos embates, a Guerra da Sucessão Espanhola (1701-1713) veio alterar este equilíbrio: os lusos não deixaram de se envolver nesta deflagração europeia. “Com o tesouro exaurido, o exército e a marinha desmantelados, a crise econômica agravada, assim chegava à ruptura a monarquia filipina que, um século antes, fizera curvar os Estados europeus. Não era apenas a Espanha, mas também o seu vasto ultramar, que se tornava cobiça dos grandes blocos. E a guerra surgiu quando, cedendo à pressão de seus conselheiros, Carlos II declarou por herdeiro Felipe, duque de Anjou, neto de Luís XIV. Não aceitou o facto consumado Guilherme III de Inglaterra, [...] propondo Carlos, arquiduque de Áustria, como candidato ao trono de Espanha.”¹⁴⁹ A melhor salvaguarda para os interesses nacionais portugueses era reforçar a aliança inglesa, sendo que se incluiu em um tratado defensivo com esta.

A negociação inglesa para a entrada de Portugal na liga contra a França veio com a assinatura do tratado comercial de Methuen (1703), pelo qual os lusos vincaram laços com os ingleses. Uma razão para isso seria: “desde 1661 que Portugal voltara, na política europeia, a fazer parte da órbita inglesa que garantira o triunfo da Restauração. Contra a ameaça de Luís XIV, de uma coligação franco-espanhola que pusesse em risco a nossa independência, foi na aliança com a Inglaterra, de expressão essencialmente marítima, que o Reino tornou a encontrar as desejadas condições de segurança.”¹⁵⁰ De acordo com Serrão, a política dos “panos e vinhos” trazia reciprocidade entre os dois países, e não chegou a prejudicar nenhum, trazendo inclusive benefícios, sendo que talvez esta relação com a Inglaterra possa ter

¹⁴⁸ Tais como o casamento do rei no Sacro Império, as boas relações com o papado, a aproximação com a França e as seguintes alianças com a Áustria e as potências marítimas, Inglaterra e Holanda, com principados alemães, com Dinamarca e Sabóia. Portugal ainda fez acordos com a Espanha sobre ajustamento das fronteiras no Brasil, como o Tratado de Lisboa, em que os lusos conseguem a devolução da Colônia de Sacramento.

¹⁴⁹ SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 222.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 230.

favorecido a entrada de algumas correntes de pensamento inglesas. A pesquisa nesse sentido teria, no entanto, que ser aprofundada, e alguns pontos de vista do autor em questão revistos.

O reforço das relações de Portugal com Roma e a configuração de um poder mais forte e afirmado coincidem com o reinado de D. João V (1707-1750). Fala-se do período da vida deste monarca como o “Portugal Barroco”¹⁵¹, em que catecismo e cristalização social são tônicas dominantes. Na Europa, o grande investimento diplomático joanino foi a conquista de paridade com outras potências católicas e seu relacionamento com a Santa Sé, processo que não excluiu sequer a ruptura das relações diplomáticas entre 1728-1732, e que superestimava a centralidade política do Papado, mas que, em termos gerais, alcançou os objetivos visados. A retomada de importância junto à corte romana por parte de embaixadores portugueses, “a atribuição da dignidade de igreja e basílica patriarcal em que se empenhou com êxito o Marquês de Fontes (1716) e, mais tarde, a atribuição da dignidade cardinalícia do Patriarca de Lisboa Ocidental (1737), o reconhecimento do direito de apresentação dos bispos pelo monarca português (1740) e a atribuição a este do título de Rei Fidelíssimo (1748) consagram o triunfo de um dos mais sistemáticos investimentos diplomáticos da história portuguesa.”¹⁵²

Em relação à Inquisição, é sob maior parte do governo desse monarca que se apresentam os picos da repressão direcionados a feiticeiros, com 503 casos entre 1710-1759, segundo Paiva.¹⁵³ A grandeza e a suntuosidade do período de D. João V também se apresentam no sentido das cerimônias públicas dos autos de fé, tendo havido 51 deles entre a Inquisição de Coimbra, de Évora e de Lisboa, em uma frequência de praticamente um por ano.¹⁵⁴ O próprio rei marcaria presença em tais celebrações, como aparece no trecho a seguir: “Publicada foi a Sentença retro á Ré – Roza Maria do Espirito Santo – no Auto publico da Fé, que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos desta cidade em os 16 d’Outubro de

¹⁵¹ Sem querer entrar no mérito dessa categoria e todas as suas implicações e problemáticas conceituais, colocamos aqui apenas como o rótulo que é, por vezes, utilizado para designar esse período em Portugal. Sobre a relação desse conceito com a monarquia e a Igreja, optamos por deixar apenas algumas citações referenciais: “No Barroco espanhol, e não seria exagero afirmar que em todo o Barroco, é preciso atribuir um peso maior à monarquia e ao complexo de interesses monárquico-senhoriais que ela atende.” “...em todo caso é necessário frisar que, mais do que uma questão de religião, o Barroco concerne à Igreja, e em especial a católica, por sua condição de poder monárquico absoluto. Acrescentemos que está vinculado na mesma medida com as demais monarquias e forçosamente também com as repúblicas próximas e relacionadas com os países do absolutismo monárquico, tais como Veneza ou os Países Baixos.” MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo : Edusp, 1997, p. 57 e 58.

¹⁵² MONTEIRO, *Op. Cit.*, p. 212.

¹⁵³ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, pp. 209-213.

¹⁵⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433 (Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Coimbra), livro 434 (Inquisição de Évora), livro 435 (Inquisição de Lisboa). Os números citados referem-se aos autos de fé celebrados entre os anos de 1720 (no qual iniciamos a listagem) e 1749 (ano dos últimos autos antes da mudança de monarquia).

1729, estando presentes el Rei NoSso Senhor D. João 5^o, os Snr.^{es} Infantes D. Francisco, e D. Antonio; os S.^{res} Inquisidores, e mais Ministros da Meza, muita Nobreza, e pôvo.”¹⁵⁵

O período joanino teria também correspondido a uma visão imperial que pôs ao serviço da ação mecenática as riquezas ultramarinas, constituindo-se uma política de prestígio internacional com fortalecimento institucional e cultural e apoio material. Além do investimento em artistas e encomenda de trabalhos, é dessa época a fundação da Real Academia de História (1722) e a expansão da imprensa. Enfim, “Lisboa progredia como mercado de interesse internacional: o tráfico ultramarino, as manufaturas, as construções urbanas, as academias, o esplendor artístico do barroco joanino referenciam um reinado longo e próspero que só entrará em declínio com a doença do rei.”¹⁵⁶

Outra dimensão desse reinado foi a centralidade que veio assumir a Corte que, associada à afirmação da supremacia régia, teve seus rituais reformulados, sua hierarquia redefinida e afirmou-se com alta visibilidade. A representação espetacular do poder real e a parcimônia da Corte foram vistas de forma crítica por alguns viajantes: “algumas das expressões mais notórias de crítica à sociedade portuguesa joanina foram produzidas por membros da elite política com experiência de outros cenários internacionais, aos quais posteriormente veio a dar, algumas vezes, a designação polêmica de ‘estrangeirados’.”¹⁵⁷ Reforça-se, portanto, a centralidade da figura do monarca, combinando-se também um reforço da administração periférica da Coroa, o que coincide com um declínio do governo dos concelhos e tribunais.

O Portugal de D. João V pode então ser apresentado como um período de excepcional cristalização social em torno da Corte e das elites aristocráticas. Segundo Nuno Monteiro, direitos regionais, instituições próprias de províncias e corpos dotados de forte identidade e expressão territorial não mais se defrontavam com a Coroa. “As instituições com identidade institucional relevante (a começar pelos tribunais centrais) não só se localizavam quase todas em Lisboa, como eram abrangidas em larga medida pelas teias da sociedade de Corte, diagnóstico que se aplica até a instituições que tiveram algum protagonismo político, como a câmara da capital ou o respectivo ‘juiz do povo’.”¹⁵⁸ O contraponto do centro eram os poderes locais e municipais, mas no intervalo de 1707-1750 o pluralismo político e institucional parece diminuir, diferentemente do que se observou em momentos anteriores.

¹⁵⁵ ANTT, Sentença referente ao processo n. 6220.

¹⁵⁶ BARATA, *Op. Cit.*, p. 196.

¹⁵⁷ MONTEIRO, *Op. Cit.*, p. 214.

¹⁵⁸ *Idem.*, p. 221.

4. ILUSTRAÇÃO

A conceituação, para o trabalho do historiador, é tão necessária quanto problemática. Posto que “os fatos históricos não se organizam por períodos e povos, mas por noções; não têm de ser recolocados em seu tempo, mas sob seu conceito.”¹⁵⁹ Ou seja, o historiador deveria munir-se de um aparato conceitual, constante, que trespassasse o tempo e o espaço. Sem isto, a história tornar-se-ia apenas um relato, uma narração de fatos em sequência. No entanto, os conceitos devem sempre ser revistos e ajustados, de forma a “caber” naquilo que se estuda e se procura compreender. Falaremos aqui rapidamente de dois conceitos distintos que, por muitas vezes, se confundem ou são vistos como sinônimos. Para este trabalho é necessário que tais conceitos sejam revistos, ou melhor, historicizados, e que seja explicitado o sentido que se está dando a cada um deles. Colocamos, portanto, uma problemática terminológica entre “Iluminista” e “Ilustrado”.

Tomemos por ponto de partida aquele indivíduo que se ilumina, ou é iluminado, pela luz da Razão. Neste ponto, aspectos como o uso da razão, a fé na ciência, a crença no progresso, o individualismo, a crença na mudança das relações sociais e a cruzada desmistificadora são, normalmente, e em linhas gerais, tidas como características do Iluminismo/Iluminista. Este teria deixado como legado uma generosa proposta de emancipação, uma possibilidade de se construir racionalmente o destino, livre de tirania e superstição. Além disso, há os ideais de paz e tolerância, e de libertação da necessidade pelo desenvolvimento de forças produtivas. A ciência estaria posta como um saber a serviço do homem, a moral é vista como livre e visando a liberdade concreta para evitar a repressão, e haveria também uma doutrina de direitos humanos universal.

Todo este conjunto de ideias é colocado como fazendo parte do que é chamado Iluminismo ou Ilustração – vistos enquanto sinônimos –, reconhecidos enquanto o movimento setecentista cuja maior representatividade foi a França, e cujos representantes são encabeçados principalmente por Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau e D’Alembert. No entanto, seria um erro achar que o impulso crítico e inovador deste contexto se iniciou e se esgotou nele. Desta forma, faz-se necessária uma distinção.

¹⁵⁹ VEYNE, Paul. *O inventário das diferenças: história e sociologia*. São Paulo : Brasiliense, 1983, p. 43.

Pela etimologia¹⁶⁰ das palavras, percebe-se que há uma raiz comum, a *luz*, tanto para a palavra “iluminista”¹⁶¹ quanto para o termo “ilustrado”¹⁶². A diferenciação que propomos é a de ver o Ilustrado e, por extensão, a Ilustração como sendo a corrente de ideias do século XVIII, como citado acima. Por outro lado, veríamos o Iluminismo como sendo uma tendência intelectual, sem época distinta, que combate o mito e o poder através da razão.¹⁶³ Posta esta diferenciação, pode-se dar um exemplo no qual ela se faz necessária para ser melhor compreendido: Adorno pode ser um iluminista (no sentido em que se utiliza da razão, em que é um intelectual, etc.), e ao mesmo tempo criticar e denunciar a ilustração (movimento setecentista).

Há ainda uma outra questão, no tocante ao anacronismo. Põe-se que “a Ilustração se propunha criticar todas as tutelas que inibem o uso da razão e julgava possível fazê-lo a partir da própria razão. Ela tinha dois vetores: a crítica e a razão.”¹⁶⁴ O “Iluminismo” também pode assumir estes elementos, mas não se pode dizer que tanto a crítica quanto a razão seriam as mesmas do século XVIII. Neste contexto, não se conheciam os limites da racionalidade e não se distinguia razão de ideologia; e a crítica se defrontava com a atualidade pré-moderna, em que não havia condições estruturais para assegurar a autonomia humana. Enfim, se ambos os aspectos fossem utilizados *desta forma* para todo pensamento iluminista anterior ou posterior, recair-se-ia em anacronismo. O mesmo pode ocorrer se Iluminismo for sempre confundido ou

¹⁶⁰ Para a análise dos quatro conceitos fizemos uso dos seguintes léxicos: BLOCH, Oscar. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989, 8^e édition; COROMINAS, Joan e PASCUAL, José A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid : Editorial Gredos, 1991, 3^a edição; CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1996, 7^a impressão; GAFFIOT, Felix. *Dictionnaire illustré Latin-français*. Paris : Librairie Hachette, 1934. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro; Belo Horizonte : Livraria Garnier, 1993, 10^a edição.

¹⁶¹ Aparece apenas em forma verbal (iluminar, ou *illuminer* e *eluminer* em francês), significando “derramar luz sobre, tornar claro”, “fig. esclarecer, ilustrar”, e *au sens d’“éclairer, rendre brillant”*. Remete-se em seguida às raízes do latim, como *illuminare* e *illuminatio*, que, juntamente como *illuminate* significam o seguinte: *Īllūmīnātē*. Adv. De modo ornado, com brilho, brilhantemente. *Avec l’éclat du style (emploi des figures)*. *Īllūmīnātīō*, *ōnīs*. (de *illuminare*). Ação de esclarecer. Claridade, clarão, luz. Ação de fazer realçar, brilhar. *Éclairage*, fig. *Éclat*. *Īllūmīnātōr*, *ōrīs*. (de *illuminare*). O que esclare. *Celui qui éclat*.

¹⁶² Tanto a partir do português (ilustrar) quanto do francês (*illustrer*), remete-se ao latim. Neste ponto, pela etimologia das palavras, apesar das raízes comuns como luz, brilho, esclarecimento, há um desdobramento para adjetivos como ilustre, célebre, distinto, digno. Segue-se a etimologia:

Īllūstrīs, *ē*. Adj. (de *il* = *in* e *lustrare*). 1^o claro, aclarado, esclarecido, aminiado, que dá luz, luminoso, fig. claro, evidente, manifesto, patente; 2^o ilustre, célebre, famoso, nobre, distinto; 3^o desacreditado, infamado, difamado, denegrido. E *illustrare*, que, juntamente com suas derivações significam:

Īllūstrāmētūm. (de *illustrare*). Ornato, ornamento, embelesamento (do discurso). *Īllūstrātīō*, *ōnīs*. (de *illustrare*). Ação de esclarecer. Fig. descrição viva e enérgica, hypotypose. Brilho, lustre (fig.). *Īllūstrātōr*, *ōrīs*. (de *illustrare*). O que esclarece. Fig. o que ilustra, que dá lustre, brilho. 1. *Īllūstrātūs*, *ā*, *ūm*. Part. p. de *illustro*. Esclarecido, aclarado. Elucidado, explicado, ilustrado, celebrizado, afamado, célebre. 2. *Īllūstrātūs*, *cis*. (de *illustrare*). Dignidade, título de varão ilustre.

¹⁶³ Ver ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo : Cia das Letras, 1987.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 31.

tomado como sinônimo de Ilustração. Nesse sentido, deve-se ser cauteloso no uso destes conceitos e explicitar o significado que se está dando a cada um deles na pesquisa corrente.

Outro problema que toca a Iluminação e os outros conceitos tratados aqui seria a questão da tradução. Sabe-se que o ato de se traduzir um texto para outra língua é complicado, pois recai em problemas como os de: falta de conhecimento de ambas as línguas por parte daquele que traduz, palavras que não existem em outros idiomas (como “saudade” em português), e a liberdade de interpretação na hora da tradução. Certas palavras são problemáticas em várias línguas, como por exemplo o próprio termo Iluminismo, sendo assim em português e espanhol, mas ainda “*Enlightenment*” (em inglês, sendo também possível “*Illuminism*”), “*Aufklärung*” (em alemão), “*Illuminisme*” (em francês). Apesar de entendermos o sentido latente de cada palavra destas, o sentido estrito que possuem para cada língua específica é difícil de alcançar.

Procuramos explicitar rapidamente a importância da utilização de um aparato conceitual na investigação histórica, pois “não pretendemos que a história deve ou deveria ser conceptualizante: nós verificamos que o é.”¹⁶⁵ A análise dos conceitos relacionados à “luz” é de suma importância para o andamento de nossa pesquisa historiográfica. O cuidado levado em conta neste caso pode vir a evitar problemas como anacronismo, vagueza, tradução e formas de interpretação, que poderiam levar ao erro ou equívoco. Como colocado por Veyne, a diferença aparece contra o pano de fundo da semelhança, sendo, portanto, interessante definir as semelhanças para então historicizar e caracterizar o que é particular para cada caso e estudo. Claramente, a “ilustração” possui todos os aspectos do “iluminismo”, mas não o contrário.

Na passagem de um sistema teológico cristão (em suas diversas formas) para uma “razão ilustrada” mudanças ocorrem, sendo a mais interessante para este trabalho as idas e vindas ocorridas no processo de separação do conjunto de moral, ciência (também no sentido de conhecimento) e justiça com relação à teologia. Desta forma, pretendemos analisar o momento em que se sai de um universalismo cristão para uma outra razão universalizante, em contexto luso. Portugal, ao que parece, antes da “abertura” iluminista e ilustrada pombalina, coloca-se na direção de uma tentativa obstinada de manutenção da perspectiva universal teológica. Em relação a este aspecto, acreditamos haver uma relação com os picos de repressão inquisitorial característicos do século XVIII, sendo possível indagar se este período é realmente, para o contexto tratado, o momento que prenuncia a passagem da mística para

¹⁶⁵ VEYNE, Paul. A História conceptualizante. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *Fazer história*. Volume I. Portugal : Livraria Bertrand, 1977, p. 105.

uma nova racionalidade. Mais do que algumas suposições, acreditamos que tais ideias têm embasamento no tocante à Inquisição, uma vez que seria natural dos inquisidores concentrar esforços para manutenção do Tribunal e daquela perspectiva teológica.

O julgamento, ou melhor, a condenação do *Ancien Régime* e toda sua frivolidade, artificialismos e falta de valores passa a aparecer em contexto setecentista. Esse conjunto de valorizações negativas advém de um grupo de pessoas participantes de um movimento cultural, voltados para a construção e concretização de um projeto fundado na racionalidade, no jeito “espartano” de ser. Nesse sentido, a produção cultural do XVIII é enorme, havendo nela uma linha ascensional do conhecimento e de toda a sociedade humana. Apesar de serem bastante diferentes entre si, algo une os diversos filósofos do Iluminismo setecentista: a crença na Razão. Nessa direção, a metáfora da Luz acaba por se tornar o coração desse movimento. Por estar em oposição às trevas – ou o passado obscuro da ordem aristocrática – a luz vem para dar conta do presente e da crença em um devir otimista.

Observa-se que este não foi um movimento homogêneo, nem nacional, não teve um viés de classe definido (em termos de elite cultural obviamente), não se tratou de algo sistêmico, permeado de axiomas, enfim, de uma filosofia fechada. Pode-se dizer, então, que foi um movimento abrangente, expressando uma transformação vigorosa no campo das ideias. Vê-se que o XVIII foi o século das descrições, definições e denominações¹⁶⁶ e, dessa forma, grande importância foi concedida ao ser humano, pelo fato deste ser ambíguo, ou seja, tornava-se interessante por ser bom e mau ao mesmo tempo. O maior ideário da Ilustração aparece no sentido de que a razão pode dominar e se sobrepor à barbárie, sendo o mais contrário possível à misantropia. O mote é dado pela ideia de que o homem pode se superar para o melhor.

Um dos meios para isso seria o racionalismo, ou seja, o uso pleno da razão. Esta é vista como um movimento que sempre se volta para o sujeito, uma energia que movimenta e impulsiona os indivíduos “para frente”. Esse tipo de pensamento progressista e racionalista foi formulado por pensadores anteriores ao XVIII, que articulavam filosofia à matemática. Entre Copérnico, Kepler e Galileu, Descartes teria sido, digamos, o pai, a grande referência do racionalismo. A mudança de uma atitude contemplativa para uma investigativa teve lugar no Renascimento¹⁶⁷, mas possui o mesmo espírito da problematização da natureza e do

¹⁶⁶ Ver DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro, Graal, 1986, Caps. 3, 4 e 5.

¹⁶⁷ Hazard defende uma tese de continuidade, dizendo que a crítica às leis, abusos de autoridade, valores e conceitos postos, e uma marcha a uma outra verdade (conjunto de coisas que ele chama de “crise da consciência europeia” dos séculos XVII e XVIII) teriam sua origem no Renascimento. Mesmo os autores do XVIII teriam se

movimento que é feita no XVII. Pelo fato dessa disposição romper com os limites do conhecimento, ela se pôs contrária ao dogma, tentando, em seu afã pelo entendimento, entender como e por que conhecer.

Como dirigir a razão é a pergunta criada por Descartes, o qual criou também o método do conhecimento.¹⁶⁸ A linguagem utilizada é constantemente a da natureza, para qual e através da qual se estuda para entender o âmago dos fenômenos e suas relações. Nesse sentido, a questão tornou-se de cunho epistemológico, e Descartes a resolveu pela formulação de que método é ordem, de que as ideias são inatas (comungam com o perfeito, com Deus), não adquiridas. A partir daí, vê-se uma corrente racionalista que irá desembocar no idealismo. Em contraposição, Locke traz o princípio de que tudo é adquirido pela experiência, e as ideias formulam-se depois, é o empirismo.

E foi justamente para esse último sistema que a Ilustração se voltou. Primeiro deve-se entender a diversidade, depois particularizá-la, e por fim formular conceitos e teorias. Isso era aplicado para o funcionamento do corpo, da física e, até mesmo, da construção do Estado, já que a política era vista pelo mesmo método analítico. A questão colocada pelo texto de Cassirer é a explicitação da diferença entre os sistemas filosóficos do XVII e as ideias ilustradas, tendo em vista o objetivo de entender que a Ilustração foi partidária de um tipo de pensamento que a precedeu. Segundo Cassirer, “para os grandes sistemas metafísicos seiscentistas (...) a razão é a região das ‘verdades eternas’, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino.”¹⁶⁹ A noção de razão apresentada pelos iluministas setecentistas é bastante diferente, porém, uma permanência gritante é o racionalismo. Assim, “a diferença que existe entre essas duas formas de pensar não representa uma radical mutação; apenas exprime uma espécie de deslocamento de *acento*.”¹⁷⁰

Outro aspecto caro ao pensamento ilustrado é o otimismo, ou seja, a recusa ao fatalismo. Isso explica a grande crítica destinada à Igreja, a suas explicações sobrenaturais e à atitude de resignação. Para aqueles pensadores, a melhor forma de progredir seria pela educação universal, ou seja, a visão de progresso não era quantitativa ou acumulativa (um tesouro de conhecimentos), mas qualitativa, sempre junta à razão. O progresso do espírito humano é em si uma visão otimista, pois crê na capacidade humana e na ideia de que esta

inspirado em autores anteriores, sendo que nessa defesa, Hazard diz que tudo teria acontecido antes de 1700, 1715. A luta observada no XVIII, em que cada um luta por sua convicção nada mais seria que um segundo Renascimento, sendo dele que saem os “raios de uma nova luz”, a da Ilustração. Cf. HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. (1680-1715). Madrid : Ediciones Pegaso, 1941. Trad. Julián Marías.

¹⁶⁸ DESCARTES, René. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. [1637]. Disponível em <http://www.gutenberg.org/etext/13846>

¹⁶⁹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. [1932] Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994, p. 32

¹⁷⁰ *Idem.*, p. 44.

serviria como fio condutor para a história. Dessa forma, o naturalismo também vinha à tona, de forma a explicar o Homem através das leis naturais.

Para pensarmos a Ilustração em Portugal, devemos articular tanto o plano de referência europeu quanto o ibérico. Ao examinar essa problemática, Falcon utiliza alguns conceitos e ideias em um contexto amplo, de toda a Europa, sendo que um deles consideramos especialmente importante, o de secularização. Este seria referente a emancipação da teologia e metafísica pelos diferentes campos do conhecimento. O terreno, o humano, o natural e o racional estiveram se fazendo presentes em períodos como o Renascimento, a Reforma, a Revolução Científica, e culminariam na Ilustração.

Após a explicitação bastante rápida dos diversos aspectos que permearam o Iluminismo do XVIII, devemos pensá-lo como um movimento cultural que, apesar de tantos ângulos em comum, não possuiu unanimidade, ou seja, nem tudo dito era facilmente digerível. Como exemplo teremos a questão das “trevas”, das paixões – que mais tarde envereda para o Romantismo¹⁷¹ – pregando que a razão não impera absoluta, que ela “também produz seus monstros”. O progresso, nesse sentido, também poderia ser posto à prova, visto que, assim como a natureza humana, possui duas faces, trazendo riqueza e desenvolvimento ao mesmo tempo que pobreza e ignorância. Os próprios ilustrados viram todos esses meandros, ouviram as vozes dissonantes, porém tinham certeza de que, apesar das ambiguidades, o “norte” estava dado.

Ter-se-ia portanto uma série de oposições, entre razão e religião, entre natural e sobrenatural, entre divino e humano, mas

Não se pense, porém, em absoluto, que tais indicações possibilitem concluir alguma coisa a respeito de um declínio acentuado, ou desaparecimento progressivo, daquelas formas sociais, institucionalizadas ou não, ostensivas ou ocultas, que expressavam o sentimento religioso, as crenças consideradas supersticiosas, ou arroubos místicos, enfim, todo um universo apressadamente batizado de ‘irracional’. Nada disso. O que houve, isto sim, foi uma redistribuição das áreas ocupadas até então pelo eclesiástico e pelo secular, pelo sagrado e pelo profano, pelo transcendente e pelo imanente, pelo sentimento e pela razão. [...] não esqueçamos que o ‘Século da Ilustração’ foi também um século de ‘iluminismo’.¹⁷²

¹⁷¹ Para Hazard, dois grandes rios cruzariam todo o século XVIII: a corrente racionalista e a corrente sentimental. Falcon também fala do final do século como indo em duas direções: crise revolucionária e sentimentalismo romântico. Além disso, Rousseau é também entraria nessas questões, por ser o primeiro entre os iluministas franceses a trazer o lirismo e o sentimentalismo à tona, fazendo ecoar o Romantismo do século XIX: por exemplo, em sua *Nova Heloísa*, trata de um mundo moral, no qual a naturalidade e a virtude são celebradas.

¹⁷² FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo : Editora Ática, 1993, pp. 9-10. Aqui o autor usa “iluminismo” de uma maneira oposta a que estamos propondo, colocando o termo no sentido dos iluminados, dos alumbrados, enfim, dos místicos que chegavam ao conhecimento por contato direto com o divino, por revelação e, enfim, por iluminação.

Há uma transformação de caráter ideológico que perpassa aqueles períodos, havendo mudanças em relação ao racionalismo e ao individualismo. No entanto, elas não são feitas em uma única direção: há também uma religiosidade que cresce, demonstrada por ondas de misticismo, por seitas, pelos processos de feitiçeiros, pelas possessões em conventos. Em uma relação entre Ilustração e o século que a contém (século XVIII, “século das Luzes”), nota-se uma coexistência entre racional e irracional; se por um lado tem-se a burguesia, a mentalidade ilustrada, a fé no progresso, o humanismo, a moral, o otimismo, a centralidade no homem, a importância da educação, há também as trevas. “Note-se também que, ligada ao racionalismo e à secularização, a Ilustração articula-se, ao mesmo tempo, com o transcendente, ou o espiritual, e o irracional. [...] é preciso ter presente que ela constitui também, em sua própria época, em uma espécie de dogmática repressiva que acabou por suscitar, sob variadas formas, ‘o retorno do reprimido’.”¹⁷³

Esse esquema dualista entre Luz e Trevas formam uma combinação paradoxal, que revela toda a complexidade do movimento ilustrado. Em relação a religião e teologia, Falcon coloca que não há irreligiosidade, mas sim um novo ideal de fé, uma nova forma de religião baseada na religião natural, no deísmo¹⁷⁴; observa-se o nascer das ciências religiosas, havendo uma reformulação¹⁷⁵; e por fim há toda uma polêmica com as confissões¹⁷⁶. Dessa forma, “é a própria ideia de religião que se modifica, num século em que o misticismo e numerosas outras formas de sensibilidade religiosa têm, de fato, uma importância com frequência subestimada. Contra o dogma opõe-se o saber, contra a superstição, a fé, mas, em lugar da indiferença ou do negativismo, o que se afirma é uma religião positiva, é a identidade da religião que se busca através da diversidade dos ritos, assim como pelo alargamento do conceito de Deus.”¹⁷⁷

4.1. Ilustração Ibérica

O movimento ideológico da Ilustração, que vem com uma nova visão de mundo, tem focos de criação e de recepção. Ao se pensar a irradiação dessas ideias, especialmente pelo foco francês, deve-se também pensar nas resistências que houveram à propagação e

¹⁷³ *Idem*, p. 98.

¹⁷⁴ Cf. VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru, SP : EDUSC, 2003; e HAZARD, *Op. Cit.*

¹⁷⁵ Cf. ARAÚJO, Ana Cristina. As ciências sagradas na cidadela da razão. In: ARAÚJO, Ana Cristina (Coord.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra : Imprensa da Universidade, 2000, pp. 71-93.

¹⁷⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Vol. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1988; e DELUMEAU, *A confissão e o perdão*, cit.

¹⁷⁷ FALCON, *Op. Cit.*, p. 128.

penetração das Luzes em cada particularidade nacional. Na conjuntura iluminista do XVIII, a Ibéria se torna uma consumidora intelectual, defrontando-se com um mundo marcado por diversas contradições e ideias vindas de outras nações. Se por um lado as sociedades ibéricas são alvo de recepção do movimento ilustrado, por outro há uma tentativa de bloqueio. Segundo Morse, “o caso de Portugal era similar ao da Espanha. Tinha contatos eruditos com a Europa desde meados do século XV e, no XVI, gozou de uma limitada primavera humanista. Mas o campo que oferecia para a especulação moral e filosófica era mais restrito. A maior homogeneidade do país, sua consolidação mais antiga, a monarquia mais centralizada e as aventuras ‘civilizadoras’ menos ambiciosas no ultramar combinavam-se para limitar os horizontes efetivos da atividade intelectual.”¹⁷⁸

Márcia Moisés Ribeiro¹⁷⁹ discorreu sobre as relações entre tradição e modernidade em um “Portugal entre Luzes e sombras”, como intitulou o primeiro capítulo de sua tese. Aí, preocupou-se em discutir os paradoxos que marcaram o nascimento do racionalismo e cientificismo portugueses. Segundo ela, diversos fenômenos naturais continuaram a ser explicados de maneiras contrárias aos critérios racionalistas, sendo que aspectos tais como o diabolismo, a presença do Demônio e feiticeiros no mundo, a astrologia, a adivinhação, continuaram presentes no pensamento luso até avançadas décadas do século XVIII. A Inquisição, a presença dos jesuítas, a opção pela escolástica, a doutrina tomista no ensino universitário, o misticismo, o apego ao sobrenatural, são aspectos salientados pela autora nessa discussão.

Falcon também fala de um paradoxo ibérico, que se apresenta por um lado na “modernização” precoce com o absolutismo e os descobrimentos, e por outro em um bloqueio e tentativa de suprimir as transformações sociais e mentais no XVIII. Vários aspectos são salientados, como a visão fatalista advinda do Sebastianismo¹⁸⁰, a defesa da ortodoxia religiosa (estrangeirados e cristãos-novos vistos como a antiortodoxia e a ameaça à ordem), o fortalecimento desde o século XVI da Companhia de Jesus e do Santo Ofício, o adiamento da secularização pela dominação ideológica da Igreja, sua presença nas questões políticas e econômicas, um Estado aristocrático e burocrático, o prestígio dado ao Direito Canônico, a liberdade com que se moviam a Inquisição e a Universidade de Coimbra, entre outros.

¹⁷⁸ MORSE, Richard McGee. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo : Cia das Letras, 1988, p. 43.

¹⁷⁹ RIBEIRO, *Op. Cit.*

¹⁸⁰ Ver mais em HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do Sebastianismo em Portugal* (séculos XVI e XVII). São Paulo : Cia das Letras, 1998.

Entretanto, para além de pensar a Ilustração ibérica em um contexto de defasagem em relação aos países vizinhos¹⁸¹, em uma “expulsão” do novo e do moderno ameaçadores, e num isolacionismo, é mais interessante perceber as especificidades da Ilustração ibérica e, especialmente, portuguesa. Segundo Ribeiro, “há muito que a historiografia desmistificou a ideia do isolamento cultural português no contexto setecentista europeu. A tão propalada tese do fechamento, da ignorância, não passou de um mito que durante muito tempo divulgou imagens de um reino imerso no obscurantismo e fechado ao experimentalismo científico. Na verdade, Portugal esteve sempre ligado à cultura europeia e nunca se enquadrou no panorama de imobilismo divulgado pela Geração de 70.”¹⁸² É verdade que estava sempre aberta a Inquisição, repreendendo e reprimindo aqueles que reconheciam verdades na política, na religião, na ciência, etc. No entanto, apesar do conservadorismo português e seu apego às tradições, algumas ideias de cunho diferenciado, não muito enraizadas nos países católicos, tiveram penetração no âmbito de correntes de pensamento lusas não ligadas à Coimbra.

A época que precede a viragem política e ideológica de meados do século XVIII é bem singular: por um lado tem-se o esplendor da Corte, o fanatismo devoto, a economia sob o fluxo do ouro crescente, o aumento da burocracia, a crise da disciplina conventual, os espetáculos impressionantes (encenações, arquitetura opressiva, procissões, ostentação, autos de fé, luxo e formalismo), e por outro tem-se o estrangeiramento, a formação de uma corrente de ideias hostil ao provincianismo cultural e político, à escolástica, à Inquisição, uma ruptura com o universo “barroco”, movimentos científicos, filosóficos e literários. Assim, há uma conjuntura histórica específica em Portugal, na qual se juntam a problemática ibérica, o mercantilismo e o movimento ilustrado, que formam a chamada conjuntura pombalina.

Sebastião José de Carvalho e Melo se relaciona com um ponto marcante da história portuguesa que por sua vez relacionou-se com a Inquisição: o terremoto de 1755. Esse evento,

¹⁸¹ Alguns aspectos parecem comuns entre Portugal e outras regiões. Um moderado “discurso reformista teve seus caminhos facilitados na medida em que a reforma institucional era, para os Estados economicamente periféricos da Europa da metade do século XVIII, como Prússia, Áustria e Portugal, uma necessidade impostergável. Assim, paralelo àquele discurso reformista de origem filosófica, houve uma tendência à racionalização instrumental das instituições administrativas que se guiava exclusivamente por considerações pragmáticas. Ambas as pressões por racionalização caminharam para uma confluência e o discurso filosófico reformador do Iluminismo se conciliou com as pretensões de monarcas absolutistas no sentido de uma centralização e modernização funcional no plano político-institucional. Essa progressiva fusão dessas duas tendências que apontavam para a racionalização nos permite falar na formação de um *absolutismo esclarecido* nestes Estados europeus.” CASTRO, Alexander Rodrigues de. *Cesare Beccaria e o Direito penal do Absolutismo esclarecido: o reformismo habsbúrgico e o Iluminismo na Lombardia austríaca*. Dissertação de mestrado apresentada à UFSC em 2008. Cap. 1.

¹⁸² RIBEIRO, Op. Cit., p. 10.

que suscitou diversos escritos de pensadores setecentistas¹⁸³, marcou o período e, ao mesmo tempo que contribuiu para estudos científicos de sismologia, gerou ideias como a de castigo divino e pensamentos sobre a soberba e o pecado humanos. Segundo Tailland,

o terremoto de Lisboa que marca a instalação ao poder de Sebastião José de Carvalho e Melo [feito Marquês de Pombal em 1770], com um poder pessoal reforçado, não possui tradução imediata na atividade do Santo Ofício. [...] as Luzes parecem ter tocado quase nada o Portugal de Sebastião de Carvalho, o que nuança a visão de um Portugal “ilustrado” sob sua administração. Existe uma ligação entre as reações de superstição generalizadas face ao sismo catastrófico e a retomada das execuções pela Inquisição, como ironiza Voltaire em *Cândido*? ‘Foi decidido pela universidade de Coimbra que o espetáculo de algumas pessoas queimadas a fogo brando em uma grande cerimônia é um segredo infalível para impedir a terra de tremer.’ [...] a severidade das últimas sentenças pronunciadas pode se explicar por esse contexto bastante particular, podendo a atitude dos inquisidores ser influenciada indiretamente por reminiscências arcaicas e por reações populares.¹⁸⁴

Apesar das denúncias existentes por parte dos ilustrados, a Inquisição continua a perseguir seus objetivos, perseguindo cristãos-novos, feiticeiros e outros. Não há concordância entre a chegada de Sebastião de Carvalho e Melo ao poder e uma liberalização da atividade do tribunal, entre 1755-1769, sendo que ele deixa o Tribunal funcionando. No entanto, vai colocando um controle progressivo, modificando o campo de ação, ou seja, vai aos poucos privando a Inquisição de todo poder real e recuperando, em prol do Estado, as posições que ela deveria abandonar. Em outras palavras, o rigor e a forma de proceder inquisitoriais servem aos interesses do então Conde de Oeiras (desde 1759), que mantém o Santo Ofício a seu próprio benefício, mesmo ele vindo sendo desconsiderado sob a visão do resto da Europa e seus ilustrados.¹⁸⁵

Portanto, Sebastião de Carvalho e Melo vai aos poucos subordinando os poderes da Inquisição, usando-a e limitando-a à vontade do Estado. Em 1768, pela Lei de 5 de Abril, cria a Real Mesa Censória, composta de funcionários leigos e eclesiásticos nomeados pelo rei, e no ano seguinte, em um Edital, obriga a que todos aqueles que tivessem livros enviassem à Mesa uma lista com seus títulos e autores. Inclusive, livros que falassem mal da Inquisição

¹⁸³ VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ou examen de cet axiome: “tout est bien” (1756). VOLTAIRE. *Candide*, ou l’Optimisme (1759), KANT, Immanuel. *Escritos sobre o Terramoto de Lisboa*. (1756); MALAGRIDA, Gabriel. *Juízo da Verdadeira Causa do Terramoto*, que padeceu a Corte de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755. (1756). Esse último autor aparece, em documentação do ANTT, na lista de auto de fé da Inquisição de Lisboa celebrado em 1761: “Padre Gabriel Malagrida, religioso da cia de Jesus, relaxado em carne com mordaca e carocha e rotulo de heresiarca.”, livro 435 do Conselho Geral do Santo Ofício, p. 352.

¹⁸⁴ TAILLAND, *Op. Cit.*, pp. 74-75. A tradução é minha, assim como serão as seguintes citações desta autora.

¹⁸⁵ O período de supressão dos Tribunais se localiza entre 1718 e 1834. BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., p. 377.

deveriam ser entregues, tendo sido feita uma lista das obras mais escandalosas, cujos autores são todos estrangeiros, que acusam a Inquisição de: ofensa da autoridade Real, de usurpadora dos direitos dos bispos, de parcial dos curialistas romanos, de cruel e sanguinária, de interessada nos bens que se confiscam dos réus condenados.¹⁸⁶ Cada um desses aspectos é contestado, sendo dadas explicações e defesas.

O grande objetivo desse edital é proibir a veiculação, ou seja, a leitura, venda e impressão de uma série de livros que difamavam e condenavam a atividade da Inquisição, sendo que esta é defendida da seguinte maneira: “não havendo entre todos os estabelecimentos humanos estabelecimento algum, que tanto possa contribuir, e tenha efetivamente contribuído para defender, e conservar ilibado, e em toda a sua pureza o sagrado depósito da Fé, e da Moral, que Cristo nosso Redentor confiou á sua Igreja, como tem sido, e é o Santo Ofício da Inquisição.”¹⁸⁷ E mais a frente no documento fala-se a respeito dos escritores e suas obras, datadas do século XVI ao XVIII, em que se diz que o desconhecimento a respeito da Inquisição

deu motivo a que uma multidão de Escritores, aliás doutos, bem intencionados, e beneméritos da Igreja, publicassem nas suas Obras discursos, que certamente não fariam, se lhes fossem presentes os referidos fatos [...]; mas também a que outros homens malignos se aproveitassem daquela falta de notícias, para denegrirem o sobredito Tribunal útil, e necessário, com calúnias atrozes, cujo número se acrescentou muito pelas vozes, e pelos Escritos de alguns Réus, que irritados pelos estímulos das prisões, e penitências justamente impostas ás suas gravíssimas culpas, procuraram dar á sua colérica paixão aquele abominável desafogo.

Por fim, este é um edital que está de acordo com que fora estabelecido pelo Conde de Oeiras. Há um certo “auxílio” em relação ao Tribunal, uma maneira de proibir a divulgação de ideias que falassem contra sua utilidade, mas ao mesmo tempo não há um ganho de poder por parte da instituição, e sim uma constante subordinação ao Estado. Apesar da Inquisição não ter sido abolida, ela passa a sofrer medidas que a submetem e sujeitam progressivamente à autoridade real, passando de um tribunal independente tanto da Igreja quanto do Estado (lembramos aqui a existência do foro inquisitorial e seus privilégios) para uma instituição obediente à instância governamental. Os maiores abalos sofridos pelo Tribunal ocorrem sob o governo do já feito Marquês de Pombal, sobre o que falaremos um pouco mais adiante.

¹⁸⁶ Biblioteca Municipal do Porto. 1248 Edital D. José de 12 de Dezembro de 1769. Agradeço ao prof. Paiva por ceder este documento.

¹⁸⁷ *Idem*. Para dinamizar a leitura, modificamos algumas letras em relação ao documento original, substituindo “f” por “s”, “he” por “é”, “ll” por “l” por exemplo, além de acentuarmos palavras; enfim, não modificamos a ordem do texto ou a forma das frases, mas apenas fizemos mudanças para a linguagem atual. Faremos o mesmo nas citações daqui para frente.

O período de Pombal é visto portanto como uma ruptura, pelo conjunto de mudanças que fortalecem o Estado e pela ruptura perpetrada com o poder eclesiástico, ou seja, a contraposição do ideário pombalino à ideologia defendida pela Igreja é dominante nesse sentido. Segundo Falcon, há um caráter de ruptura mais do que de permanência, havendo uma busca de superação da defasagem que poderia existir e um reencontro com a ciência. “Tanto na Espanha quanto em Portugal, a difusão das novas ideias foi bastante lenta no primeiro meio século, apenas ganhando impulso a partir do momento em que foram incorporadas à ideologia oficial, através da prática que corresponde ao reformismo do ‘absolutismo ilustrado’. Não há dúvida, porém, que analisada, como é necessário, no nível das sociedades ibéricas, a Ilustração representou uma mudança profunda, quase revolucionária em certos setores, a qual conviria no entanto avaliar e referir concretamente aos limites sociais em que se processou.”¹⁸⁸

Segundo Falcon, o movimento ilustrado português é referido: em uma oposição entre intelectuais ligados ao Estado absolutista (juízes, diplomatas, administradores, conselheiros), voltados para a secularização e racionalização, em oposição à antiga ordem e aos intelectuais tradicionais eclesiásticos. Um terceiro tipo, que viria pela burguesia, personificado em “homens de letras”¹⁸⁹ que têm sua ascensão no século XVIII, são novidade ou não existem, ou seja, ou são ausentes ou estrangeirados.

Estrangeirados

Uma das maiores questões da Ilustração lusa seriam os estrangeirados. Esses homens estariam ligados à problemática da defasagem cultural, ou seja, aquilo que fora rejeitado se cristaliza nesses personagens, que vêm representar quase uma alteridade, uma quebra de padrões. Tais homens podem, por um lado, ser vistos como aqueles que exerceram um papel na renovação da cultura nacional portuguesa, como vozes isoladas que viveram e morreram no estrangeiro, com projetos de renovação nacional e uma visão “salvadora” do país. No entanto, essa ideia de que tais personagens queriam abrir a nação aos rumos salvadores da cultura europeia é um pouco complicada. Para aceitá-la, teríamos que aceitar a definição de obscurantismo intelectual em contraste com as luzes do exterior, como se Portugal não tivesse formas de pensamento autônomo ou de convívio com o mundo culto.¹⁹⁰

¹⁸⁸ FALCON, *Op. Cit.*, p. 316.

¹⁸⁹ Ver mais em DARNTON, *Op. Cit.*, Cap. 4.

¹⁹⁰ SERRÃO, *Op. Cit.*, pp. 414-417.

Somos contra essa visão de fechamento do território e do pensamento portugueses. Ao mesmo tempo, podemos admitir a ideia de que não eram muitos que conheciam o estrangeiro, vindo basicamente por duas raízes: hebraica, pela “a-nacionalidade” marrana dos cristãos-novos, e por educação, daqueles que estudaram e tiveram contato com o exterior, em uma educação desnacionalizante e oposta à formação legitimada por Coimbra. Segundo Falcon, “revela-se assim um duplo movimento mental. O estrangeirado é ao mesmo tempo aquele que estrangeirou-se mas que também foi estrangeirado. Estrangeirou-se ao distanciar-se da cultura castiça e apreender-lhe, a partir de sua própria experiência, o retardo e as limitações. Foi estrangeirado, no sentido de que há um processo de rejeição por intermédio do qual a cultura castiça não se reencontrando na imagem que dela projeta o outro, o mundo exterior, denuncia-a como falsa, perigosa, e faz dos seus adeptos elementos estranhos, estrangeiros a uma verdade da qual só ela é juiz.”¹⁹¹ Dessa forma, paira a suspeita de heresia sobre o estrangeirado, a mesma forma que sobre o cristão-novo.

Entretanto, aquela rejeição pode não ser assim tão forte pois, segundo Serrão, o exílio ou ausência de alguns desses homens não os fez perder as formas mentais de aderência nacional; e mesmo suas propostas de renovação cultural não eram objetivo estranho a outras figuras que sempre viveram e nunca saíram de Portugal. A verdade seria que o país manteve uma cultura autônoma, mas sem desconhecer as correntes mentais existentes além dos Pirineus. Para o autor, os estrangeirados têm valor e sua influência se fez sentir em Portugal, mas nenhum deles teve um papel decisivo na abertura de caminhos jamais sonhados, simplesmente pelo fato de que esse homens “com suas doutrinas e projetos não iluminaram um país em trevas, porque neste houve também correntes de experimentalismo, e os espíritos cultos continuavam atentos ao novos rumos da cultura.”¹⁹² Apesar dos escritos deste autor terem caráter um tanto nacionalista e deverem ser revistos em alguns pontos, acreditamos poder partir de alguns desses princípios, no sentido de evitar ideias relacionadas ao fechamento e obscurantismo.

Sobre esse pano de fundo, foram diversos os estrangeirados que escreveram sobre Portugal. D. Luís da Cunha escreveu sobre a Inquisição e vários outros temas, Luís António Verney¹⁹³ escreveu as cartas do *Verdadeiro método de estudar*¹⁹⁴ entre 1736-1744, mas a

¹⁹¹ FALCON, *Op. Cit.*, p. 321.

¹⁹² SERRÃO, *Op. Cit.*, p. 416.

¹⁹³ Ver por exemplo ANDRADE, António Alberto de. *Vernei e a filosofia portuguesa*. Braga : Livraria Cruz, 1946.

¹⁹⁴ VERNEY, Luís António, 1713-1792. *Verdadeiro metodo de estudar* : para ser util à Republica, e à Igreja : proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. Exposto em varias cartas, escritas polo R. P. Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P. Doutor na Universidade de Coimbra ; Tomo primeiro [segundo]. - Valensa

primeira edição foi apreendida pela Inquisição, sendo publicada realmente apenas em 1746. Essa obra do Barbadinho faz grande eco aos debates do resto da Europa, pois nela aparecem temas como a crítica à superstição, à escolástica (carta oitava¹⁹⁵), ao tradicionalismo, à Inquisição, aos jesuítas, discorre sobre a teologia¹⁹⁶, coloca diferenças de métodos e princípios e remete à secularização. As inovações e os progressos estão prestes a saltar em relação a Portugal, de forma que a balança pende para os estrangeirados. Segundo Boxer, um sintoma do declínio do poder e prestígio da Inquisição “foi o fato de que, por volta dessa data [1750], um inquisidor português foi responsável pela reedição clandestina do livro de Luís Antônio Verney, *Verdadeiro methodo de estudar* (1751). Este livro fazia críticas severas ao obscurantismo clerical, e sua primeira edição, cinco anos antes, fora proibida, confiscada e destruída pela Inquisição portuguesa.”¹⁹⁷

Além dessa obra, Verney ainda escreve *Cartas*¹⁹⁸, redigidas em meados da década de 1760, nas quais percebe-se o pensamento ilustrado, pois o autor prega uma reforma na Inquisição, o fim da distinção entre cristãos-novos e velhos, fala do problema jesuítico na educação, etc. Verney vem, portanto, revelar o contraste entre a Ilustração e o período anterior. Em uma busca de romper com a mentalidade escolástica e jesuítica, representam-se transformações ainda maiores: secularização política, racionalismo, busca de processos em detrimento da transcendência aparecem em todos os níveis. Há uma crise na consciência religiosa, com uma tendência crítica e hostil às ordens religiosas em um movimento que não é nem ateísmo nem deísmo. Dessa forma, Pombal teria acelerado um movimento que já tomava corpo a partir dos escritos de homens como Verney.

Outro estrangeirado bastante interessante, e que redigiu escritos que atingiram a Inquisição, viveu entre 1699-1782 e se chamava António Nunes Ribeiro Sanches. Em seu “discurso é possível demarcar como partes principais: origem dos cristãos-novos; quais os procedimentos adotados pela repressão inquisitorial, quais os comportamentos assumidos pelos suspeitos antes ou após serem denunciados; e, por último, que providências se deveriam adotar para extirpar esse duplo mal.”¹⁹⁹ Em 1735, redigiu pela primeira vez a “Origem da denominação de christão velho e christão novo no Reino de Portugal”, sendo que em 1748 há

[Nápoles] : na oficina de Antonio Balle [Gennaro e Vincenzo Muzio], 1746. Também disponível em Edição organizada por Antônio Salgado Júnior. Lisboa : Sá da Costa, 1949.

¹⁹⁵ Cf. RIBEIRO, *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁹⁶ Cf. FALCON, *Op. Cit.*, pp. 331-335.

¹⁹⁷ BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440 – 1770*. São Paulo : Cia das Letras, 2007, p. 115.

¹⁹⁸ Essas *Cartas* foram publicadas por MONCADA, L. Cabral de. *Estudos de história do direito*. Acta Universitatis Conimbrigensis. Coimbra, 1948-1950. 3v.

¹⁹⁹ FALCON, *Op. Cit.*, p. 350.

uma nova cópia ou redação, a qual temos em mãos, com o título de “*Christãos novos e cristãos velhos em Portugal*”.²⁰⁰

Esse documento auxilia na compreensão do funcionamento inquisitorial em relação aos cristãos-novos, que apesar de não constarem como réus estudados neste trabalho, encabeçam as listas de perseguidos pelo Tribunal português. Além de possibilitar a percepção de como os inquisidores e os cristãos-novos, cada qual por seu lado, agiam, o documento procura causas para o aumento do número de judaizantes, em uma tese que indica a própria perseguição como responsável. Assim, nos auxilia a compreender a Inquisição como uma máquina de produzir hereges. O aumento dos cristãos-novos teria como causa a própria Inquisição, sendo que a chamada “cegueira judaica” também contribuiria para o mesmo resultado. Em outras palavras:

Fica-se por conseguinte no interior de um círculo fechado: a Inquisição multiplica o número de cristãos-novos, portanto multiplica também o número de judeus; estes, por seu lado, para se defenderem, tornam-se mais judeus e produzem novos adeptos que, para evitar a fogueira, acabam por confessar suas culpas aos inquisidores, denunciando outros judaizantes; e assim prossegue indefinidamente, ou, pelo menos, até que uma autoridade ilustrada queira cortar o mal pela raiz: abolindo aquela distinção entre os cristãos e mudando os ‘estilos’.²⁰¹

O autor ainda fala da atitude defensiva dos acusados, da discriminação, dos “estilos” e formas de proceder do Tribunal. O fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos virá finalmente em 1773, sendo esta uma das mais graves e derradeiras mudanças que o Santo Ofício enfrenta. Ao longo do século XVIII, há uma clara diferença entre os ritmos da repressão inquisitorial, sendo que a queda do número de processados em muito teve a ver com a presença e os escritos desses homens então chamados de estrangeirados.

4.2. Ritmo da repressão inquisitorial e sua relação com a Ilustração

Pelas listas de autos de fé que coletamos entre 1720 e as últimas dessas cerimônias em cada um dos três tribunais inquisitoriais de Portugal, pudemos quantificar o número de saídas por culpas de feitiçaria, curandeirismo, pacto com o Demônio, falar com almas, usar bolsa de mandinga, etc. Esses números não se referem necessariamente às pessoas, dado que por vezes um mesmo indivíduo ia a auto de fé mais de uma vez ao longo dos anos, sendo que aí a gravidade da abjuração e, conseqüentemente, da pena aumentavam. Assim, acabamos por

²⁰⁰ SANCHEZ, *Op. Cit.*

²⁰¹ FALCON, *Op. Cit.*, pp. 350-351.

listar o número de *casos*, cujos resultados foram os seguintes: em Coimbra, foram 231 saídas a auto de fé (públicos ou privados, na sala da Inquisição), em Évora foram 95, e em Lisboa foram 87, em um total de 413 casos de práticas mágicas.²⁰²

Se fizermos uma contagem pelas décadas, de modo a melhor visualizar o ritmo da perseguição a esse delito, temos o seguinte:

Lisboa

Década	N. de autos de fé	N. de casos	N. de casos por auto
1720-1729	6	12	2
1731-1739	7	19	2,714
1741-1749	8	21	2,625
1750-1758	4	18	4,5
1761-1767	3	17	5,666
Total	28	87	

Tabela 1: Relação de casos e autos de fé na Inquisição de Lisboa.

Évora

Década	N. de autos de fé	N. de casos	N. de casos por auto
1720-1728	5	19	3,8
1730-1738	4	12	3
1741-1749	5	29	5,8
1752-1759	5	31	6,2
1760-1763	2	4	2
Total	21	95	

Tabela 2: Relação de casos e autos de fé na Inquisição de Évora.

Coimbra

Década	N. de autos de fé	N. de casos	N. de casos por auto
1720-1729	10	65	6,5
1730-1739	5	95	19
1742-1749	5	29	5,8
1751-1759	5	40	8
1762	1	2	2
Total	26	231	

Tabela 3: Relação de casos e autos de fé na Inquisição de Coimbra

²⁰² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433 (Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Coimbra), livro 434 (Inquisição de Évora), livro 435 (Inquisição de Lisboa).

As três Inquisições

Década	N. de autos de fé	N. de casos	N. de casos por auto
1720-1729	21	96	4,571
1730-1739	16	126	7,875
1741-1749	18	79	4,388
1750-1759	15	89	5,933
1760-1767	6	23	3,833
Total	75	413	

Tabela 4: Relação de casos e autos de fé nas Inquisições de Lisboa, Évora e Coimbra

Observa-se por essas tabelas que as décadas de pico diferem entre os três tribunais. Para Lisboa, o maior número de casos localiza-se entre 1741-1749, enquanto que para Évora é entre 1752-1759 e para Coimbra entre 1730-1739. No entanto, se analisarmos a quantidade de casos existente por auto de fé realizado, temos que o pico lisboeta é entre 1761-1767, o eborense entre 1752-1759 e o coimbrão entre 1730-1739, coincidindo esse último com o intervalo de maior número de casos. Entretanto, se observarmos em uma escala temporal mais estendida, seja em cada tribunal específico seja na junção das três inquisições, o que se percebe claramente é uma alta – de autos de fé realizados, de número de casos e de casos por auto – entre a década de 1720 e a de 1750, com um declínio bastante acentuado a partir de 1760.

Paiva destaca o período áureo da repressão aos mágicos entre 1710-1759 – sendo a maior intensidade entre 1720-1724 –, o que se relaciona com a máxima expansão da rede de familiares e comissários. Além disso, ao longo do XVIII o crime de curas mágicas sofre um *boom*, enquanto que as feitiçarias feitas para inclinar vontades e maleficiar entram em declínio, com um caso especialmente curioso de pânico em um convento provocado por malefícios diabólicos.²⁰³ Tailland, ao distinguir as fases de repressão inquisitorial no três tribunais portugueses, distingue uma fase de redução entre 1720-1725, uma curta fase alta entre 1730-1735 e uma longa baixa entre 1735-1770, o que difere um pouco dos dados anteriores, acreditamos que pelo fato dessa autora ter inventariado o número total de casos das listas de autos de fé e processos, e não apenas os casos de mágicos. Mas, ao tocar nesse assunto, ela também faz uso dos dados fornecidos por Paiva.²⁰⁴

Por todas essas informações, reiteramos que até a década de 1750 a ação dos tribunais se mantinha bastante ativa e forte. Ao mesmo tempo, são escritas e publicadas as obras de crítica à ação do Tribunal, que pudemos ver por escritos de Verney, Ribeiro Sanchez, e

²⁰³ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 212-213.

²⁰⁴ TAILLAND, *Op. Cit.*, pp. 279-280.

Voltaire (entre 1746 e 1759), sem contar com inúmeras outras obras de crítica das quais algumas foram para o *Index* após o edital do Conde de Oeiras. Nas palavras de Tailland: “Longe de diminuir com a entrada no século das Luzes, a repressão inquisitorial é reforçada, manifestando uma nítida diferença com a evolução da opinião. As críticas formuladas contra os tribunais portugueses pelos filósofos do século, pelos observadores estrangeiros, pela própria população, parecem perfeitamente justificadas. Os inquisidores estavam engajados em uma atividade cada vez mais intolerável porque ela não correspondia mais às aspirações da população que não mais compreendia suas razões.”²⁰⁵

Dessa forma, muito por motivo das críticas que vêm de diversos lados, a Inquisição vai sofrer duros golpes que atingem seu próprio funcionamento. Percebemos pelas listagens dos autos de fé que, a partir da década de 1760, o número de casos diminui bastante, de 88 para 23, de 14 autos de fé para 6 nos três tribunais. O Marquês de Pombal, por sua vez, implanta mudanças que tocam o Santo Ofício em seu âmago e motivo de existência: em 25 de Maio de 1773 promulgou uma lei que extinguiu as diferenças entre cristãos-velhos e cristãos-novos, concretizando aquilo que Ribeiro Sanchez queria, e tornando inválidos todos os decretos e leis anteriores sobre os quais se baseava a perseguição aos cristãos-novos.

Isso fez com que a base das acusações de judaísmo desaparecesse e, por consequência, eliminou a principal forma pela qual a Inquisição se fazia aparecer. Segundo Tailland, “a abolição da legislação discriminatória sobre os cristãos-novos em 1773 (lei de 26/05/1773), junto com a interdição de fazer uso da pureza de sangue, favoriza a assimilação já bastante entabulada e coloca ao Santo Ofício o problema das perseguições contra os judaizantes; a interdição da publicação das listas impressas de autos de fé, o novo Regimento da Inquisição, enfim, em 1774, que muda radicalmente o ‘estilo’ do Santo Ofício, operam uma mutação decisiva.”²⁰⁶

Portanto, o ano de 1773 é decisivo no processo de esvaziamento da Inquisição portuguesa. Há ainda outro fato neste mesmo ano: “a supressão do tribunal da Inquisição de Goa foi proposta pelo inquisidor-geral, o cardeal da Cunha, em 6 de abril de 1773, tendo sido aceita pelo rei no mesmo dia. O texto, repetido na provisão de 20 de janeiro de 1774, invoca a perda de muitos dos territórios portugueses na Ásia e o declínio do comércio desde o século XVII [...], assim como a redução radical do aparelho do Estado português no Oriente, sobretudo o da administração da Justiça, para justificar a decisão de suprimir o tribunal.”²⁰⁷

²⁰⁵ *Idem*, p. 352.

²⁰⁶ *Idem*, p. 76.

²⁰⁷ BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., p. 385.

Na sequência, em 1º de Outubro de 1774, o Marquês de Pombal publicou um decreto que fazia com que os veredictos dados pelo Santo Ofício dependessem de sanção real, ou seja, estabelecia um controle do Tribunal por parte do Governo. Param de se organizar autos de fé, sendo que as últimas dessas cerimônias que listamos datam, após um grande vazio, de 1778 em Lisboa e 1781 em Coimbra²⁰⁸, mas nestas tanto os crimes quanto os réus são bastante diferentes dos anteriores.²⁰⁹ É também de 1774 o último Regimento da Inquisição, cujas mudanças serão analisamos posteriormente. Se por um lado é verdade que as acusações de feitiçaria, curas, malefícios e práticas mágicas continua mesmo após 1774²¹⁰, e mesmo alguns processos são de fato instaurados²¹¹, a diminuição é clara e visível.

A conjuntura específica que deve ser pensada em relação a essa mudança que se opera na Inquisição e nos casos por ela julgado, é aquela da Ilustração. O pensamento ilustrado ibérico não experimentou “revoluções” internas, motivo pelo qual os sistemas tradicionais persistiam, mas foram se desgastando e não tendo mais capacidade doutrinal ou importância prática. Por vezes, procurou-se harmonizar, porém sem fundir, o novo racionalismo com a tradição característica dos ibéricos. Se o pensamento ilustrado da península foi diversamente associado ao termo “ecletismo”, por outro lado há mais questões que se colocaram na dicotomia entre o novo e a conservação; e mais do que um sistema constituído, essa ilustração apresentou mais o caráter de mosaico, no qual coexistia a tradição neo-escolástica com correntes ideológicas de outros países.

Na história das ideias políticas, a Ilustração foi recebida de diversas formas. Pode-se colocar basicamente dois modelos, sendo um francês, caracterizado por ser anticlerical, revolucionário e antitradicional, e um italiano, sendo este nacionalista, reformista e cristão. Portugal é aproximado mais a esse segundo tipo, sendo a chamada Viradeira de 1777 – que permitiu uma retomada da influência da Igreja e da alta nobreza sobre o Estado – um retorno a essa ilustração de tipo italiano.²¹² Contudo, diversos livros e obras vindas da França tiveram

²⁰⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433 (Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Coimbra), livro 435 (Listas da Inquisição de Lisboa).

²⁰⁹ OLIVEIRA E SILVA, Ana Luíza de. *Réus da Inquisição: delitos e grupos sociais*. Comunicação apresentada no II Seminário de Pós-graduandos em História Moderna, com o tema “As Hierarquias Sociais”, na UFF, em outubro de 2008.

²¹⁰ ANTT, Cadernos do Promotor das Inquisições de Lisboa, Coimbra e Évora, a partir de 1774.

²¹¹ Colocamos aqui os números de casos de “superstições” após 1774, sendo alguns deles de fato processos, mas outros apenas inquirição, auto de denúncia ou repreensão: Inquisição de Lisboa com 13 casos, Inquisição de Coimbra com 15 casos, Inquisição de Évora com 3 casos. Verificar o Capítulo 4 desta dissertação.

²¹² Ideias retiradas das anotações de uma palestra feita por Cristiano Paixão (UNB), durante o *III Congresso Brasileiro de História do Direito*, realizado em Curitiba, em setembro de 2007.

penetração em Portugal, sendo que por gráficos sobre a importação de escritos para o território luso, Hespanha percebeu que praticamente 80% eram de origem francesa.²¹³

Mesmo se ressaltarmos a possibilidade de que ideias diferentes circularam e se misturaram entre os diversos países, procuramos aqui ter mais atenção às especificidades da Ilustração portuguesa, em como essa corrente filosófica se instalou nas terras lusas e quais as influências que teve. Em uma busca de maior poder por parte do Estado, este procurou subordinar outras instituições, corroborando ainda para a crítica direcionada à Inquisição portuguesa e o consequente início de uma erosão e enfraquecimento de sua posição e poder. Segundo Morse, “a racionalidade inquisitorial encontrou violenta oposição no próprio mundo ibérico, às vezes com base na crítica anglo-liberal, mas com maior frequência refletindo o ataque a um regime, não a um princípio.”²¹⁴

A partir de 1760 tem-se o grande declínio, mas mesmo antes, em 1750, uma onda de ceticismo e racionalismo começa a invadir Portugal²¹⁵, propulsionando a série de mudanças que se alastrará por todo o resto do século. O ciclo persecutório de 1760-1774 “marca o estertor da acção repressiva contra os agentes de artes mágicas por parte da Inquisição. Este declínio foi rapidíssimo – em cerca de 15 anos passou-se de 49 casos por quinquénio para apenas 2 – e deve associar-se a mudanças na atitude intelectual dos inquisidores face ao problema. Por um lado, porque por volta de 1750, deixam de conceber a possibilidade da prática de malefícios. Por outro, porque passam a olhar para os curadores como ignorantes ou como embusteiros, a quem se tinha de dar instrução ou repreender por enganarem o povo. Mas já não era o Diabo que lhes dava poderes, pelo que a acção da Inquisição deixava de ter sentido.”²¹⁶ Falaremos sobre essas questões com mais vagar em outro capítulo, demonstrando pela documentação como passaram a ser elaboradas as conclusões inquisitoriais frente às práticas mágicas.

Podemos então concluir que a grande baixa do ritmo repressivo da Inquisição portuguesa a partir da segunda metade do século XVIII deu-se basicamente por dois motivos: a maneira de se encarar a feitiçaria, as curas, os malefícios e os fatos extraordinários por parte dos próprios inquisidores, o que será melhor tratado posteriormente; e a presença da Ilustração, com seus críticos estrangeiros e estrangeirados, com as atitudes e decretos Pombalinos que procuraram subordinar a Inquisição e colocá-la a serviço do Estado. A

²¹³ Ideias retiradas das anotações de uma palestra feita por António Manuel Hespanha (Univ. nova de Lisboa), durante o *III Congresso Brasileiro de História do Direito*, realizado em Curitiba, em setembro de 2007.

²¹⁴ MORSE, *Op. Cit.*, p. 38.

²¹⁵ Ver mais em PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 86-91.

²¹⁶ *Idem*, p. 213.

mudança ainda pode ser observada nas penas perpetradas pelo Tribunal a seus réus, no próprio funcionamento da instituição, na questão do Direito, na questão os foros. Além disso, o tratamento dado aos casos de superstições (e não mais feitiçarias) nas últimas décadas da Inquisição fazem parte de todo um conjunto que deve ser pensado e analisado para auxiliar na compreensão da descrença e do desinteresse por parte dos inquisidores pelos crimes de magia.

CAPÍTULO II

Direito e organização da justiça

Introdução do Capítulo

Durante os séculos XVI e XVII, teorizou-se sobre as ordens e leis da natureza: sobre a relação de imitação entre a ordem e as ciências, entre a ordem da natureza e a ordem divina. A própria noção do conceito de natureza em muito variou, havendo definições bastante diversas e significados variados. “Ao lado da definição de natureza na sua acepção mais restrita de princípio interno de movimento, emergiu outra, de alcance mais amplo, que tem a ver com o conjunto dos objetos naturais, com o *mundo* entendido como ‘coleção de todas as coisas’, e como ‘agregação de todos os corpos naturais’. [...] Nesta definição mais ampla, aparece também o termo *lei*. ‘A Natureza Universal nada mais é que a ordem de todas as coisas, ou seja, de todas as coisas dispostas segundo uma ordem certa e dependente de um princípio primeiro, de forma a estabelecer para cada coisa algumas leis próprias que não podem ser evitadas’”¹, segundo Zabarella.

O estudo de Paolo Rossi sobre este personagem seiscentista e sua obra *De rebus naturalibus*, procurou atentar para as mudanças e diferenças de significado de termos como natureza, lei, ordem, experiência e artificialidade, ocorridas em muito pelas diferenças entre imagens diversas e alternativas da ciência. Pode-se entrar então em toda a querela havida entre antigos e modernos.² No caso citado, “a natureza universal de que fala Zabarella identifica-se certamente com uma *ordem* e uma *legalidade* e é certamente compreensível através das teorias e das experiências. Mas não é a natureza dos ‘modernos’ por duas razões fundamentais: porque a sua ordem é uma ordem hierárquica e nela ocorrem intenções primárias e intenções secundárias; porque é fundamentalmente ‘biológica’ e ‘antropomórfica’, não é apenas teleologicamente orientada: é feita de propensões, de tendências, de desejos de atuação e realização de si.”³

¹ ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo : Editora UNESP, 1992, p. 132.

² A tese de uma descontinuidade entre a tradição científica medieval e a ciência moderna é confirmada por algumas razões que tocam a ideia de natureza, de experiência, o funcionamento do saber científico, o lugar da invenção e a metodologia utilizada. Ver mais em ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP : EDUSC, 2001, p. 17.

³ ROSSI, *A ciência e a filosofia, cit.*, p. 133.

Há, portanto, uma relação possível de ser traçada entre natureza, ordem e lei. Da mesma forma, pode-se relacionar direito divino (o primeiro e anterior a todos, contemplado pelo direito canônico), direito natural, (sob o qual o homem é reconhecido como universal, igual e capaz de, naturalmente, entender a lei divina, sendo agente ativo e tendo poder sobre a violência), e direito civil (o estabelecido, sistematizado pelos governos através de leis ou reconhecido pelas gentes através dos costumes)⁴, de maneira a traçar uma linha que interliga as diferentes concepções ou campos do direito, para compreender a forma como este se configurou.

Também nesta direção, pode-se pensar a questão da justiça de uma ordem universal *versus* o ódio pela aproximação, que poderia aparecer no seguinte sentido colocado por Ginzburg: “a distância excessiva provoca indiferença; a proximidade excessiva pode desencadear a compaixão ou uma rivalidade aniquiladora.”⁵ Em relação ao contato travado entre a civilização europeia e as culturas “novas” ou diferentes – ou seja, a consequente aproximação com essas culturas – a questão dos diferentes tipos de direito também recai na relação de proximidade e distância, como forma de compreensão da alteridade. Ginzburg utiliza a contradição entre próximo e distante de forma a pensar a relação entre lei particular (Estado) e lei comum (costume), entre justo e injusto. Desta forma, coloca-se que há diversas possibilidades de se pensar as relações entre o direito natural, a lei comum, os costumes e a tradição, aquilo que é justo por natureza e o cumprimento de uma lei escrita, apresentada pelo direito civil.⁶

Para definir “justiça”, Hespanha⁷ coloca que, recolhendo elementos de longa tradição do direito comum, pode-se entendê-la como um campo de atividade do poder, podendo ainda ser vista como uma das virtudes morais cardinais, juntamente com prudência, fortitude e temperança, segundo São Tomás. No entanto, para o contexto Moderno, existem várias concepções do que fosse justiça, algumas delas inclusive conflituais. Prodi, ao analisar a obra do dominicano quinhentista Domingo de Soto, fala de uma distinção entre lei humana,

⁴ A divisão das leis é feita também por S. Tomás de Aquino, que coloca a *Lex Divina* (através da qual a violação de princípios religiosos era castigada por uma pena divina, pois essa lei representava a vontade de Deus), a *Lex Naturalis* (que era a manifestação da vontade de Deus, sendo que uma violação da ordem natural era castigada com sanções também naturais), e uma *Lex Humana* (que é a lei positiva, representada pelos poderes humanos (civil ou eclesiástico), responsáveis por reprimir e penalizar as violações de caráter humano). Ver mais na *Summa theologiae*, Ia Iae q. 90-97, site: www.newadvent.org/summa

⁵ GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo : Cia das Letras, 2001, p. 203.

⁶ Idem, em especial o artigo “Matar um mandarim chinês.” Estas ideias também foram discutidas por Edgar de Decca em comunicação intitulada “Ginzburg e as implicações morais da distância e do estranhamento” durante o Colóquio Internacional “Figurações do Outro na História”, realizado na UFPR em 2007.

⁷ HESPANHA, António Manuel. Justiça e administração entre o Antigo Regime e a Revolução. In: Idem. *Justiça e litigiosidade: história e perspectiva*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 381-468.

política e civil, que objetivam a paz e o bem comum, e um universo de normas morais, derivantes da lei natural e divina. Em cada um desses âmbitos, a noção de justiça viria a tomar significações específicas para cada caso: “a justiça tem, portanto, duas faces distintas, aquela do juízo divino e aquela humana, e com base nessa distinção são discutidos todos os problemas concretos [...]: o que pode ser culpa grave perante Deus pode ser também culpa leve perante os homens e vice-versa, ou até mesmo não constituir culpa em determinadas circunstâncias.”⁸ Mesmo esse tipo de diferenciação, ou separação, sofre mudanças entre o XVI e o XVIII, sobre as quais comentaremos algumas.

Os diferentes tipos de direito se entrelaçam de maneiras diversas, ou seja, o direito divino, o natural e o civil travam relações entre si, tocando a administração da justiça em diferentes instâncias. Temos a justiça eclesiástica, a justiça civil (do rei e órgãos civis) e a justiça inquisitorial. Nosso objetivo neste capítulo é discorrer a respeito tanto dos direitos quanto das formas de estabelecimento e aplicação das justiças. Procuramos perceber como os pecados e delitos relacionados à feitiçaria e práticas mágicas aparecem nesses contextos e como foram tratados pelos diferentes órgãos de justiça. A questão da Inquisição também será pensada nesse sentido, através do que perceberemos como essa instituição aparece e se relaciona com o âmbito eclesiástico e régio.⁹

1. FOROS / PECADO E DELITO

Questões a respeito da administração, jurisdição e justiça da Igreja serão mais à frente discutidas, mas para melhor compreender os procedimentos jurídicos levados a cabo pela instituição eclesiástica, é importante perceber as relações existentes entre os foros. A princípio, ou se fosse feita uma divisão à primeira vista, poder-se-ia dizer que na Idade Moderna, tanto o Estado quanto a Igreja tinham o poder de exercer a justiça: o primeiro legislava, julgava e aplicava penas para os crimes civis, através da justiça real e de seus órgãos, como o Desembargo do Paço, Tribunal da Relação e Casa da Suplicação, dos quais também falaremos com mais vagar à frente. A segunda procedia da mesma forma para com os crimes religiosos, ou seja, aqueles que iam contra a fé e a doutrina. Neste caso, tinha-se a

⁸ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo : Martins Fontes, 2005, p. 374.

⁹ Por vezes, ao longo deste capítulo, citaremos localidades que podem ser consultadas nos mapas em anexo.

presença de uma justiça episcopal, que também aplicava penas, que variavam de acordo com a gravidade do pecado cometido.

No entanto, tal divisão não é assim tão nítida. De acordo com o que foi colocado acima, poder-se-ia falar de dois foros, um secular e um eclesiástico. Mas tal separação não é simples assim, sendo que o conceito de foro é bastante complexo, abrangendo grande número de significados, dos quais nos interessam, em especial, segundo o dicionário de Raphael Bluteau¹⁰, os seguintes:

Na Cristandade, como há jurisdição Eclesiástica, e Secular, há *foro Eclesiástico, Foro Secular e Foro misto*. Ao *Foro Eclesiástico* pertencem as matérias espirituais, e anexas, pertencentes a elas, como são *Ordens, Benefícios, Dízimos, Primícias, Ofertas, Sepulturas, Matrimônios, etc.* No *Foro Secular*, se toma conhecimento das coisas, que pertencem ao Padroado Real, e suas Regalias, e quando é entre pessoas Eclesiásticas, ou contra elas, impetram-se Bulas, e letras Apostólicas, ou provisões de Benefícios Eclesiásticos, ou pensões neles etc. *Foro misto*, é quando o poder, e jurisdição de um e outro foro, Eclesiástico, e Secular. *Foro interior*, ou *interno*: *o foro da consciência*, é o juízo, que formamos das nossas próprias ações; *Foro exterior*, ou *externo*, é o Tribunal dos ministros da justiça. *Forum, i. Neut.* O Pontífice não manda a dispensação, para o foro interior, e consciência, senão para o exterior, e juízo.¹¹

Sobre as relações entre os foros, assim como entre as noções de pecado e delito, é interessante refletir a respeito da confissão¹², que abrange tanto o foro interno (o pecado e a relação do pecador com Deus) quanto o foro externo (crime que envolve a sociedade).¹³ Neste, há a necessidade de intervenção pública para administrar a justiça, dado que, por muito tempo, é difícil distinguir pecado (transgressão de uma lei divina) de delito (transgressão de uma lei humana). Para o âmbito eclesiástico, tinha-se o direito canônico, garantido pela “rede de tribunais da Igreja (foro eclesiástico) que aplicava aos contraventores sanções, quer no foro interno (penitência, excomunhão), quer no foro externo (condenações pecuniárias, prisão em

¹⁰ Segundo o site do IEB (Instituto de Estudos Brasileiros) da USP, os 8 volumes que compõem o Dicionário de Bluteau foram publicados ao longo de 9 anos, a saber: volumes I e II em 1712, volumes III e IV em 1713, volume V em 1716, volumes VI e VII, em 1720 e o volume VIII, em 1721. A esses 8 juntaram-se outros dois volumes de suplementos publicados entre 1727 e 1728, contendo mais de cinco mil vocábulos que não constavam nos volumes anteriores.

¹¹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra : Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712, verbete “foro”. Optamos por não deixar a grafia original, substituindo “f” por “s”, “ph” por “f”, “tt” por “t”, “&” por “e” entre outros, de maneira a facilitar e dinamizar a leitura. Faremos isso com todas as subseqüentes citações do Dicionário nesse trabalho.

¹² A respeito da confissão (indígena), ver a interessante análise de AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo : Humanitas Editorial, 2007, pp. 311-321.

¹³ Cf. PRODI, *Op. Cit.*, pp. 452-461.

instituição da Igreja).”¹⁴ As normas eram tornadas efetivas por um conjunto de processos, dos quais fazia parte a pregação, que atingia maiores contingentes, e a confissão, que exercia disciplina personalizada e atingia os níveis mais íntimos da conduta de cada um.

As penas como privação dos sacramentos ou excomunhão “expunham quem violasse os preceitos canônicos a situações de marginalização social que eram mais graves do que muitas das penas seculares.”¹⁵ Isso muda a partir do Concílio de Trento, fazendo com que o juiz passasse a dar lugar ao confessor. “‘Doce’ e ‘benevolente’: esses adjetivos remetem às recomendações de são Tomás de Aquino, para quem o confessor deve ser ‘*dulcis, affabilis, atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignus*’. [...] é reproduzida na íntegra pelos jesuítas Valère Régnault e Martin Azpilcueta. [...] Vemos nessa lista que dos oito adjetivos cinco se relacionam à doçura e à benevolência”¹⁶, o que viria a diferir o confessor dos juízes.

Sobre o processo confessorio, consideremos a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão após as soluções tridentinas. Segundo Foucault, cobre-se, progressivamente, a nudez das questões que os manuais de confissão da Idade Média formularam, sendo necessária maior reserva quanto aos pecados contra a pureza. Mas, podia-se muito bem policiar a língua, sendo que a extensão da confissão e, em especial, sobre os pecados da carne, não parava de crescer. Há um imperativo de não somente confessar atos contrários à lei, mas procurar fazer do desejo individual um discurso. A pastoral cristã inscreveu como dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo que se relaciona às culpas de cada um pelo crivo da palavra. Se por um lado a igreja de Lutero transforma e dá outro rosto a esse sacramento¹⁷, “a Contra Reforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo.”¹⁸

Ainda segundo Foucault, a civilização ocidental engendrou uma ciência para produzir a verdade, desenvolveu procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e segredos, que é a confissão. Desde a Idade Média as sociedades cristãs colocaram-na entre os rituais mais

¹⁴ HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na época Moderna. In: TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. Bauru, SP : EDUSC; São Paulo, SP : UNESP; Portugal, PT : Instituto Camões, 2001, p. 125.

¹⁵ *Idem*, p. 126.

¹⁶ DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1991, p. 26.

¹⁷ Ver AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: o encontro catequético no século XVI*. In: Revista de História (USP), São Paulo, v. 144, 2001, pp. 30-39; e PRODI, Op. Cit., pp. 272-280.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Vol. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1988, p. 23.

importantes de que se espera a produção da verdade: “a regulamentação do sacramento da penitência pelo Concílio de Latrão de 1215; o desenvolvimento das técnicas de confissão que vêm em seguida; o recuo, na justiça criminal, dos processos acusatórios; o desaparecimento das provações de culpa (juramentos, duelos, julgamentos de Deus); e o desenvolvimento dos métodos de interrogatório e inquérito; a importância cada vez maior ganha pela administração real na inculpação das infrações [...]; a instauração dos tribunais de Inquisição, tudo isso contribuiu para dar à confissão um papel central na ordem dos poderes civis e religiosos.”¹⁹

Ainda no Medievo, pelo Quarto Concílio de Latrão²⁰, houve a tentativa de unificar o foro de Deus com o foro da Igreja. A confissão, aí estabelecida, continuou a ser utilizada, sendo inclusive confirmada no século XVI, mas “não se realizou a tentativa de construir um sistema jurisdicional, um verdadeiro foro da Igreja sobre o pecado tendo o fiel a obrigação de fazer a confissão anual não de modo genérico a qualquer sacerdote, mas ao próprio pároco, ou seja, de instituir uma relação precisa de submissão jurisdicional do foro interior, da consciência de todo cristão, ao próprio superior eclesiástico com base no vínculo territorial.”²¹

Por muito tempo a confissão permaneceu engastada na prática da penitência, mas a partir da Contra-Reforma, perdeu sua situação ritual e exclusiva, sendo estendida para outros domínios, difundida e usada em vários tipos de relações. Nas práticas de penitência do cristianismo medieval há a confissão obrigatória e periódica, por um lado, e os métodos do ascetismo, do exercício espiritual e do misticismo, por outro. A Reforma e, em seguida, o catolicismo tridentino marcam uma mutação importante, que atinge também a questão dos foros. “No que se refere à penitência, o caminho percorrido pelo concílio de Trento²² [...]

¹⁹ *Idem*, p. 58.

²⁰ Concílio de Latrão de 1215, ponto 21: “On yearly confession to one’s priest, yearly communion, the confessional seal: All the faithful of either sex, after they have reached the age of discernment, should individually confess all their sins in a faithful manner to their own priest at least once a year, and let them take care to do what they can to perform the penance imposed on them. [...] If any person wish, for good reasons, to confess their sins to another priest let them first ask and obtain the permission of their own priest, for otherwise the other priest will not have the power to absolve or to bind them. The priest shall be discerning and prudent, so that like a skilled doctor he may pour wine an oil over the wounds of the injured one. Let him carefully inquire about the circumstances of both the sinner and the sin, so that he may prudently discern what sort of advice he ought to give and what remedy to apply, using various means to heal the sick person. Let him take the utmost care, however, not to betray the sinner at all by word or sign or in any other way. If the priest needs wise advice, let him seek it cautiously without any mention of the person concerned. For if anyone presumes to reveal a sin disclosed to him in confession, we decree that he is not only to be deposed from his priestly office, but also to be confined to a strict monastery to do perpetual penance.” Site <http://www.ourcatholicfaith.org/docs/ECUM12.htm>

²¹ PRODI, *Op. Cit.*, p. 81.

²² Concílio de Trento, Sessão XIV – A quarta sob o Supremo Pontífice Júlio III, celebrada no dia 25 de Novembro de 1551. Capítulo V: “Confession: From the institution of the sacrament of penance as already explained, the universal Church has always understood that the complete confession of sins was also instituted by the Lord and is by divine law necessary for all who have fallen after baptism; because our Lord Jesus Christ, when about to ascend from earth to heaven, left behind Him priests, His own vicars, as rulers and judges, to whom all the mortal sins into which the faithful of Christ may have fallen should be brought in order that they

parece estar inserido nesse processo de confessionalização: sua particularidade consiste na tentativa de contrastar o processo de fusão em nível estatal do poder político com o religioso, salvando o máximo possível a alma e a organização universal da Igreja, defendendo junto com o poder de magistério também o poder de jurisdição. Isso não teria sido possível sem uma união do foro interno com o foro externo, sem um juízo da Igreja sobre o pecado.”²³

A pastoral procurava produzir efeitos sobre os indivíduos, de forma a fazer com que dominassem ou se desinteressassem, por exemplo, pelo desejo sexual.²⁴ Mas para além dessa

may, in virtue of the power of the keys, pronounce the sentence of remission or retention of sins. For it is evident that priests could not have exercised this judgment without a knowledge of the matter, nor could they have observed justice in imposing penalties, had the faithful declared their sins in general only and not specifically and one by one. From which it is clear that all mortal sins of which they have knowledge after a diligent self-examination, must be enumerated by the penitents in confession, even though they are most secret and have been committed only against the two last precepts of the Decalogue; which sins sometimes injure the soul more grievously and are more dangerous than those that are committed openly. Venial sins, on the other hand, by which we are not excluded from the grace of God and into which we fall more frequently, though they may be rightly and profitably and without any presumption declared in confession, as the practice of pious people evinces, may, nevertheless, be omitted without guilt and can be expiated by many other remedies. But since all mortal sins, even those of thought, make men ‘children of wrath’ and enemies of God, it is necessary to seek pardon of all of them from God by an open and humble confession. While therefore the faithful of Christ strive to confess all sins that come to their memory, they no doubt lay all of them before the divine mercy for forgiveness; while those who do otherwise and knowingly conceal certain ones, lay nothing before the divine goodness to be forgiven through the priest; for if one sick be ashamed to make known his wound to the physician, the latter does not remedy what he does not know. It is evident furthermore, that those circumstances that change the species of the sin are also to be explained in confession, for without them the sins themselves are neither integrally set forth by the penitent nor are they known to the judges, and it would be impossible for them to estimate rightly the grievousness of the crimes and to impose the punishment due to the penitents on account of them. Hence it is unreasonable to teach that these circumstances have been devised by idle men, or that one circumstance only is to be confessed, namely, to have sinned against another. It is also malicious to say that confession, commanded to be made in this manner, is impossible, or to call it a torture of consciences; for it is known that in the Church nothing else is required of penitents than that each one, after he has diligently examined himself and searched all the folds and corners of his conscience, confess those sins by which he remembers to have mortally offended his Lord and God; while the other sins of which he has after diligent thought no recollection, are understood to be in a general way included in the same confession; for which sins we confidently say with the Prophet: ‘From my secret sins cleanse me, O Lord.’ But the difficulty of such a confession and the shame of disclosing the sins might indeed appear a burdensome matter, if it were not lightened by so many and so great advantages and consolations, which are most certainly bestowed by absolution upon all who approach this sacrament worthily. Moreover, as regards the manner of confessing secretly to a priest alone, although Christ has not forbidden that one may in expiation for his crimes and for his own humiliation, for an example to others as well as for the edification of the Church thus scandalized, confess his offenses publicly, yet this is not commanded by divine precept; nor would it be very prudent to enjoin by human law that offenses, especially secret ones, should be divulged by a public confession. Wherefore, since secret sacramental confession, which holy Church has used from the beginning and still uses, has always been recommended by the most holy and most ancient Fathers with great and unanimous agreement, the empty calumny of those who do not fear to teach that it is foreign to the divine command, is of human origin and owes its existence to the Fathers assembled in the Lateran Council, is convincingly disproved. For the Church did not through the Lateran Council decree that the faithful of Christ should confess, a thing that she recognized as of divine law and necessary, but that the precept of confession should be complied with by each and all at least once a year when they have attained the age of discretion. Hence this salutary custom of confessing during that sacred and most acceptable period of Lent is now observed in the whole Church to the great benefit of the souls of the faithful, which custom this holy council completely endorses and sanctions as pious and worthy of retention. Disponível em: <http://www.ourcatholicfaith.org/docs/trent/trent14.htm>

²³ PRODI, *Op. Cit.*, p. 309.

²⁴ Isso não dá certo, o que se atesta pelas centenas de casos de delitos morais (em especial a mancebia e o concubinato) devassados pelas visitas pastorais. Ver *infra* e CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José

ideia de controle sobre si, havia a de reconversão espiritual, de retorno a Deus. Daí advém toda uma discussão a respeito da atrição (arrependimento dos pecados pelo temor da danação e horror das penas do inferno) e contrição (arrependimento por amor a Deus e forte desejo de retornar e estar em comunhão com Ele), polêmica que foi banida e criticada por Lutero. Por outro lado, o Concílio de Trento “sustentou a confissão detalhada dos pecados a um padre, o valor fundamental da contrição motivada pelo amor a Deus e pela vergonha de ter pecado contra ele e enfim ‘essa contrição imperfeita que é chamada atrição porque nasce comumente da consideração de feiúra do pecado ou do temor das penas do inferno [...]. Embora não possa, por si mesma, sem o sacramento de penitência, conduzir o pecador até a justificação, ela o dispõe no entanto a obter a graça de Deus nos sacramentos’.”²⁵

O discurso sobre a confissão e o próprio processo confessional são ambos complexos e produzem efeitos variados, que não se podem esgotar na simples relação com uma lei de interdição. Segundo Foucault,

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; em fim, um ritual onde a enunciação em si, independentes de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação.²⁶

Se a partir do século XIV, com os conflitos havidos entre tribunais eclesiásticos e laicos, tentou-se separar os delitos relativos ao foro interno dos relativos ao externo, este entendido como o concernente à instituição da Igreja, ao público e à justiça dos homens, agora há uma mudança. Se antes se pôde falar de uma “distinção que se abre entre o foro interno e o externo na sua expressão extrema, entre o homem pecador, que é absolvido pela justiça divina, e o delinquente que é enviado ao patíbulo”²⁷, em Trento a Igreja procura, através da confissão, principalmente, saber e tratar dos pecados com exclusividade. Se por um lado confirma-se o que já havia sido estabelecido em Latrão sobre a obrigação da confissão e seu caráter sacramental, enfatizam-se outros aspectos. Primeiro a possibilidade de criação de

Pedro de Matos. *A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII*. In: Revista Ler História, n.15, 1989, pp. 29-41.

²⁵ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 46.

²⁶ FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 61.

²⁷ PRODI, *Op. Cit.*, p. 145.

direito por parte daquele que ouve a confissão e absolve ou não o penitente, ressaltando a qualidade de juiz do sacerdote-confessor. Em segundo lugar, vê-se o controle que a confissão vem exercer em relação ao disciplinamento social, como por exemplo “nos ‘desencargos de consciência’ dos condenados à morte: o pecador penitente que sobe ao patíbulo não se torna delator de faltas alheias (como no caso das delações ao Santo Ofício), mas pode ajudar a justiça e os terceiros que eventualmente comprometeu arrependendo-se no foro interno.”²⁸

Contudo, ao longo dos séculos XVI e XVII, se consolidam as seguintes questões: obediência ao soberano, leis civis e bem público, todas atreladas ao poder do Estado, que passa a poder atingir o foro da consciência. Além dos autores que procuraram justificar o poder dos reis, outros, como Francisco de Vitoria, questionaram-se a respeito da obrigatoriedade em consciência da lei, trazendo consequências “para a relação entre o foro interno e o externo: [sendo que] todos esses autores consideram que a lei do Estado pode vincular em consciência os súditos sob pena de pecado mortal.”²⁹ Para o caso de Portugal, isso pode ser observado nas ações dos reis que se imiscuíam em questões de caráter religioso, sobre o que também falaremos na sequência. Outro exemplo nesse sentido é o fato das Ordenações Filipinas, o conjunto de leis base do direito em Portugal, preverem sanções para delitos como heresia, apostasia e blasfêmia.³⁰

Se em séculos anteriores o ponto de ruptura se referiu à concorrência entre as instituições eclesiásticas e seculares, agora, num processo que se desenvolve desde e ao longo do século XV, ele se transfere “para um dualismo incipiente entre lei positiva e a consciência, entre o crime como transgressão de uma lei humana e o pecado como transgressão da lei divina: o Estado tende a criminalizar o pecado para fazer dessa criminalização um instrumento de poder.”³¹ Há uma dialética no processo de modernização: entre Igreja e Estado, vistas como duas instituições e dois sujeitos ativos, e no fato de que “a criminalização do pecado torna-se um passo importante para a compreensão de um processo complexo, que leva, de um lado, à jurisdição da consciência e, de outro, à sacralização do direito positivo.”³²

O campo da justiça não era homogêneo, como se tem visto, sendo que a teoria jurídica lançava classificações sobre ela, relevantes para apreender tensões simbólicas e sociais

²⁸ *Idem*, p. 312.

²⁹ *Idem*, p. 218.

³⁰ Ver Ordenações Filipinas de 1603, vols. 1 a 5. Edição *fac-simile* em: Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro : Tipografia do Instituto Filomático, 1870, Livro V, títulos 1 e 2.

³¹ PRODI, *Op. Cit.*, p. 232.

³² *Idem*, p. 289.

internas. Até o século XVIII, a jurisdição³³ (distinção baseada na origem dos poderes jurisdicionais) era dividida em ordinária e extraordinária. A primeira era aquela inerente, por natureza, à própria magistratura – rei, membros dos tribunais superiores, corregedores, etc. –, e a segunda era concedida por um mandato especial. Tal distinção visava privilegiar a repartição estabelecida, tradicional das competências e restringir qualquer alteração ocasional ou repetida. Preservar a ordem tradicional das jurisdições era um dos dispositivos usados pela sociedade do Antigo Regime para garantir a estabilidade dos equilíbrios de poder. No entanto, as jurisdições entre Igreja e Estado não têm mais uma distinção muito clara, dado que os reis passam a trazer para seu foro, como crime, aquilo que antes cabia mais aos eclesiásticos, da mesma forma que, pelo outro lado, se procurou colocar o decálogo como a lei natural-positiva-divina por excelência.

De qualquer forma, toda a imagem da vida era, na época, constituída de módulos concebidos à maneira dos atos judiciais e extrajudiciais, e a ideia de ordem processual passa a ser a força estruturante, no plano psicológico, social e político. O foro da consciência, o tribunal dos costumes, os pleitos de amores, enfim, vários exemplos da estrutura judiciária de apreensão do real, têm uma estrutura que se caracteriza pela ideia básica de que a ação reta, o juízo justo, deve ter uma ordem e que dela fazem parte certos atos. “Baptista Fragoso [em 1641] interroga-se se, mesmo no foro (note-se a palavra) interior e no juízo (de novo a palavra é significativa) sobre os pecados, existe uma ordem judiciária como a do foro judiciário, com as suas partes necessárias – autor, réu e juiz – e com o seu curso processual. Trata-se de uma discussão situada, não no plano do direito, mas da teologia moral. [...] Mas, mesmo aqui, o modelo mental para apreender a realidade é o do processo.”³⁴

A confissão privada – característica do foro interno – permanece, até a Ilustração, como instrumento da formação da consciência, a qual seria a sede primária do juízo. Ela não desaparece, mas a excomunhão e a penitência pública tornam-se de central importância; suas penas passam a ser aplicadas a diversos tipos de pecados-delitos, da superstição (mais espiritual) à rebelião (mais secular). Desta forma, há uma relação existente entre foro interno e externo, como também ocorre entre o foro da Igreja e o foro do Estado. Sai-se do domínio da teologia moral para uma ética política e econômica característica do XVIII, em um processo de racionalização e secularização.

Do mesmo modo, ocorre com as noções de pecado e delito. A princípio, “a lei da consciência parece distinguir-se e distanciar-se da esfera jurídica como um fato privado,

³³ Ver mais em HESPANHA, *Justiça e administração*, cit., Cap. 5.

³⁴ *Idem*, p. 408.

enquanto a característica do crime é cada vez mais a de ser um fato público, punido pela lei escrita.”³⁵ No entanto, o pecado passa a ser tudo o que vai contra a reta razão, e o poder de julgar o que é pecado passa a dizer respeito ao Príncipe e seus magistrados, que ou criminalizam o pecado ou sacralizam o crime. Neste ponto, é interessante analisar certas correntes de pensamento do iluminismo setecentista que pensaram a questão do crime e da punição, como é o caso de Beccaria, que separou pecado e delito entre as jurisdições da Igreja e do Estado.³⁶ No ímpeto de idealizar uma sociedade igualitária, baseada na razão, o autor setecentista – lido e discutido por autores como Voltaire, Diderot e D’Alembert – refletiu sobre o direito de punir, com uma forma de pensamento desiderativo e até utópico, de forma a compreender que direcionamentos a Ilustração propunha para os casos de delitos a serem punidos. Enfim, pretendemos ver “de que modo se passou do domínio da teologia moral, controlada pelas Igrejas, à ética [...] do século XVIII.”³⁷

Para concluir a questão sobre os foros, podemos falar sobre os delitos de foro misto³⁸, que podiam ser julgados por qualquer tribunal, secular ou episcopal, tais como o adultério, a usura, o perjúrio, a bigamia e a feitiçaria. Voltaremos a essa questão, pois é importante falar com mais vagar sobre o ponto do foro misto e sobre a proibição das práticas de feitiçaria tanto em documentos episcopais, quanto monárquicos, quanto inquisitoriais. Por ora, vale dizer que os tribunais civis tinham jurisdição sobre algumas matérias que, a princípio, parecem caber apenas ao foro eclesiástico (episcopal ou inquisitorial).

Algo que fica mais claro no século XVIII são os motivos pelos quais o foro secular se ocupava de tais matérias religiosas. Enquanto que no discurso tradicional a argumentação do discurso punitivo se baseava em valores religiosos, há uma mudança no sentido de que o regime desses crimes passa a ser fundado na ofensa feita não à religião “verdadeira”, mas à religião “estabelecida” e à ordem social de que ela fazia parte. A ordem estabelecida pela religião se alarga para uma noção mais geral, relacionada à civilidade e ao social. Pascoal de Melo, em 1789, diz que qualquer crime contra a ordem social pode ser considerado como crime religioso, definindo-o como todos os atos que atentem contra os bons costumes, as leis divinas, as naturais e até as civis: “todos os delitos podem ser chamados eclesiásticos, estando

³⁵ PRODI, *Op. Cit.*, p. 453.

³⁶ Cf. VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru, SP : EDUSC, 2003, pp. 181-215.

³⁷ PRODI, *Op. Cit.*, p. 361.

³⁸ Ordenações Filipinas, Livro II, título 9.

sujeitos, no foro da consciência, à punição da Igreja, às penitências censuras e penas canônicas.”³⁹

Neste contexto, até a heresia⁴⁰ pode ser vista como um crime público civil, pois aquele que ofende ou despreza a religião pública destrói os mais fortes vínculos sociais. Opondo-se à religião da sociedade e à lei geral, nascem da heresia desordens e perturbações. Daí que este crime, enquanto punido civilmente, não seja considerado relativamente ao espiritual, porque os homens não foram postos para castigar ofensas a Deus. A gravidade do crime é então avaliada pela medida das perturbações sociais provocadas, pelo escândalo – como o caso da blasfêmia, heresia sediciosa ou que resulte na criação de partidos –, ou pelo mal provocado – como o caso de feiticeiros punidos pelos “malefícios” que destruíssem bens, por doenças e mortes. Da mesma forma, os perjuros eram vistos como responsáveis pelos prejuízos causados a terceiros, e não como ofensas a Deus.⁴¹

Contudo, até se chegar a este tipo de configuração, é importante ressaltar, novamente, que os aspectos da justiça régia e eclesiástica em muito se relacionaram durante a época moderna em Portugal, havendo uma espécie de promiscuidade entre as duas instâncias. Isto pode ser observado nas instituições repressoras que, ao tratar de questões de cunho jurídico, conectavam seus métodos e jurisdições (como um processo que começa em uma instância e termina em outra). Apesar de continuarem existindo casos de foro misto, a heresia passa a ser cada vez mais de alçada da Inquisição. Não que o Tribunal tenha retirado a jurisdição dos reis e dos bispos sobre essa matéria, mas passou-se a considerar aquele como a instância mais bem preparada para lidar com esse tipo de caso, tanto que muitos réus processados pelos inquisidores são enviados a eles por bispos.

Além disto, um outro aspecto deve ser considerado, que é o da natureza mista da Inquisição portuguesa. Os tribunais inquisitoriais são reinstalados em um contexto de reação da Igreja frente às igrejas reformadas, tendo sido decidido que a Sé deveria agir, ou veria seu reinado diminuir gradativamente; tanto que pela bula de 1542, que reorganiza a Inquisição romana, a heresia protestante é o alvo das preocupações.⁴² Então, se por um lado há esse

³⁹ Pascoal de Melo, jurista e estudioso da história do direito português, escritor do *Projecto de Código Criminal*, apresentado pela primeira vez em 1786, citado por HESPANHA, António Manuel. Da “iustitia” à “disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. In: Idem. *Justiça e litigiosidade*, cit., p. 375.

⁴⁰ Ordenações Manuelinas, Livro V, título 2 e Ordenações Filipinas, Livro V, título 1.

⁴¹ O falso testemunho aparece entre os dez mandamentos: Êxodo, 20,16 e Deuteronômio 5,20; e também nas Ordenações Manuelinas, Livro V, título 8 e nas Ordenações Filipinas, Livro V, título 54.

⁴² “No preâmbulo da constituição papal, encontramos explicitadas as seguintes motivações: o desejo de conservar a pureza da fé contra a heresia; a paralisia das instituições de controle devido às expectativas de abjuração e de regresso dos hereges à Igreja católica, o atraso da realização do Concílio devido às guerras entre príncipes cristãos; o progresso da heresia e as ameaças constantes de ruptura da unidade da Igreja. Nesse bula, o papa nomeava uma comissão de seis cardeais investidos do estatuto de inquisidores-gerais sobre toda a

desejo da Igreja em manter seu poder e prestígio, e manter a unidade da cristandade, isso se reflete na principal natureza das inquisições: a de serem tribunais eclesiásticos. A função é a de perseguir delitos de *fé*, inspecionar e vigiar a ortodoxia *religiosa*. Além disso, os tribunais só existem por mandato do papa, que inclusive é o que delega poderes aos inquisidores, que concede perdão a condenados, que pode suspender o Tribunal (e o faz)⁴³, que pode conceder perdões-gerais⁴⁴, que nomeia inquisidores-gerais, e que continua intervindo regularmente; e todos os inquisidores e ministros da Inquisição (promotores, deputados, etc.) eram também eclesiásticos.

No entanto, mesmo sendo um tribunal da Igreja, que o controla e procura, através dele, obter mais poder frente aos governos régios que buscavam a centralização e que se imiscuíam em questões religiosas, a Inquisição ibérica tem ainda uma segunda natureza: a de serem tribunais da Coroa. Tanto na Espanha quanto em Portugal, os estabelecimentos são pedidos pelos reis – Fernando e Isabel e D. João III – para conter a difusão do judaísmo e todo o problema dos cristãos-novos. As bulas de criação dos Tribunais são enviadas em 1478 e em 1536, ou seja, são autorizações papais, mas o pedido inicial é monárquico, como já foi comentado. Falaremos mais dessa peculiaridade inquisitorial ibérica à frente, mas procuramos agora ressaltar o objetivo eclesiástico que existia através da Inquisição, qual seja o de reprimir aqueles que de alguma forma fossem contra ou se afastassem da fé e da religião católica.

Toda essa perspectiva é central para o enquadramento dos problemas a serem levantados. Dado que a prática confessional é um instrumento contrário às artes de iniciação, ao misticismo e ao contato direto com o sagrado, além de ser um instrumento para controlar qualquer heterodoxia, vemos que em muito se liga com os processos que trabalharemos, pois,

cristandade [...]. Essa comissão – conhecida como Congregação do Santo Ofício – adquiria assim plenos poderes para a instrução e a conclusão dos processos de heresia, mesmo na ausência dos bispos competentes [...].” BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo : Cia das Letras, 2000, p. 27.

⁴³ “As curvas traduzem a evolução das relações entre a Inquisição e o papado : os anos de 1674 a 1681 conhecem uma interrupção da atividade inquisitorial (212 pessoas julgadas no ano de 1672 a 0 em 1681) em razão da ruptura entre o papado e a Inquisição. O papa Clemente X decidiu, em um primeiro momento, pela suspensão dos tribunais e, paralelamente, ele procurou negociar um perdão geral entre o regente e os cristãos-novos.” TAILLAND, Michèle Janin-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: le cas du tribunal d’Évora, 1660-1821*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, p. 59.

⁴⁴ A Inquisição portuguesa não podia perseguir casos anteriores a 1535, pois havia sido dado um perdão-geral. Isso aparece mesmo na bula de fundação do Tribunal: “...e vos preceituamos e mandamos rigorosamente, em virtude da santa obediência, que investigueis contra aqueles que anteriormente à data das outras Letras de nós emanadas, em forma de Breve, a 12 de Outubro próximo passado, pelas quais concedemos o perdão dos erros pretéritos aos ditos cristãos novos...” Bula de Paulo III *Cum ad nihil magis*, 1536, ANTT, Maço 9 de bulas, n. 15. O breve do perdão geral também é referido em um documento que nos foi cedido por Paiva em 2008: PEREIRA, Isafas da Rosa. *Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição*. Comunicação feita em assembleia geral ordinária de 2 de Março de 1979. In: Anais da Academia Portuguesa de História, 2ª série, 27 (1981), pp. 193-277. Sendo que nesse processo do Auditório Eclesiástico, o réu é libertado e perdoado justamente pelo breve do perdão geral.

por tratarem de feitiçaria, vão contra a ritualidade ortodoxamente estabelecida pela Igreja, inserindo-se em um conjunto de práticas condenadas.⁴⁵ A partir da criação da Inquisição há o surgimento de novos problemas no campo religioso, um dos quais era a absolvição da excomunhão no foro interno (da consciência). A Inquisição tinha autorização para perseguir os hereges públicos, mas os bispos eram os únicos a ter jurisdição sobre a heresia em foro interno, sendo seu privilégio o poder de absolver. E absolviam não apenas os que eram hereges, mas também os que sabiam de hereges, ou seja, a confissão era uma fonte de denúncias importante⁴⁶, então o problema era definir se os bispos deviam ou não continuar absolvendo hereges em confissão.

A partir de 1568, isso foi vedado aos bispos; pela Bula da Ceia⁴⁷ se publicavam os casos de confissão que estavam reservados ao papa, através do que eram então retirados dos bispos e passados aos inquisidores (já que eram delegados do papa), tornando-se as confissões uma fonte fundamental de informação para o Tribunal. Nos Cadernos do Promotor há muitas pessoas que se apresentavam⁴⁸ deliberadamente à Inquisição, como uma Domingas Jozefa, apresentada ao tribunal de Évora em 1770 por ter feito as rezas que uma Catherina da Conceição, a Serpa, lhe mandara, o que era superstição.⁴⁹ Ou uma Barbara Jozefa, de alcunha a Papa tabaco, apresentada por superstição em 1783-84⁵⁰, ou uma Joanna de Ascensão, apresentada em 1794 por falar jogos de palavras supersticiosas que aprendera com outras quatro mulheres⁵¹, além de várias outras pessoas. Normalmente, os indivíduos se apresentavam porque o confessor os mandava à Inquisição por não os poder absolver.

No início do livro III do Regimento da Inquisição de 1640 coloca-se a possibilidade de absolvição por parte dos inquisidores, dizendo que contra aqueles que se apartam da fé

⁴⁵ “Desde a fundação da Inquisição em Portugal (1536), a bruxaria esteve sob sua jurisdição, inicialmente só quando implicasse um comportamento herético. Mas bem rápido, entre 1546 e 1560, decretos do cardeal-infante D. Henrique incluem no foro inquisitorial ações contra bruxos, mesmo quando o delito não ‘cheirasse a heresia’, o que causou alguns atritos com o poder episcopal.” FEITLER, Bruno. Poder episcopal e ação inquisitorial no Brasil. In: FEITLER, VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Orgs.). *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 2006, nota 49. Ver também PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, pp. 191-193.

⁴⁶ “Revela-se a insistência do Concílio de Trento em relação ao duplo canal da confissão, enquanto consolação e tribunal das culpas.” AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*, cit., 2007, p. 316.

⁴⁷ “A bula papal *in Cæna domini* [Ceia do Senhor], publicada anualmente, descrevia os casos reservados ao papa. As excomuniões da bula da Ceia do Senhor são descritas, por exemplo, em Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, São Paulo, Antonio Antunes, 1853 [1.ed., 1719], p. 408-415”. Citado por FEITLER, Bruno. *A delegação de poderes inquisitoriais: o exemplo de Goa através da documentação da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Niterói : Tempo, vol. 12, n. 24, 2008.

⁴⁸ Regimento da Inquisição de 1640, Livro III, título I. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996.

⁴⁹ ANTT, Cadernos do promotor da Inquisição de Évora, livro 285, p. 231.

⁵⁰ *Idem*, livro 285, p. 232.

⁵¹ *Idem*, livro 291, p. 175.

católica (hereges e apóstatas) “estão por direito comum, e breves apostólicos determinadas as penas de excomunhão latae sententiae, reservada ao Sumo Pontífice pela bula da Ceia do Senhor, da qual os Inquisidores podem absolver no foro exterior, pela faculdade apostólica, que para isso tem.”⁵² A confissão também é importante em relação ao Santo Ofício por ser constantemente buscada pelos inquisidores durante os processos, que através do método de interrogatórios, “cavavam” a verdade no réu, obrigando-o a se confessar. Essas questões podem ser problematizadas em relação aos processos inquisitoriais, observando primeiramente o que exatamente era considerado “erro” em matéria de fé e por que, e em segundo lugar analisar o percurso tomado pelas confissões dos réus, vendo a forma, ou os caminhos pelos quais era produzida a verdade.

Há um rígido esforço de controle por parte das diversas instituições de justiça, em relação ao crime, ao pecado, à disciplina social, ao arrependimento dos culpados, ao retorno a Deus por parte daqueles que se afastaram, à perturbação da ordem, à ofensa à religião oficial, etc., para o que trabalhavam o Estado, a Igreja e a Inquisição. Mais especificamente quanto a esta, “certamente o processo inquisitorial canônico serviu, na passagem da Idade Média à Idade Moderna, como modelo para o desenvolvimento do processo penal estatal”⁵³, mas tanto o Estado moderno quanto o surgimento de novas ideologias promoveram uma mudança. Pode-se problematizar de que modo o crime e o pecado foram tratados durante o século XVIII, procurando perceber, segundo Prodi, se há uma “criminalização do pecado ou sacralização do crime”.

Existem foros diferentes, e o canônico e o civil começam cada vez mais a se separar. O pecado, no foro da consciência, é absolvido (ou não) pelos eclesiásticos, enquanto que o crime é do foro do Estado, de um mecanismo de governo centralizado. Assim, objetivamos agora discorrer um pouco a respeito dos diferentes direitos (divino, natural e civil) e sobre o funcionamento das diferentes justiças (eclesiástica, civil, inquisitorial). Mas há ainda – e reiteramos – os casos de foro misto, que serão também tratados, por serem peça chave para os assuntos que trabalhamos.

⁵² Regimento da Inquisição de 1640, livro III, início.

⁵³ PRODI, *Op. Cit.*, p. 454.

2. DIREITO DIVINO E CANÔNICO

Primeiramente, é importante discorrer sobre a Igreja, por ser a instituição que intermedia a vontade e a justiça de Deus, codificando-a no direito canônico e dispensando-a a eclesiásticos e laicos. A Igreja é o único poder que se afirma em todos os âmbitos, como por exemplo no plano da pequena comunidade, no plano territorial e no corporativo. Ela dispunha de uma malha de oficiais e instituições que, cobrindo todo o território, garantiam as funções desde as mais espirituais, como comunhão e confissão, até as de foro mais externo, como justiça e cobrança de tributos. A situação privilegiada da Igreja, nessa direção, preocupava a Coroa, que tentava atenuar o poder clerical através do beneplácito régio, pelo qual as cartas vindas de Roma estariam sujeitas à aprovação do rei, e através de leis contra amortização, que impedia à Igreja ter bens imóveis. As formas de administração real nesse sentido procuravam proteger os súditos contra violências dos eclesiásticos, e ainda punir criminosos pela justiça real.⁵⁴

Mesmo com constante intervenção régia, a Igreja buscava desempenhar sua função de mãe e condutora. Tendo a missão de comunicar a fé e a palavra de Deus, a catequese estaria então voltada para essa disseminação do Evangelho. Para tanto, a Igreja dispunha de diversos instrumentos, que sofrem uma guinada após a ruptura protestante e o Concílio de Trento, podendo-se falar de uma renovação da teologia, da qual a Escola de Salamanca tomou a frente. Nesse período, abre-se ainda a questão da importância da ortodoxia e o problema, trazido principalmente pelos luteranos, da Bíblia circulando livremente em língua vulgar. O movimento da nova teologia cristã encontra-se no entremeio dessas duas questões, na medida em que “caracteriza-se por uma penetração inédita nas camadas populares, destacando-se, desse modo, pela rica complexidade nos vários níveis do debate; riqueza que manifestava seu contraponto no perigo que certa vulgarização da teologia podia trazer para a ortodoxia católica; principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte das instâncias reformistas protestantes.”⁵⁵

Tendo em vista tais questões, e objetivando cumprir a *missio*, de anunciar a fé, Deus e Cristo, a Igreja dispunha para tal de normas disciplinares e/ou de uma malha administrativa e jurisdicional. Pode-se aí citar o patrimônio doutrinal (ou dogmático), juntamente com a teologia moral, que abarcava desde grandes sínteses, como a *Summa theologica* de São Tomás

⁵⁴ Ver mais em HESPAÑA, *As estruturas políticas, cit.*

⁵⁵ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens, cit.*, 2001, p. 24.

– bastante estudado pelos dominicanos de Salamanca –, até os manuais de confessores e os repertórios dos casos de consciência, e toda uma literatura catequista.

Outra fonte de disciplina era o direito canônico e as confissões, sobre as quais já falamos, mas em relação as quais também é interessante ver a presença de personagens da tradição de Salamanca. Na época do Concílio de Trento, Domingos Soto defendeu e Melchior Cano, de maneira categórica, “ensinou firmemente que ‘a atrição eficaz proveniente do temor das penas eternas é uma disposição suficiente para receber a graça dos sacramentos de batismo e penitência.’ A notoriedade de Melchior Cano, professor em Salamanca e convocado a Trento por Paulo III, contribuiu para a difusão de sua opinião, defendida a seguir por vários jesuítas, tais como Gabriel Vasquez e Francisco Suarez, este último julgando-a ‘*omnino vera*’ [completamente verdadeira].”⁵⁶ De qualquer forma, o uso de tais “instrumentos” se liga ao fato de que a Igreja procurava transmitir os ritos, os dogmas, as cerimônias católicas, assim como os deveres, as condutas, as normas de vida a serem tomadas por cada cristão de maneira uniforme, procurando estar sempre de acordo com a ortodoxia.

Para além dos sermões, dos ensinamentos dos padres através das Escrituras, dos batismos, da penitência, enfim, de uma catequese para ensinar, passa-se a ter também uma catequese para corrigir. A normatização, uniformização, e disciplinamento inserem-se nesse modelo moderno: “ao delinear-se o contraste entre penitência como conversão e tribunal das culpas, constituiu-se, nesse sentido, o conflito entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade”⁵⁷.

Quanto à justiça eclesiástica em relação a seus próprios membros, vê-se que a instância inferior era desempenhada pela comarca eclesiástica, representada pelo vigário da vara. Ele devia tirar devassas, dar sentenças em causas sumárias e fazer os autos das causas a serem enviados ao juízo eclesiástico. O bispo e a Câmara Episcopal eram a primeira instância deste, que cuidava das causas de cunho religioso, mas também das de origem civil que envolvessem clérigos com privilégios de foro, adquiridos desde que o réu não fosse preso em flagra e caso seu cargo fosse de diácono para cima. A segunda instância competia ao tribunal do arcebispado, a Relação Metropolitana (ou Auditório Eclesiástico), que julgava as apelações e agravos nas decisões da primeira instância, e causas das quais bispos ou membros do juízo eclesiástico fizessem parte.

⁵⁶ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 55.

⁵⁷ AGNOLIN, *Jesuítas e Selvagens*, cit., 2001, p. 30.

A última instância do juízo eclesiástico cabia ao tribunal metropolitano encarregado de todos os assuntos de cunho religioso, a Mesa de Consciência e Ordens.⁵⁸ Instituição através da qual o rei buscou garantir suas prerrogativas eclesiásticas, usando-o como um instrumento para subordinar os prelados. Os juízes da Mesa, escolhidos entre leigos e clérigos seculares e regulares podiam conhecer e julgar, como delegados da Sé apostólica, quaisquer processos de cunho eclesiástico ou civil que contassem com o envolvimento de religiosos privilegiados. A Mesa funcionava ainda como conselheira na provisão dos benefícios eclesiásticos e dava parecer em assuntos ligados a estabelecimentos piedosos de caridade, capelas, hospitais, ordens religiosas, universidades, paróquias, etc. Os casos, apesar de mais relacionados a questões religiosas, não iam à Cúria Romana porque a Coroa portuguesa, com seu direito de Padroado, punha-se como instância intermediária. Imiscuí-se, via esse tribunal, na hierarquia eclesiástica e atuava entre os governantes diocesanos e o pontífice. A Mesa deslocou, na prática, o poder da Santa Sé sobre o clero para o Estado lusitano.⁵⁹

Sobre a estrutura administrativo-jurídica do clero regular, vê-se que havia uma hierarquia interna característica de cada ordem, com administração semelhante à secular, porém independente dela.⁶⁰ Havia também uma subdivisão territorial em províncias, semi-províncias, abadias, conventos ou mosteiros, ou colégios; além de uma jurisdição própria – exercida sobre os membros das ordens – que, no entanto, dependia da justiça eclesiástica, já que o juízo eclesiástico tinha alçada tanto sobre o clero secular quanto sobre o regular.

2.1. Visitas Pastorais

Outro instrumento de disciplina eclesiástica eram as visitas do bispo ou vigário-geral às paróquias da diocese⁶¹, que funcionava como uma forma de vigilância extra. Assim, a justiça episcopal possuía enorme abrangência territorial, pois com as visitas dos territórios, criava-se uma apertada rede de controle. “Os ‘livros de capítulos de visitação’ de muitas paróquias atestam-no, confirmando, igualmente, que nem em todas as dioceses o ritmo

⁵⁸ Ver mais, entre outros trabalhos da mesma autora, em: OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa : Estar, 2001.

⁵⁹ Ver mais em AZEVEDO, Carmem Lúcia. Administração eclesiástica. In: SALGADO. Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1985.

⁶⁰ Sobre diferenças entre clero secular e regular, ver mais em SANTOS, Fabrício Forcato dos. *Conflitos Setecentistas: sociedade e clero das vilas de Curitiba e Paranaguá*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Paraná em 2008.

⁶¹ Mapa das dioceses: PAIVA, *Op. Cit.*, p. 226. Mapa das freguesias da diocese de Coimbra: PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra : Livraria Minerva, 1992, anexo.

visitacional foi semelhante, nem se manteve estável ao longo do tempo.”⁶² Tais visitas pastorais serviam, em uma de suas partes, para verificar o estado das igrejas, o cumprimento das funções litúrgicas e aplicações da justiça.

O conjunto documental chamado de *Livros de Devassas* refere-se a essas visitas pastorais perpetradas pelos bispos (ou seus mandatários) nas diversas freguesias de Portugal.⁶³ Pesquisamos apenas as devassas contidas no Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC) referentes ao Bispado de Coimbra, que se dividia entre: a cidade de Coimbra, o Arcediado de Seia, o de Penela e o de Vouga, cada qual dos quatro com suas respectivas freguesias, pelas quais eram organizadas as visitas. Essa documentação contém uma parte intitulada “Termos”, que se refere às penas aplicadas a casos devassados, uma intitulada “Capítulos”, referente à organização das igrejas e questões internas a elas, em que se inspecionava os locais de culto, os instrumentos religiosos, vendo se tudo estava conforme, além de que se inspecionava se os párocos cumpriam suas obrigações, se faziam livros, se procediam direito nos serviços religiosos, etc.

E por fim havia a parte propriamente das “Devassas”, na qual os pecados públicos das pessoas de freguesia eram relatados e delatados ao visitador. Eram uma forma de inspeção do comportamento dos féis (incluindo o pároco), ou seja, via-se se os preceitos religiosos eram cumpridos, e se havia pecados públicos escandalosos (contrários à ética cristã). O Visitador então anotava tudo e aplicava penas, admoestando fraternalmente. Em casos mais graves, na terceira admoestação canônica abria-se um processo no Auditório Eclesiástico. As Visitas eram, portanto, uma forma de difundir a doutrina e controlar os erros e desvios. Aqui, concentramo-nos justamente na parte das Devassas, arrolando os casos que se relacionassem a feitiçaria, superstição ou a curandeiros, e nos guiando essencial e principalmente pelas “pronúncias” contidas no final de cada visita a cada freguesia.

A documentação total das devassas⁶⁴ vai de 1607-1831, somando um total de 351 livros. A datação ainda se divide da seguinte forma: 1607-1764 (Coimbra), 1649-1816 (Penela), 1651-1830 (Seia) e 1640-1831 (Vouga). Para este trabalho, em relação ao recorte

⁶² PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 205. Consultar também a parte dos “Capítulos” dos Livros de Devassas do Arquivo da Universidade de Coimbra.

⁶³ “Teoricamente devia ser feita todos os anos por cada bispo (ou seu enviado) na totalidade de paróquias do seu bispado. Segundo o Concílio de Trento, o objetivo dessas visitas era a instrução dos povos, a correção dos abusos e a reforma dos costumes. O visitador, normalmente acompanhado de missionários regulares, verificava a decência e a boa ordem das igrejas, capelas e confrarias, pregava, confessava, julgava casos de sua alçada e administrava, tratando-se do bispo, o sacramento da confirmação.” FEITLER, Bruno. Glossário: Visita pastoral. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo : Ed. Globo, 2006, p. 488.

⁶⁴ Consultar o “Inventário das séries documentais de devassas, termos de culpados, extracto de culpados, capítulos de visita e rol de culpados do Bispado de Coimbra” no Arquivo da Universidade de Coimbra.

temporal, demos prioridade, por um lado, aos primeiros anos da década de 20 do século XVIII, em especial 1720-1724⁶⁵, e por outro da década de 70 até o final do século. É importante lembrar que nem em todos os anos houve visitas no Bispado de Coimbra e nem toda essa documentação se preservou até hoje. Assim, pelo que nos foi possível pesquisar, a relação dos livros de devassas que analisamos e das fontes que recolhemos ficou assim dividida: de Seia vimos 13 livros, de 1720 a 1795; de Vouga vimos 12 livros, de 1720 a 1798; de Penela vimos 10 livros, de 1721 a 1795; e de Coimbra apenas um livro de 1719, já que os livros disponíveis para essa localidade, além de serem poucos, não batiam com o recorte ao qual nos propusemos.

Em relação ao número de casos em cada Arcediado contabilizamos 10 para Penela, 20 para Seia e 25 para Vouga, concentrados na década de 20, já que as décadas de 70, 80 e 90 são um “vazio” em relação aos casos de feitiçaria e curas com palavras. Nesses 30 anos, a maior parte dos crimes relatados aos visitantes se relaciona a atentados morais, tais como mancebia e concubinato. As beberragens também são uma constante, sendo que diversas pessoas são acusadas de serem ébrias.⁶⁶ Isso denota uma descrença, ou um desinteresse para com os delitos de superstição e compreensão religiosa heterodoxa. Não há mais uma preocupação forte com esses casos, e não apenas por parte dos visitantes, mas em especial por parte da própria população que acusa e delata os delitos públicos de suas freguesias.

Essa documentação tem, portanto, total relação com a Igreja e o contexto de sua atuação em Portugal, suas hierarquias, suas relações com a Coroa e com a Inquisição. As devassas se ligam diretamente ao direito eclesiástico, que se estendia a todos os fiéis e procurava identificar entre eles atitudes que se configurassem como pecado e como crime. O arrolamento dos delitos relacionados a feitiçarias e superstições auxilia na compreensão do que era entendido como tal pela população e pelos visitantes. Além disso, os documentos permitem verificar o ritmo e intensidade⁶⁷ de acusações de pecados nesse sentido, pelo que podemos comparar com os ritmos inquisitoriais, traçando um panorama do interesse eclesiástico sobre esse tipo de caso.⁶⁸

⁶⁵ Optamos por esse recorte por ser os anos de pico da repressão da Inquisição aos mágicos. Assim, procuramos observar como se dava a repressão episcopal no mesmo período, de forma a fazer uma comparação ou perceber uma complementaridade entre as duas instâncias na perseguição dos mesmos agentes; seguimos os passos de José Pedro Paiva, em disciplina intitulada “Igreja e Inquisição no século XVI”, ministrada na USP em 2008.

⁶⁶ Carvalho e Paiva dividiram os delitos entre moral, embriaguês (grande aumento em 1736), má língua (introduzido em 1686) e outros, percebendo que o maior percentual até 1736 são os delitos de moral. Em 1750 há uma diminuição dessa percentagem, com um novo aumento em 1775-83. Ver CARVALHO e PAIVA, *A evolução das visitas pastorais*, cit., pp. 36-37.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Falamos sobre isso no Capítulo 1, e lembramos o artigo de Paiva e seu livro no prelo sobre a questão da cooperação e complementaridade entre episcopados e Inquisição.

No arcediagado de Penela, as 9 pessoas que aparecem relacionadas a casos de práticas mágicas entre 1721-1722, são as seguintes: 8 mulheres e 1 homem, 7 são denunciadas por operarem curas (aparecem apenas como curas, ou curas supersticiosas, ou curas com palavras), sendo que uma delas, Ignes, da freguesia de N. Senhora da Conceição da vila do Rendinha, é acusada tanto de fazer curas quanto de ser bruxa, e 2 são acusadas de serem bruxas. Há uma Maria, irmã de Domingos Fernandes, cavador de Abiul, que aparece nas devassas de duas freguesias diferentes: na da freguesia de N. Senhora das Neves da vila de Abiul, as testemunhas dizem que ela teria curado de espinhela⁶⁹, e era na verdade moradora de Vila Chã; e na devassa de S. Bartolomeu de Vila Chã, ela vai pronunciada na freguesia de Abiul e, agora, admoestada para não usar de curas com palavras.⁷⁰ Uma Maria Mendes, acusada na devassa da freguesia de N. Senhora da Graça de Maçãs do Caminho por curas com palavras, já tinha sido acusada (“se lhe ajunto a mais prova que lhe rezulta”) na freguesia de Pousaflores,⁷¹ o que denotaria, por esses dois casos, que as pessoas circulavam entre as freguesias operando suas curas. Essa atividade curativa seria então a mais operada pelos indivíduos nesse período e nesse arcediagado.

Em Seia, há uma variedade um pouco maior de atividades mágicas e um maior número de pessoas acusadas, entre 1720-1723. Listamos 12 mulheres e 6 homens, dentre os quais as curas continuam sendo o grosso dos crimes (curas com palavras, com rezas, com ambas, com ações vãs e supersticiosas, cura de espinhela, de lombrigas, de enfermidades) em 15 casos. Há 2 mulheres tidas por feiticeiras (sendo que uma delas, Maria Lopes, a Bota de alcunha, da freguesia de Sampaio de Gouvea⁷², também era acusada de fazer curas com palavras); um benzedor, Antonio Francisco, da freguesia de Seia, que também encontrava coisas perdidas com orações vãs e supersticiosas⁷³; e uma mulher, Maria Marques, da freguesia do Melo, que encomendava coisas perdidas com rezas vãs e supersticiosas⁷⁴. A adivinhação – nesses casos para encontrar objetos perdidos – era uma atividade procurada por vários, e ainda se estendia para a questão de adivinhar certos acontecimentos não os tendo

⁶⁹ No dicionário de Bluteau, “Espinhela”: “É uma cartilagem, ou uma espécie de osso brando, e flexível que está no fim do peito, pegada ao osso *Sternon* [...]. Cai a Espinhela, ou para melhor dizer, relaxa-se, ou torce-se, por causas extrínsecas, como quedas, forças, pesos, ou por causas intrínsecas, como tosses violentas, cópia de humores, alimentos e bebidas muito úmidas, e frias, e relaxando-se, ofende as partes sobre que está caída, ou dobrada. Da Espinhela relaxada, amolecida, ou virada se fazem muitas pessoas hécticas, e tísicas, e padecem outras varias queixas, cujo remédio consiste só em levantar, e confortar a dita Espinhela.” Também ver mais em PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., pp. 84-88.

⁷⁰ AUC, Devassa do Arcediagado de Penela, anos de 1721-1723, III-1ªD-4-4-57, livro 56, p. 565v e 574.

⁷¹ *Idem*, p. 534.

⁷² AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1720-1721, III-1ªD-4-2-95, livro 53, p. 234.

⁷³ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1721-1722, III-1ªD-4-2-96, livro 54, p. 319.

⁷⁴ *Idem*, 368v.

presenciado e a questão de saber o destino de pessoas desaparecidas (vivas ou mortas).⁷⁵ Para esse último caso, era comum que a pessoa consultada falasse com almas do outro mundo, para que, através de suas revelações, pudessem identificar paradeiros ou saber coisas ocultas. Em 1787, na visita da igreja do Salvador da vila de Pombeiro, uma Maria, solteira e filha de João Luis do Servo, tem sua culpa em aberto e é admoestada por fingir que falava com a alma de um Diogo Francisco do Servo.⁷⁶

Por terceiro, no arcediagado de Vouga, aparecem 6 homens e 17 mulheres entre 1720-1725. Uma delas aparece duas vezes, nas devassas das freguesias de Penacova e da Figueira, uma Isabel Baptista, mulher de João de Lemos do Carvalho, por ser feiticeira,⁷⁷ termo que aparece em 12 dos casos devassados. Novamente, há uma boa parte de curandeiros, 9 entre todos, (curas com palavras, com bênçãos e com rezas), sobre os quais se especifica a cura de quebranto⁷⁸, de desmancho⁷⁹ e de feitiços⁸⁰.

Os malefícios⁸¹ feitos para atingir pessoas ou seus bens, provocar a doença ou a morte, impedir a pescaria, deixar animais doentes, etc., aparecem aqui em alguns casos. Um deles comentamos no Capítulo 1, que uma mulher teria “quebrantado” uma testemunha, que inclusive encontrou “malefícios” deixados em seu quarto. Um segundo caso aparece na devassa da freguesia de Avelãs de Cima, em que um Miguel Fernandes é acusado de ser

⁷⁵ PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., pp. 128-134.

⁷⁶ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, ano de 1787, III-1ªD-5-2-93, livro 81, p. 31. Ver também o caso de Clara, citada no Capítulo 1 dessa dissertação. A referência desse caso é: AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1780-1781, III-1ªD-5-2-20, livro 114, p. 95.

⁷⁷ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1720-1721, III-1ªD-5-1-1, Livro 69, p. 409 e 417v.

⁷⁸ Bluteau coloca sobre “Quebranto” o seguinte: “Olhado, quebranto, e fascinação, são três nomes, que significam o mesmo. Olhado denota a causa, quebranto denota o efeito, e fascinação, que significa uma, e outra coisa [...]. Em primeiro lugar, *Olhado* denota a causa porque o verdadeiro olhado é só aquele, que se faz pelos raios visíveis, e espíritos contagiosos, e venéficos dos olhos, que corrompem o temperamento daquele sujeito racional, ou irracional, a que foram dirigidos, alterando primeiro o ar, e secundariamente ao corpo disposto a receber a tal alteração, no qual imprimem uma qualidade maligna, e mortífera, porém naturalmente, e principalmente se for acompanhada com inveja [...]. Em segundo lugar o olhado chama-se *Quebranto*, porque entre os muitos sintomas, que causa, é notável o quebrantamento, pouco vigor, e grande lassidão de todo o corpo, donde nascem grandes desejos de estar deitado, suspiros largos, bocejos muitos, apertos do coração, aborrecimento a todo o comer, as cores do rosto mudadas, a cabeça decaída, o rosto triste, dificuldade em levantar os olhos para cima, e às vezes alguns suores fora de toda a razão. [...]” Ver ainda as definições de Bluteau para Quebrantado, Quebrantamento e Quebrantar. Sobre o assunto também ver mais em PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., p. 88-92.

⁷⁹ Aparece ainda como quebraduras e destroncamentos. Segundo Bluteau, “Quebradura” significa: “Quando alguma coisa inteira se quebra. [...] Falando em membros, ou ossos quebrados, Desta mesma palavra Latina usam os nossos Cirurgiões neste sentido. *Vid.* Fratura. [...] Quebradura, chamam alguns impropriamente toda a casta de Hérnia, porque esta palavra propriamente se há de entender só da Hérnia intestinal...” E “Destroncado” seria: “Desmembrado. Cortado do todo de que era parte. *Mutilus*, ou *mutilatus*, [...]” E “Destroncar” é: “Partir, ou apartar violentamente do tronco, como quando a força do vento, ou os golpes do machado, separam de seu tronco ao pinheiro, ou outra árvore, e a derrubam. [...] Destroncar. Cortar. Mochar. Separar.”

⁸⁰ PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., p. 107-116.

⁸¹ *Idem*, pp. 141-154. A questão dos malefícios que atingem pessoas e animais consta também em KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras* [1486]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 2000, segunda parte, questão 1, capítulos XI, XII, XIV, XV.

“encarchador”⁸², ameaçando algumas pessoas e sucedendo mal a seus gados.⁸³ O terceiro se refere à devassa de Sepins, em que uma testemunha chamada João Rôs Rabo diz que Maria Moreira, viúva de João Francisco, era infamada de feiticeira e bruxa, da qual muitos se queixavam e tinham medo. A testemunha ainda diz que esta mulher costumava lhe ameaçar e lhe suceder mal, que ficara doente após ameaça da acusada (do que melhorou com exorcismos), e que ela tinha encarchado a um filho seu para que não fizesse vida com a nora sua mulher.⁸⁴ Há ainda, na devassa de Cercosa, uma Maria Machada, sobre a qual a testemunha Antonio Dias disse: que essa viúva do lugar da Marmeleira era benzedeira, e infamada de feiticeira, que fez bênçãos na mulher dele e esta pariu uma criança morta, além do que, ameaçou ele testemunha, e que dela muitas pessoas tinham medo. E a testemunha Maria Simões disse que a acusada era feiticeira e tinha poderes para fazer malefícios.⁸⁵

Aparece ainda a definição de “benzedor”, como no caso de Giraldo Henriques, coveiro da freguesia de Alquerubim, que consta na devassa de 1721 e que depois, em 1739, é admoestado para que não fizesse mais curas e que pagasse as custas. Esse homem aparece como sendo benzedor e como sendo suspeito de mais crimes, que não são citados na pronúncia. Interessante é um outro caso, muito posterior, em devassa de 1797-1798, na qual aparece “Joze de Olivr^a viuvo da Volta do Boya por adultero com Joaquina mulher de Joze da Silva Benzedor, e este consentidor a corressão, termo, e dos tostoens de multa cada um.”⁸⁶ São as testemunhas numeradas como 15 e 17 que contam sobre esse caso de adultério, e em nenhum momento aparece que “benzedor” fosse a alcunha do sujeito, constando mais como se fosse uma profissão, do mesmo jeito que aparece em outros casos, como Manoel Moraes, barbeiro, ou João Simões, carpinteiro, entre outros. Isso é interessante pois dá a entender que em finais do século XVIII ser benzedor não era mais um crime público a ser denunciado em devassa, mas sim uma profissão como qualquer outra.

⁸² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, microfilme 7460. Auto de fé da Inquisição de Coimbra, 14 de Março de 1723; na lista de primeira abjuração de leve. Essa palavra normalmente era usada para designar os agentes de práticas maléficas. Não que isso seja uma regra, pois também aparece muito “feiticeiro”, “bruxo”, ou combinações de temos, mas o “encarchar” tem, via de regra, um sentido mau. Para Bluteau, “Encarchar” significa: “Coisa de feitiçaria. (Por Encarchar vários animais com palavras, e ações supersticiosas).” Esse verbete não está nos oito volumes do dicionário de Bluteau, mas sim em um de seus dois suplementos.

⁸³ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos 1720-1721, III-1^aD-5-1-1, Livro 69, p. 303v

⁸⁴ *Idem*, pp. 254v-255. Aí o termo usada é também o de “encarchar”, mas em relação ao relato, de não conseguir fazer vida com sua mulher, outro termo usado é o de “ligamento”, que se refere à impotência sexual dos homens ou à infertilidade das mulheres. Em Bluteau, no verbete “Ligar”, tem-se o seguinte: “Ligar por feiticeira. Diz-se de uns malefícios, que na opinião do vulgo fazem ao noivo incapaz de consumir o matrimônio, ou ao homem casado impotente, e incapaz de coabitar. [...] (Os que estiverem ligados por feiticeira (o que se duvida) recorram aos Exorcistas, e Sacerdotes...)” No *Malleus Maleficarum* também há questões relacionadas a isso: ver KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, primeira parte, questão VIII, e segunda parte, questão 1, capítulo VI.

⁸⁵ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos 1720-1721, III-1^aD-5-1-1, livro 69.

⁸⁶ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1797-1798, III-1^aD-5-2-20, livro 121, p. 260.

As conclusões tomadas em relação às ações dessas pessoas são variadas. No Capítulo 1 colocamos aqueles casos que foram remetidos ao Santo Ofício, denotando a colaboração existente entre a instância episcopal que fazia as visitas pastorais e a instância inquisitorial. Para aqueles que não eram levados à Mesa da Inquisição, existiam penas diferentes. Para todos os casos das devassas de Penela, ficam as seguintes: livrar-se ordinariamente, aparecer para certa diligência, culpa em aberto, admoestação e notificação pelo pároco. Para uma Catherina Furtada das Ferreiras, da freguesia de S. Paulo de Maçãs de Dona Maria, obrigou-se que fosse admoestada e que fizesse termo de não curar mais pessoa alguma, sob pena de, em o fazendo, ter seu crime por provado.⁸⁷ Esse “fazer termo” é assinar um documento onde se reconhecia as culpas e se prometia não mais incorrer nelas, sendo a pena mais aplicada para as devassas de Seia (14 dos 18 casos), havendo também o deixar a culpa em aberto, a obrigação de não fazer mais (naquele caso, curas de lombrigas), e o “livramento”⁸⁸.

Sobre este, há o caso da citada Maria Lopes, a Bota de alcunha, que se livra presa em 1720 e depois se livra como segura em 1721⁸⁹; e o caso de Maria Dias, que se livra ordinariamente por feiticeira em 1723 na freguesia de Várzea de Góis.⁹⁰ Se por um lado isso parece ser um pouco mais raro nos arcediagados de Penela e de Seia, sendo a conclusão de apenas 4 dos casos (2 de cada), para o de Vouga é a maioria (16 dos 23 casos), havendo também para esse arcedigado as mesmas conclusões dos outros como admoestação, culpa em aberto e aparecer para diligência. Enfim, em Vouga várias pessoas são “livradas”, mas mesmo no caso de se instalar um processo contra alguém, este era bastante brando, e bastante diferente do processo inquisitorial, pelo motivo de não haver segredo (sobre tudo que acontecia com o réu durante seu tempo com o Tribunal e também sobre as testemunhas de acusação), não haver tormento (torturas), de haver um advogado de defesa, e das chances de se sair ileso serem muito maiores.

A respeito da justiça episcopal, há um problema de falta de fontes, ou seja, os arquivos episcopais foram destruídos, não havendo um arquivo de processos perpetrados por bispos,

⁸⁷ AUC, Devassa do Arcediagado de Penela, anos de 1721-1723, III-1ªD-4-4-57, livro 56, p. 456.

⁸⁸ Alguém ser “livrado” significava que teria que passar por um processo no tribunal episcopal, o que aconteceria dependendo da qualidade das provas e gravidade das acusações, e só depois do qual se poderia aplicar qualquer pena. Em tais casos, “o promotor do bispado instaurava um processo contra o acusado, que seria julgado no auditório sob a presidência do vigário geral. O processo de livramento das culpas podia acontecer estando o réu em liberdade (“livre-se ordinariamente” era a expressão que surgiria na “pronúncia”), preso (“livre-se preso”), ou na condição de “seguro” (“livre-se seguro”). A condição de “seguro” significava que o acusado não estaria preso, mas confiado à responsabilidade de alguém, ou em sítio certo (aquilo que hoje designaríamos por residência fixa, com carácter preventivo).” PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., p. 70.

⁸⁹ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1720-1721, III-1ªD-4-2-95, livro 53, p. 234v.

⁹⁰ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1722-1723, III-1ªD-4-2-98, livro 55, p. 464.

apesar de haverem vestígios deles.⁹¹ Ainda assim, sabemos que na justiça dos bispos se invocava muito mais a misericórdia e a admoestação fraterna, sendo que a Inquisição agia de uma forma diferente, tendo meios de atuar contra a heresia que os bispos não tinham, sendo assim mais efetiva para capturar hereges. O Tribunal, ao ser criado, alterou uma série de situações, delimitando as fronteiras jurisdicionais entre Inquisição e Bispados. Até 1536 era a justiça ordinária que se ocupava da heresia, sendo nos auditórios eclesiásticos que esses casos eram julgados. Nas *Constituições do Arcebispado de Braga* de 1477⁹², tem-se que: aquele que encontrar hereges, ou comportamentos religiosos desviantes, deve chamar o sujeito em segredo e o admoestar; se este continuar em suas práticas, deve-se chamar outras pessoas e, em conjunto, admoestar novamente; em terceiro caso, devia-se chamar a autoridade competente (bispo). Após a criação do Tribunal da Inquisição, os bispos passam a mandar autos, processos e réus para a alçada dos inquisidores, havendo centenas de casos terminados no Santo Ofício que se iniciam nos bispados, em visitas pastorais.⁹³

Quando falamos no Capítulo 1 sobre uma complementaridade entre as ações dos bispos e da Inquisição, falamos de uma divisão do trabalho de normalização e controle religioso. As duas instâncias vigiavam mesmo comportamentos desviantes distintos (hereges por um lado e comportamentos ético-morais e religiosos desviados por outro), os bispos tratavam de casos menores, e os inquisidores dos maiores; as pessoas contra quem atuavam eram diferentes, de 85-90% de cristãos-novos para a Inquisição e a maior parte de cristãos-velhos vigiados pelos bispos; os espaços de atuação eram também diferentes, cidades (mundo urbano onde estavam localizados os tribunais inquisitoriais e onde se encontrava a grande parte da comunidade cristã-nova) e mundo rural para os bispos (todas as paróquias de Portugal eram visitadas); e vias de atuação diversas, com o castigo e a punição do lado dos

⁹¹ Paiva colocou, em especial para o século XVI, que há casos incompletos, e que o que existe está nos arquivos da Inquisição. O único processo da justiça episcopal feito totalmente em Auditório eclesiástico em Portugal é o de um luterano flamengo, em 1536: ver mais em PEREIRA, *Op. Cit.* Sobre o andamento de processos eclesiásticos cujos exemplares se encontram junto aos processos inquisitoriais, e o uso para o estudo destes do Regimento os Officiaes do Auditorio Ecclesiastico, ver mais em PAIVA, *Práticas e crenças, cit.*, pp. 70-73.

⁹² Não tivemos acesso direto a essas fontes, mas colocamos aqui o que foi dito a respeito dessa documentação na disciplina ministrada por Paiva na USP em 2008.

⁹³ Os bispos, com muita frequência, foram fundamentais para remeter casos de heresia (denúncias e presos) à Inquisição, pois conheciam bem as freguesias e as devassavam. Esse apoio foi fundamental para as primeiras décadas do Tribunal, pois ainda não havia uma grande rede de comissários e familiares, então os bispos eram peças importantes para que os casos chegassem aos inquisidores. Exemplo de uma carta de 2 de Agosto de 1591 enviada pelo arcebispo de Braga para a Inquisição de Coimbra, na qual refere o envio dos autos de uma cristã-nova que mandara prender durante uma visita pastoral. O bispo exerce sua jurisdição sobre os heréticos, e em seguida envia para a Inquisição. ANTT, Inquisição de Coimbra, processo n. 6242, fl.5. Documento cedido por Paiva.

inquisidores e a correção fraterna, a persuasão, a via introdutória, a catequese e a missionação para os bispos.⁹⁴

Bethencourt, ao falar sobre a forma pela qual a Igreja difundia seus valores, também faz uma separação entre meios brandos e meios violentos. Entretanto, sua colocação é um pouco diferente da de Paiva, na medida em que enquadra as visitas pastorais entre os meios violentos de coação, juntamente com as visitas inquisitoriais. Para o autor, a brandura da persuasão estaria presente nos mecanismos de solidariedade e intercâmbio, na confissão e no ensino da doutrina.⁹⁵ Tendo em vista essas duas opiniões, ao nos confrontarmos com a documentação, achamos que as visitas pastorais e a atuação dos bispos podem ser encaixados como um meio brando, diferente do inquisitorial. Acreditamos que essa diferença é fundamental, e acabou por se demonstrar pelas conclusões dos casos que vimos para os três arcediagados de Coimbra.

Da totalidade das conclusões, o que mais aparece são os “livramentos”, os “termos” e as “admoestações”, nessa ordem. No entanto, em muitos dos casos em que as pessoas são livradas, e aqueles em que aparece uma segunda conclusão após o livramento, os indivíduos acabam sendo ou admoestados, como uma Maria Tertes da freguesia de Reveles (Penela), que é livrada ordinariamente por fazer curas supersticiosas em 1723 e depois admoestada para que parasse com essas práticas em 1724⁹⁶; ou absolutos⁹⁷ (ou seja, absolvidos), como os feiticeiros João Dias da Vela, Maria Paes e Antonia Marques (todos da freguesia de Alcorobim, de Vouga), livrados em 1721 e, em 1723, ouvem sentença na mesa e são absolutos da instância.⁹⁸ Enfim, há uma tendência para a benevolência do tocante às penas perpetradas pelos bispos nas visitas pastorais. Tendia-se para o princípio da correção fraterna, tendo por base passagens de São Mateus (como 5,38-48), e uma tendência para ser tolerante, misericordioso, trazer novamente para o seio da Igreja as ovelhas tresmalhadas.⁹⁹

⁹⁴ Elementos todos citados por Paiva durante o curso por ele ministrado na USP.

⁹⁵ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987, p. 222.

⁹⁶ AUC, Devassa do Arcediagado de Penela, anos de 1721-1723, III-1ªD-4-4-57, livro 56.

⁹⁷ Não temos nenhum documento referente aos regimentos e regras de funcionamento interno do Auditório eclesiástico, mas encontramos esse termo nos Regimentos da Inquisição. Regimento de 1613, título III, capítulo XXVIII: “...se pronunciará também e absorverá da instância do Juízo a memória e fama daqueles que não tiverem prova inteira. E a tal sentença absolutória da instância se lerá no auto público...” Regimento de 1640, livro II, tit. XIII, 14: “Os Inquisidores mandarão ao Conselho com assento final, todos os processos dos réus absolutos da instância...” Regimento de 1640, livro III, tit. II, 13: “Quando algum réu preso por culpas de heresia, for absoluto da instância do juízo ouvirá sua sentença na mesa do santo Ofício...”

⁹⁸ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1721-1723, III-1ªD-5-1-2, livro 70, p. 136.

⁹⁹ A metáfora das ovelhas foi citada por Paiva na disciplina da pós-graduação em relação aos escritos de um eclesiástico do século XVI. Tal metáfora foi bastante usada por um frei jerônimo chamado Francisco Machado, que escreve uma obra que nunca chegou a circular no Portugal quinhentista, chamada “Espelho de cristãos-novos convertidos”, na qual ela fala sobre conversão, em 1541, e diz que a repressão inquisitorial não é o

Por fim, como foi dito, as visitas pastorais atingiam *todas* as paróquias e freguesias de Portugal, com uma malha de controle bastante extensa e profunda, em que todas as pessoas eram atingidas e tinham a oportunidade de relatar o que era desvio público a sua volta. É interessante perceber a relação que o poder dos bispos e o regime de visitas têm com as igrejas locais e os diferentes Estados, até o século XVIII. Dado que a centralização papal procurava constituir uma Igreja universal, soberana, e não-territorial, o poder político dos Estados em que os episcopados estavam implantados podiam causar preocupação, de forma que “o tema do foro episcopal coloca-se no quadro de uma diocese que se situa entre dois pólos externos, aquele representado pelo papado e aquele representado pela sociedade civil e política em que é inserida.”¹⁰⁰ Após o Concílio de Trento, a relação entre universal e particulares, da qual as visitas pastorais e os concílios provinciais faziam parte, sofre modificações, iniciando-se um processo bastante profundo de controle sobre as consciências, independente da legislação e jurisdição positiva, o que também atingirá o direito canônico.

Até por volta do Concílio tridentino, podia-se afirmar que “a vida do cristão rege-se em duas disciplinas: a teologia, que nos diz em que devemos crer, pelo que devemos esperar e o que devemos amar (ciência do ser), e o direito canônico, que nos diz o que devemos fazer e o que devemos evitar (ciência do dever-ser).”¹⁰¹ Este último vigorava entre os clérigos, mas também sobre os leigos e matérias de natureza temporais, como por exemplo o pagamento de prestações econômicas e o casamento, sendo o provedor das normas da vida do cristão comum. No entanto, as decisões tomadas entre 1545-1563 trazem mudanças, como a indicação de que as recomendações de comportamento sobre a vida cristã passariam a coincidir com o conhecimento que o próprio cristão tinha a respeito das normas da fé, o que fez com que o direito canônico deixasse de se assemelhar à ciência do dever-ser, desnaturando-o, enfim, enquanto ciência.

A disciplina eclesiástica passa a se afastar do direito: “a ciência canonista perde a sua função fundamental de geradora do direito; a *concordia discordantium canonum*, razão de ser do direito canônico medieval, é impossibilitada pela proibição de glosas e comentários e pela exclusão dos cânones tridentinos do ensino universitário.”¹⁰² Ocorre ainda uma ruptura entre o direito canônico clássico e novo direito instituído pelas decisões do Concílio, da mesma forma que se rompe a relação com a teologia, que age como reflexão, ensinamento e resolução de

caminho da Igreja, defendendo sim a conversão benevolente, tolerante, de convencer e admoestar mais do que punir e castigar.

¹⁰⁰ PRODI, *Op. Cit.*, p. 315.

¹⁰¹ *Idem*, p. 204.

¹⁰² *Idem*, p. 304.

problemas relativos à fé e à salvação – agora excluídos de um universo normativo, reduzido à disciplina eclesiástica –, sendo agora ela, a teologia moral, a regente da ciência do dever-ser. Outra característica é que o poder legislativo com poder de jurisdição passa a ser identificado num só órgão, a Congregação do Concílio, o que além de contrastar com a lógica do direito canônico clássico, faz ampliar o conceito de jurisdição.

Em relação especialmente à jurisdição sobre a heresia, a Inquisição se introduziu no campo religioso, mas não chegou a retirar a autoridade episcopal sobre a matéria, ou seja, se respeita o direito cumulativo, a jurisdição dos bispos em relação à heresia. Isso está nas Constituições do Porto e em outras documentações, como editais e manuais de visitas pastorais.¹⁰³ Em um Edital de visitação de 1683 aparece a finalidade dessa prática: “Fazemos saber, que considerando nós o grande fruto espiritual que se segue das visitas, o fim principal das quais é desterrar as *heresias*, superstições, e abusos, plantar boa, e sã doutrina, procurar a conservação, e aumento do culto divino, conservar os bons costumes, e emendar os maus, reformar as vidas das pessoas Eclesiásticas, e seculares [...]”¹⁰⁴ Além da heresia aparecer por primeiro nessa passagem, depois se segue que uma das primeiras coisas que os bispos deviam perguntar em visitação era se havia heresias nas freguesias: “1 Se sabem por qualquer via que seja, ou ouvirem dizer, que alguma pessoa tenha alguma heresia pública, ou secretamente [...] 2 Se alguma pessoa que tenha, ou leia livros de hereges [...]”¹⁰⁵ Isso prova que a Inquisição não tinha jurisdição privativa, e não derogou o poder dos bispos sobre matérias de heresia, mas na prática – e como colocamos no Capítulo 1 – os bispos passaram a entregar os hereges para que os inquisidores os processassem.

3. DIREITO NATURAL

A ciência jurídica tradicional vivia amparada não por um corpo de leis, mas por um corpo de doutrina: o sistema dogmático da tradição romanística, com obras de Bártolo de Sassoferrato e juristas seus seguidores e contemporâneos. Tal corpo doutrinal tradicional respondia a uma temática que correspondia à situação social, política e econômica da Baixa

¹⁰³ Também não tivemos acesso direto a essa documentação, tendo ela sido citada na disciplina ministrada na USP pelo prof. Paiva. Quanto aos manuais, há um primeiro de Manoel Soares de 1598, e outro do século XVII.

¹⁰⁴ ANDRADE, Lucas de. Visita Geral: que deve fazer hum prelado do seu Bispado, apontadas as coisas por que deve perguntar e o que devem os párocos preparar para a visita. Lisboa : Na oficina de João da Costa, 1683, pp. 12-13. O grifo é nosso e optamos por não deixar a grafia original. Documento cedido por Paiva.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 14. Os primeiros quatro pontos colocados nesse documento estão também presentes na Bula de 1536 da fundação da Inquisição. Optamos por não deixar a grafia original.

Idade Média, e seu estilo discursivo dependia do fato de que “a argumentação partia da autoridade dos juristas citados, do cotejo de opiniões, da invocação de precedentes jurisprudenciais, da utilização de fórmulas de raciocínio e de dedução quase exclusivamente utilizáveis num contexto normativo desse tipo.”¹⁰⁶ Tinha-se portanto que substituir este modelo por um corpo doutrinal condizente com as aspirações dos juristas modernos, sistema que foi designado, pela naturalização progressiva da “mundivivência” burguesa, por “direito natural”. É esse sistema dogmático e normativo que vai ser colocado no lugar do sistema do direito comum.

Diversas correntes de pensamento se desenlaçaram em Portugal e na Europa, sendo que houve influência da noção de “homem natural” sobre a nova configuração do Direito. Durante os séculos XVI e XVII, seus protagonistas “viviam em uma sociedade que acreditava firmemente na universalidade da maior parte das normas sociais e em um alto grau de unidade cultural entre as várias raças de homens.”¹⁰⁷ O próprio conceito de “homem natural” difere de imagens posteriores, sendo que o contato – especialmente ibérico – com outras populações e culturas gerou toda uma série de questões e questionamentos acerca da “humanidade”, do direito e da religião. O indígena, ou “homem natural”, “longe de ser a iluminada e iluminante criança da natureza ele era apenas alguém que foi compelido a viver fora da comunidade humana. E todas essas criaturas sem sociedade, a menos que fossem santos, eram algo menos que humanos, pois haviam se afastado dos meios que Deus havia concedido aos homens para que atingissem seu fim, seu *telos*.”¹⁰⁸

O observador europeu, nesse contexto, procurou descrever e, em seguida, classificar, o que estava vendo, utilizando primeiramente o método de analogia, entre o antigo e o novo, entre o conhecido e o desconhecido, entre o familiar e a alteridade.¹⁰⁹ Mas a simples comparação mostrou-se frágil e insuficiente, sendo que tais observadores não se encontravam equipados com um sistema de classificação satisfatório, ou com um vocabulário descritivo adequado. Percebeu-se, portanto, que certas características observadas não eram intercambiáveis, e certas comparações e analogias não eram possíveis, sendo este o momento em que se percebeu ser inviável continuar evitando o reconhecimento da diferença.

A partir disso, abriu-se um debate, protagonizado tanto por membros de ordens religiosas quanto de conselhos reais, a respeito da escravização, dos direitos dos indígenas,

¹⁰⁶ HESPANHA, António Manuel. *História do direito na história social*. Lisboa : Livros Horizonte, s/d, p. 75.

¹⁰⁷ PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, p. 5. A tradução é minha, assim como serão as seguintes citações deste autor.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 9.

¹⁰⁹ Ver GINZBURG, *Op. Cit.*, em especial os artigos “Estranhamento” e “Distância e Perspectiva”.

sendo que os três ramos do conhecimento que reclamavam autoridade sobre questões de moral eram: a teologia, a lei civil e a lei canônica. Pode-se observar inclusive uma querela entre religião e política no tocante ao direito de escravização de “pagãos”¹¹⁰, dado que o fato de estar sendo levada a cabo por portugueses, fez com que os castelhanos argumentassem que também possuíam esse direito, garantido inclusive pelo Papa. Contudo, os argumentos deste “se baseavam nas duas afirmações que os juristas e teólogos espanhóis achavam mais difíceis de aceitar: as afirmações de que o papado possuía autoridade tanto temporal quanto espiritual e de que poderia exercer essa autoridade tanto sobre pagãos quanto sobre cristãos.”¹¹¹

Ainda uma outra forma de administração por parte da Igreja, que se relaciona à questão do direito natural, era a existência da Companhia de Jesus¹¹² – reconhecida oficialmente em 1540 pela bula *Regimini militantis ecclesiae* – e das missões, empreendidas em larga escala durante os séculos XVII e XVIII em diversas regiões do mundo. O esforço missionário eventualmente viria a recair sobre os protestantes, “entretanto, ainda em 1540 Loyola e seus primeiros companheiros não estavam especialmente interessados em liderar os encargos da Contra-reforma. Não viam a desordem das duas décadas anteriores em termos estritamente doutrinários, mas sim como sintoma de mal-estar e crise moral generalizados. Visavam a uma nova renovação espiritual, uma purificação das almas, queriam corrigir a ignorância da doutrina, um expurgo dos pecados e da superstição. A espiritualidade que adotaram não foi concebida como resposta à heresia protestante, estava firmemente enraizada na tradição medieval da *devotia moderna*.”¹¹³ Mas a Companhia não deixou, depois, de se envolver nas lutas confessionais, procurando defender a fé católica e a Igreja de quaisquer ameaças.

O segundo mote dos jesuítas seria o da cristianização, de propagar a fé a populações diversas, em lugares como Índia, China, Japão e Brasil.¹¹⁴ Enfim, “além de se dedicar a missões em terras onde ninguém havia ao menos ouvido falar de Martinho Lutero e de contribuir de várias maneiras para a espiritualidade católica, a educação, as ciências e as

¹¹⁰ Utilizamos a palavra aqui sem pretensões de fazer uma investigação mais aprofundada sobre o conceito, suas utilizações e implicações posteriores. No contexto do texto, o uso que fazemos aqui se aproxima mais da ideia de pessoas não batizadas e, em especial, indígenas sul-americanos. De qualquer forma, sempre colocaremos o termo entre aspas.

¹¹¹ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 30.

¹¹² Ver, por exemplo, trabalhos de Carlos Zeron e Adone Agnolin.

¹¹³ WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2006, p. 32.

¹¹⁴ Ver mais em COSTA, João Paulo Oliveira e. A diáspora missionária. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*, Vol. 2: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, António Camões (Coord.). *Humanismos e Reformas*. Centro de estudos de história religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores S.A. Rio de Mouro : Printer Portuguesa, 2000, pp. 255-313.

artes”¹¹⁵, a Companhia de Jesus obteve sucesso também nos setores da política e das atividades comerciais. A conquista religiosa se alarga ao longo da modernidade através do trabalho missionário, sendo que sua relação com católicos e não-católicos é bastante complexa.

Pode-se entrar aí em toda a questão missionária colocada por Prosperi¹¹⁶ em relação aos chamados por ele de infieis, que não estariam sujeitos à autoridade do Papa, estando nesse conjunto um grande número de pessoas. Pagden coloca três categorias de pagãos (terminologia do autor): “Na primeira categoria estão aqueles que vivem fora da Igreja mas em territórios que uma vez foram parte do Império Romano, e logo recaíram no *dominium* da Igreja; na segunda estão aqueles que vivem em qualquer parte do mundo, mas que estão por direito sujeitos a um príncipe cristão; na terceira estão os verdadeiros *infideles*, homens que habitam terras que não estão nem sujeitas a um governo cristão legítimo, nem estiveram dentro das fronteiras do mundo Romano. Aqueles que pertencem a essa última categoria não estão, obviamente, sujeitos ao governo cristão nem *de iure* (como estão aqueles da primeira categoria) nem *de facto* (como estão daqueles da segunda).”¹¹⁷

Para o grupo no qual se incluíam os indígenas, o trabalho missionário voltou-se para meios pacíficos de convencimento. Alguns métodos utilizados para compreensão dos próprios missionários foram o uso da palavra, da fantasia (através de literatura de viagens) e da propaganda (através de textos). Assim, fazia-se um trabalho de descrição do mundo (“o mundo como um livro”) e dos diferentes povos, com suas respectivas diferenças entre América e Oriente, para, em seguida, fazer um trabalho lento e paciente com os próprios “pagãos”. Tal trabalho apontava para o saber, propunha uma relação didática, primava pela persuasão em oposição à força, continha a tentativa de instruir todos os novos cristãos, e recaía no choque com a ideia de verdade religiosa. Essa era uma das formas pelas quais o trabalho missionário agia.

Segundo Pagden, de acordo com a origem de seu “paganismo”, os “pagãos” podem ser divididos em dois grupos: “No primeiro estariam todos aqueles que, nas palavras de Aquino, fossem ‘invencivelmente ignorantes’, que nunca, e não por alguma óbvia culpa própria, tiveram a oportunidade de ouvir o Evangelho. No outro estariam os ‘vencivelmente ignorantes’, homens que, como os Judeus e os Muçulmanos, ouviram a verdadeira Palavra e

¹¹⁵ WRIGHT, *Op. Cit.*, p. 33.

¹¹⁶ PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem barroco*. Lisboa : Editorial Presença, 1995.

¹¹⁷ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 37.

se recusaram a escutá-la.”¹¹⁸ Abre-se aí a segunda vertente do trabalho missionário, voltada para os infiéis e hereges, na qual ao invés de termos a persuasão, a brandura e os evangelizadores, temos o castigo, a violência e a Inquisição, que também agiu nessas novas terras¹¹⁹ atingindo colonos, como no caso de Fernão Cabral de Thayde em fins do XVI, no Brasil, que analisaremos na sequência.

Assim, as diferentes relações se mostram: pelo ensinamento pacífico e lento, pelo conhecimento dos “outros” para, em seguida, impor autoridade segundo os modelos deles, pelas adaptações e pelos métodos de persuasão, pelas relações com as conversões ocorridas na Europa e a caça aos hereges, pela didática, pelos sermões e pelas confissões, pelos recursos teatrais, entre outros. Enfim, por toda uma gama de características e técnicas que perpassam essa propagação católica universal, pode-se melhor compreender a função do missionário. Esta era uma figura “multifacetada – um intelectual de muitos talentos, perito na arte da comunicação (visual, oral, impressa), profeta, etnólogo, conspirador, espião, subversor da ordem constituída, mestre na arte de se apoderar das consciências e de as orientar para os seus fins [...] os do triunfo do reino de Deus, portanto capazes de justificar qualquer meio. Este homem, que possuía a verdade e que a divulgava por mandato divino [...] tinha por missão apoderar-se do coração e dos pensamentos de uma população inteira.”¹²⁰ A transmissão da revelação era portanto feita por tais personagens que, pelo conhecimento profundo das Escrituras e de toda a tradição teológica católica, procuravam repassar seus saberes, ensinando e corrigindo.

A relação entre lei divina (universal), lei natural e lei humana aparece de diversas formas relacionadas ao trabalho missionário e à escravização. A teoria de Aristóteles sobre escravos naturais, por que existem, como reconhecê-los, como são, enfim, foi de alguma forma utilizada na Idade Moderna em relação aos índios e ao direito de escravização por parte dos europeus. É interessante a analogia dessa teoria de governo dos escravos com a lei do mundo físico: “assim como todos os corpos materiais do universo estão em movimento, cada um precisa ser movido por outro que seja mais poderoso que ele mesmo, tendo o universo inteiro sido posto em movimento por um Primeiro Movedor que é impassível. Agora, uma vez que existe uma harmonia entre as várias partes da ordem natural, segue-se que o que é verdade no mundo da matéria física deve também ser verdade no mundo invisível do espírito.

¹¹⁸ *Idem*, p. 38.

¹¹⁹ Ver trabalhos de Célia Tavares para a Índia, de Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza para a América, e de Cristina Wissenbach e Marina de Mello e Souza para a África.

¹²⁰ PROSPERI, *Op. Cit.*, p. 171.

De forma que homens de mentes fracas devem ser ‘movidos’ por aqueles de mentes fortes.”¹²¹ Tal relação foi feita pelo licenciado do século XVI Gil Gregorio, colocando que a teoria da escravidão natural não se relaciona apenas à estrutura e funcionamento da mente humana, mas com os próprios princípios do universo, do qual o homem é só uma pequena parte. O que rege é uma lei natural, universal, não uma lei humana.

A já citada Escola de Salamanca também teve um papel importante neste assunto, assim como neste contexto Quinhentista e de início dos Seiscentos, representando um novo movimento em teologia, lógica e direito. Seus representantes dominicanos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Melchor Cano, e jesuítas Francisco Suárez e Luis de Molina¹²² fizeram menos uso de argumentos vindos da revelação e mais de princípios evidentes, tendo um pensamento mais racionalista. “Sua principal tarefa, como eles a viam, era prover uma exegese da lei da natureza – o *ius naturae*. Para São Tomás, a lei da natureza era a eficiente causa que sustentava a relação do homem com o mundo ao seu redor e governava todas as práticas da sociedade humana. Apenas ela poderia prover a base para julgamentos éticos naquelas áreas em que nenhuma regra prévia existia, assim como oferecia uma explicação racional para todas as regras existentes.”¹²³

A tradição tomista era suprema em Salamanca. Pretendendo neutralizar a força desta corrente, o cardeal, confessor da rainha Isabel e Grande Inquisidor, Ximénez de Cisneros¹²⁴ associou-se a uma reforma da Universidade, fundando Alcalá como um centro em que tanto as ciências quanto as artes estariam a serviço da teologia. “Em Alcalá colocou em pé de igualdade a doutrina de Tomás de Aquino com a de Duns Scotus, escola identificada com a ordem franciscana a que pertencia Cisneros e que havia preparado o caminho para o occamismo. Durante algum tempo a resolução oscilou entre posições tomistas, escotistas e nominalistas.”¹²⁵ O que advém neste campo difere do tomismo e das posições de Salamanca: para Guilherme de Ockham, a moralidade consistia “no encontro da liberdade e da lei. Sem lei, não há moralidade, mas sem liberdade não há moralidade também. Ora, a lei, para Ockham e seus inumeráveis sucessores nesse ponto, não tem a mesma feição que em São Tomás de Aquino. Este não concebia a lei natural como imposta do exterior ao homem. Por certo ela vem de Deus, mas é totalmente interiorizada na e pela natureza humana. O ponto de

¹²¹ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 48.

¹²² Ver mais em AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens, cit.*, 2001, e em BATAILLON, Marcel. *Erasmus y Espana: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, DF : Fonde de Cultura Económica, 1950.

¹²³ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 61.

¹²⁴ Ver mais em BATAILLON, *Op. Cit.*

¹²⁵ MORSE, Richard McGee. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo : Cia das Letras, 1988, p. 41.

vista ockhamista é exatamente oposto. O bem e o mal são decisões divinas exteriores ao homem.”¹²⁶

Francisco de Vitoria, ao assumir a cátedra de teologia em Salamanca, passou o tomismo para o primeiro plano. Apesar da influência que teve de outros religiosos e intelectuais para efetivar aquela ação, “pôs de lado os interesses filosóficos e teológicos de seus mentores para se dedicar a problemas morais e ‘políticos’ em sentido amplo, deixando a Suárez a tarefa de modernizar a metafísica tomista durante a maré crescente da Contra-Reforma.”¹²⁷ A influência do tomismo aparece claramente em ideias de Vitoria, ao considerar a respeito da lei divina, lei natural e a relação entre europeus e não-europeus.

Pela visão de São Tomás, a lei natural seria “um sistema de éticas, uma teoria em parte epistemológica, em parte sociológica, sobre os mecanismos que permitem ao homem tomar decisões morais. [...] É uma forma de iluminação concedida a *todos* os verdadeiros homens, sejam eles pagãos ou cristãos, um instrumento de cognição que permite aos homens ‘ver’ o mundo como ele é, a distinguir entre bem e mal e agir de acordo. [...] Pois esta é a constituição da mente humana que o homem, diferente de outros animais, ‘sabe’ por ‘razão natural’ o que a lei natural proíbe.”¹²⁸ A partir daí que se regulam e se baseiam os códigos de comportamento social, ou seja, a codificação da lei tem origem nos preceitos da lei da natureza. O homem, por sua vez, era visto como parte de uma criação harmoniosa e perfeita, sendo necessário a ele observar tanto as leis da natureza quanto as que regem seu mundo social. A importância concedida aos dois lados se baseava no princípio de que tudo era criado por Deus, de maneira que não poderia haver diferença entre as leis naturais e sociais, e ambas deviam ser igualmente observadas. Para o contexto português, o equilíbrio pendia para o lado religioso e das leis divinas, uma vez que o ensino dominante nas Universidades era ligado ao tomismo e à escolástica, que subordinava todo o conhecimento à teologia, além de que a marca jesuítica em Portugal era também bastante forte.¹²⁹

Francisco de Vitoria explica e considera a respeito da relação entre as leis ao dizer que os índios (ou bárbaros, como chama) não estão sujeitos à justiça humana, logo, sua condição não pode ser considerada sob a lei humana, mas apenas sob a lei divina. Os juristas civis (*civil lawyers*) que tinham se dirigido ao problema estavam pouco equipados para lidar com ele

¹²⁶ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 100.

¹²⁷ MORSE, *Op. Cit.*, p. 41.

¹²⁸ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 61.

¹²⁹ Ver mais RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001, pp. 10-19. A autora sugere, para o assunto do tomismo e jesuitismo em Portugal, ver os trabalhos de José Sebastião da Silva Dias.

adequadamente, uma vez que não eram suficientemente versados sobre as leis de Deus. Portanto, o que parecia ser uma questão legal (o direito dos espanhóis de conquistar territórios indígenas) era agora teológica, e só teólogos podiam discutir sobre a lei divina. “Pois a *lex* (ou *ius*) divina é a *ratio* criativa do próprio Deus, e foi concebida pelos teólogos de Salamanca como um conjunto de normas ou *regulae* usado por Deus na criação, como um arquiteto [...] usaria um conjunto de desenhos. A lei natural é a mediadora entre esse nível de inteligência divina e a alma racional do homem.”¹³⁰

Desta forma, tinha-se que ter pessoas que conhecessem e fossem capazes de versar tanto sobre a lei divina quanto sobre a lei natural. É aí que se insere o trabalho missionário, que, estando de acordo com os princípios do Concílio tridentino, procurou atingir a todos. Trazia-os para o seio da Igreja pela conversão e/ou pela norma, para a qual a confissão desempenhou papel essencial, na medida em que atingia a consciência e permitia tratar dos “erros” não apenas do agir, mas também do pensar. Além disso, como foi dito anteriormente, “os sermões e os catecismos constituíram-se como instrumentos fundamentais para realização desse projeto [missionário], preparando o homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. E o novo corretivo, de uma catequese destinada a corrigir oferecendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão, apareceu como o instrumento essencial para converter não somente as populações selvagens americanas, mas também as massas de ‘infiéis’ e de camponeses não letrados que iam sendo descobertos, sempre, com maior preocupação dentro da própria Europa cristã.”¹³¹

A investigação a que nos propomos se enquadra justamente em relação a essa questão missionária para com os já cristãos. Procuramos verificar o que ocorreu com alguns daqueles que foram envolvidos no processo de evangelização, e como foram reconhecidos pela Igreja pela perspectiva religiosa. Certas pessoas possuíam uma forma de atingir o sagrado que, apesar de diferir do catolicismo, era permeada por elementos deste, abrindo o problema da heterodoxia interna à cultura católica ocidental. Este problema se insere, portanto, no momento em que a Igreja procurou (e conseguiu) estender seus braços para muito longe, controlando todos os cristãos – além de múltiplos povos e espaços geográficos – através de

¹³⁰ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 67.

¹³¹ AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens, cit.*, 2001, p. 33.

artifícios bastante diversos, desde as Visitas pastorais no interior de Portugal às Visitações inquisitoriais¹³² em terras brasileiras.

3.1. Indígenas e negros e colonos na Inquisição

Neste momento, pretendemos falar de uma visitação em além-mar de forma a apresentar rapidamente o que ocorreu com alguns colonos que caíram nas malhas da Inquisição. Pretendemos com esse sub-capítulo, estritamente colonial, verificar como todo um caso foi visto pelos inquisidores para entender de que maneira foram tratados alguns “pagãos”, sobre quem o Tribunal não tinha jurisdição, e um colono já cristão. Depois, falaremos de outros casos concernentes ao contexto colonial, em que índios, negros¹³³ e colonos, por suas práticas mágicas ou supersticiosas, foram enviados aos tribunais metropolitanos ao longo do século XVIII. O objetivo nesse momento é verificar como alguns sujeitos que poderiam ser, a princípio, “pagãos”, acabaram nos cárceres portugueses. Assim, veremos que, se por um lado havia a ideia missionária e evangelizadora, por outro também houve a repressão, mesmo com colonos indígenas e africanos.

A noção de idolatria é extremamente antiga, já estando presente na Bíblia.¹³⁴ Ganha novos contornos durante o Medievo, quando vinculada à demonolatria,¹³⁵ e, na América, adquire ainda outras sutilezas através da visada inquisitorial. Neste momento, são necessárias algumas inferências sobre a chegada do Tribunal em terras americanas, a título de contextualização. Em 1580, Portugal passa ao jugo da Espanha dos Habsburgo, que testemunha a entrada de uma grande massa de cristãos-novos para seu território; tanto que o

¹³² Regimento da Inquisição de 1640, livro II, título I, e em especial o ponto 8 em relação a visitas dos lugares ultramarinos. Os estudos relacionados a heresias no Brasil foram permitidos pela grande quantidade de documentos deixados pelo Santo Ofício em suas Visitações. Sua presença em terras brasileiras teve razões como a de procurar cristãos-novos, integrar o Brasil no mundo cristão e observar em que estruturas se calcava a fé neste território.

¹³³ Ver mais em CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro : Garamond, 2008.

¹³⁴ A idolatria é um erro contra o primeiro mandamento, “não terás outros deuses diante de minha face” Êxodo 20,2-3, ou seja, não se pode ter outro deus diante de Deus, Ver mais em PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 47-54. E continua “não farás para ti escultura, nem figura alguma...” Êxodo 20, 4-6 e 20,23, ou seja, não se pode fazer imagens de ídolos, se prostrar ou cultuar. Os mandamentos são ainda repetidos em Deuteronômio, estando o primeiro em 5,6-10, havendo ainda referência em Mateus 4, 10 e 22, 37-38. Sobre idolatria ver ainda o Catecismo da Igreja Católica, parágrafos 2112-2114, Site: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm Ver também CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a idéia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo : Editora da USP, 2006, Cap. 29.

¹³⁵ Cf. EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum* [1376]; comentários de Francisco de La Peña [1578]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 1993, pp. 54-58. O Manual ainda coloca, em “acepções jurídicas do qualitativo herético”, a situação de herético como “quem criar uma nova seita ou aderir a uma seita já existente”, p. 36. Ver também SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo : Cia das Letras, 1986.

maior número de condenados na Espanha era de origem portuguesa. Há ainda uma grande massa de pessoas embarcadas para a América¹³⁶, o que deu origem às primeiras grandes correntes migratórias.

Desta forma, o foco do Tribunal do Santo Ofício se intensificou tanto na América (*Cartagena de las Indias*) quanto na Índia (Tribunal de Goa). Poder-se-ia perguntar por que não foi instituído um Tribunal no Brasil, dado que era a região para onde ia grande parte dos condenados e degredados. Segundo Novinsky, a explicação se dá pela quantidade de cristãos-novos que residiam em terras brasileiras, comandando a região através das Câmaras e diminuindo o poder da governança portuguesa.¹³⁷ Abertamente, nunca houve uma revolta de cristãos-novos, mas a autora acredita que minavam o Império “por baixo dos panos”, utilizando-se, por exemplo, de envenenamentos.¹³⁸

Mesmo não tendo sido estabelecido um Tribunal no Brasil, houve as Visitações inquisitoriais, sendo a primeira comandada pelo inquisidor Heitor Furtado, entre os anos de 1591 e 1593 na Bahia, e entre 1593 e 1595 em Pernambuco; uma segunda visitação em 1618-1620 comandada por Marcos Teixeira, apenas na Bahia; e uma terceira e última no Grão-Pára e Maranhão pelo visitador Geraldo José de Abranches entre 1763 e 1769.¹³⁹ O documento que iremos trabalhar se insere no contexto da primeira visitação, e será analisado com mais vagar à frente.

Tendo sido feitas tais explanações, retoma-se a noção de idolatria que, em terreno americano, será usada como filtro na percepção das práticas religiosas indígenas, de seus costumes, entre outros. Segundo Pompa, “o paganismo – transformado em ‘idolatria’ – constituiu a necessária linguagem de reconhecimento e de comunicação com as humanidades outras. [...] a ‘idolatria’ torna-se o parâmetro de mediação da civilização (hoje diríamos ‘cultura’), para se orientar num mundo desconhecido, mediante a inserção do exótico num molde familiar.”¹⁴⁰ Mesmo Portugal não possuindo uma tradição demonológica ou uma “caça às bruxas” como outros países europeus, tendo sua maior preocupação com os cristãos-novos,

¹³⁶ Sobre degredo ver mais em SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico*. São Paulo : Cia das Letras, 1993 e em PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília : Ed. UnB, 2000 : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2000.

¹³⁷ Hipótese colocada por Anita Novinsky em disciplina da pós-graduação intitulada A Inquisição no Brasil – Novas Pesquisas, Novas Abordagens e Novas Perspectivas, ministrada na USP em 2006.

¹³⁸ Sobre o uso de venenos para o assassinato ver mais em TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2002, pp. 255-261.

¹³⁹ SOUZA, Sônia Maria da Silva. O espelho imperfeito: Inquisição, controle social e normatização no Brasil Colônia. Comunicação apresentada na ANPUH, Rio de Janeiro, 2006 e GORENSTEIN, Lina. A terceira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil (século XVIII). In: VAINFAS, FEITLER, LAGE, *Op. Cit.*

¹⁴⁰ POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia, cit.*, p. 117.

e vendo os indígenas como estando prontos para o processo evangelizador jesuítico, isso não quer dizer que os portugueses não tenham, em absoluto, posto certas ações dos índios sob a égide da demonização ou da idolatria, mas sua visão teria sido mais complacente e otimista, mais jesuítica que inquisitorial, pelo menos no início da colonização. Além disso, na América a idolatria teria tido um caráter mais abrangente, qual seja, pela visão de Gruzinski, a resistência dos ameríndios face ao colonialismo.¹⁴¹

Ao mesmo tempo, Agnolin traz outras ideias a respeito da questão da idolatria no contexto da evangelização indígena:

pelo fato de não encontrar ídolos, templos e sacerdotes entre os indígenas americanos, essa idolatria adquire as características de uma ‘linguagem’, isto é, configura-se enquanto código de interpretação *sub specie religionis* da alteridade americana, tornando-se, no limite, um esquema universal aplicável a todas as culturas, a partir de uma ideia de religião comum ao gênero humano. Essa ideia de religião e esse seu produto de uma idolatria enquanto linguagem se constituem, finalmente, segundo a nossa perspectiva, enquanto fundamento de uma ação diabólica.¹⁴²

Indo além, e partindo dessa noção, o autor também propõe que a visão jesuítica não teria sido tão complacente, tendo havido, sim, uma condenação das crenças e, principalmente, das práticas indígenas. Os missionários teriam primeiro condenado para em seguida doutrinar, mas sem partir do instrumento da idolatria, quer dizer, nas palavras de Agnolin,

De fato, a riqueza de ‘conteúdos’ (significados) indígenas cabível nesse instrumento cultural ocidental, o tornava a modalidade privilegiada para doutrinar (condenando) os principais institutos culturais indígenas, sobretudo aqueles das culturas, como no caso brasileiro, que se encontravam num ‘grau zero da idolatria’: isto é, sem o instrumento privilegiado da idolatria que a Patrística havia institucionalizado como forma de tradução (e de condenação) das alteridades (religiosas) clássicas (ocidentais).¹⁴³

Mesmo com a presença jesuítica missionária em terras brasileiras, a Inquisição também compareceu e agiu, condenando, junto ao povo. Visitando o Brasil pela primeira vez durante o século XVI, a comitiva inquisitorial foi recebida com promessas de ser ajudada

¹⁴¹ Gruzinski pensou a idolatria como sendo uma barreira à ocidentalização proposta pelo colonialismo. Ela denotaria um embate entre duas religiões, mas também entre duas culturas (no sentido mais amplo possível), e deveria ser pensada apenas neste contexto, como sendo filha do colonialismo. Por um lado, veríamos a rejeição por parte dos europeus à religiosidade indígena, o que justificaria a repressão, e por outro lado observaríamos um apego dos índios às suas crenças e a utilização delas como forma de revanche ao invasor. GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 2003.

¹⁴² AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens, cit.*, 2007, p. 284.

¹⁴³ *Idem*, p. 306. A respeito da questão da idolatria, ver também as conclusões do autor nas pp. 503-504.

pelos locais. Como de praxe, foi publicado o édito da fé, para que os fiéis fossem confessar ou denunciar culpas. O Santo Ofício, com sua presença, dissolvia hierarquias previamente colocadas e verticalizava as relações sociais em seu benefício, mas também se mancomunava com os “homens bons” do lugar. Após o período da graça, o rol de culpas foi lido, de forma a que inquisidores – em especial Heitor Furtado – procurassem as heresias a que estavam habituados na Europa. Nestas, não se incluíam “jamais as ‘gentilidades’ e ‘santidades do gentio’, de cuja existência sequer desconfiava.”¹⁴⁴ O despreparo do visitador para com este tipo de heresia ilumina outra face dos embates culturais do colonialismo: ele muito provavelmente não esperava que índios, negros, brancos e mestiços se irmanassem em torno de ídolos.¹⁴⁵ “A lógica híbrida e tortuosa do colonialismo escapava completamente ao olhar arguto do visitador,”¹⁴⁶ o que levou ao fato das tradições tupis não serem totalmente compreendidas.¹⁴⁷ É interessante perceber como esse desconhecimento passou na escritura dos processos, como na sentença de Fernão Cabral de Thayde, dono da fazenda de Jaguaripe, na Bahia, onde se mantinha uma Santidade.¹⁴⁸

Primeiramente, a Santidade foi vista de diversas formas pelos visitantes, sendo as palavras mais comuns para designá-la a “idolatria”, “erronia” (doutrina equivocada, erro) e “abusão” (erro vulgar, superstição), ou seja, deambulava “entre a credence popular e o erro de fé, entre a superstição ignorante e a heresia consciente.”¹⁴⁹ Já no início do documento os inquisidores escrevem que “pera a banda do dicto Jaguaripe se alevantou huã Soma de Indios do gentio, deste Brasil delles pagãos, delles cristãos, com huã abomjnavel erronja e abusão abusão, e ydolatrjca a que chamavão Sanctidade.”¹⁵⁰ Usaram terminologias relacionadas à

¹⁴⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo : Cia das Letras, 1995, p. 168.

¹⁴⁵ Ginzburg faz um estudo para lançar luz sobre a questão da mudança que se observa na hostilidade do cristianismo em relação às imagens. Ídolo e imagem são duas coisas diferentes, em um texto de Orígenes é colocado que a imagem é a representação de algo real (ave, cão, etc.), enquanto que o ídolo é algo que não existe, é o imaginado (sereia, centauro, etc.). Há então uma relação entre palavra / imagem / existência e não existência. Ver mais em GINZBURG, *Op. Cit.*, artigo “Ídolos e imagens”.

¹⁴⁶ VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 170.

¹⁴⁷ O contrário também acontecia. Sobre catecismos tupis e o problema da tradução ver mais em AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens*, cit., 2001, pp. 39-65; e também os artigos do livro “Deus na Aldeia”, já citado.

¹⁴⁸ Nome dado pelos portugueses aos rituais dos caráibas, espécie de xamãs que tinham o poder de conversar com os espíritos. É uma seita mista, da qual participavam índios, negros, brancos e mestiços. Ver mais em POMPA, Cristina. *Profetas e santidades selvagens*. Missionários e caráibas no Brasil colonial. “...para indicar os grandes xamãs tupi, os caráibas, bem como suas ‘cerimônias diabólicas’, os jesuítas usaram o termo ‘santidade’ e as fontes francesas, o termo ‘profeta’.” POMPA, *Para uma antropologia histórica*, cit., p. 123.

¹⁴⁹ VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 172.

¹⁵⁰ Sentença de Fernão Cabral de Thayde, ano de 1592, pp. 236-236v. A ela refere-se: ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 14635, um traslado incompleto do processo do réu, do trâmite da Inquisição em Salvador da Baía, e ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 17065, o processo mesmo do réu.

bruxaria europeia, como malefícios, encantadores, ministros diabólicos, superstição, idolatria, feiticeiros e possessão.¹⁵¹

Vê-se que, por um lado, os inquisidores tentaram enquadrar os ritos observados nos padrões inquisitoriais de feitiçaria e heresia. Como exemplo cita-se o seguinte trecho: “tinham na djtta abusam fejticejros que deziã que avjam de voar pera o çeo e que não tinham medo das espadas nem dos grilhõis, porque o ferro Se avja de con de converter em çera e nam lhe avja de fazer mal”.¹⁵² Neste caso, certas tradições conhecidas na Europa no tocante à feitiçaria se mostram, como o caso dos voos noturnos¹⁵³ praticados pelos feiticeiros. Entretanto, por outro lado, há a citação de práticas ou crenças relatadas que não foram passíveis de enquadramento naquilo que já era conhecido, como: “tinã Candeas açeSas, e mesas de confrarias, e toçejras, e Samcristia e tinham huãs tavoas, com huñs riscos, a que chamavão contas bentas, e diziam que quem não adorase naquella Sua Sanctidade que Se avja de converter em peixe, e em paSaros”.¹⁵⁴ Isto é interessante pois há uma mistura entre elementos cristãos e elementos próprios da Santidade.

O templo indígena e certos personagens da Santidade também foram alvo de descrições. Primeiramente, o templo era chamado de “igreja”, e a própria Santidade era chamada de “nova Jerusalém”, o que demonstraria o problema da heterodoxia interna mesmo à cultura católica e seus hibridismos. Isto fica mais claro quando se observa o caso de um “profeta” da Santidade, um índio denominado de Deus, Papa e o ancestral tupinambá equivalente a Noé.¹⁵⁵ É uma figura ambígua, pois conhecia o catolicismo e ao mesmo tempo mantinha a Santidade, espelhando o hibridismo da catequese dos tupis. Há ainda toda uma questão relacionada aos batismos e rebatismos dos participantes da Santidade, feitos principalmente por este “Papa” e por sua mulher, uma índia chamada “Mãe de Deus”.¹⁵⁶

¹⁵¹ SOUZA, *Inferno atlântico*, cit., p. 63, pp. 82-87.

¹⁵² Sentença de Fernão Cabral de Thayde, pp. 237v-238.

¹⁵³ Esse é um elemento praticamente ausente na literatura portuguesa, sendo um dos aspectos mais refutados e vistos com ceticismo. Ver mais em BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, cit., pp. 168-170 e PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 41-47. Apesar de que há exceções, como um processo inquisitorial de 1748, ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n. 3326, que será analisado no Capítulo 3 desta dissertação.

¹⁵⁴ Sentença de Fernão Cabral de Thayde.

¹⁵⁵ “entre os djtos Seguidores e mantedores della avja hum, que se chamava Papa, que dizia que ficara do deluvjo de Noe e escapara metido no olho de huã Palmejra e que era Deos, e Senhor do mundo, o qual chamado Papa fora cristam bautizado, Indio do gentio deste brasil” Idem. Sobre a terminologia católica utilizada na Santidade ver SOUZA, *Inferno atlântico*, cit., p. 63.

¹⁵⁶ Ambos esses personagens “uSavam dos djttos Rebautismos e Rebautizavão a mujtos que erão ja cristãos bautizados, mudando lhes os [f. 240] do lhes os nomes de cristãos a os que os tinham e pondo lhes outros a os que os não tinham, e aos machos punhão ho nome JeSus, e as femeas punham o nome marja, e a outros punham nomes, bugios, Papagaios e outros Semelhantes”. Sentença.

No início da sentença são citados outros nomes de personagens participantes da Santidade, que também retomam a questão do hibridismo religioso e cultural, havendo ainda uma descrição do templo e de seus componentes:

avja entre elles mais huã gentia a que chamavão Sancta marja, e outro Indio, a que chamavão deos grande, e outro a que chamavão JeSus, e outro a que chamavão Sam pedro, e outro a que chamavão Sam paulo, e outro que chamavão Sanctinho, e outros a que chamavão Bispos, e outro a que chamavão vjgr^o, e outro Samcristão, e tinham casa a modo a modo de jgreja onde tinham huã pia de bautizar e outra pia como de Agoa benta¹⁵⁷

Forma-se, portanto, uma “corte celeste” na Santidade. Segundo Vainfas, vinda de um cruzamento, com crenças e hibridismos culturais, entre evangelização e resistência. Ao mesmo tempo, Cristina Pompa¹⁵⁸ critica e responde à essa ideia de resistência, contestação e anti-colonialismo por parte dos indígenas, pois não vê o processo evangelizador como algo imposto “de cima para baixo”, dos colonizadores para os colonizados. O que teria havido está mais próximo de uma fusão, sendo principalmente no interior das missões que surgiria um “catolicismo indígena”. Para Pompa, ocorreram mútuas traduções, sendo que, por um lado, os evangelizadores edificaram, com base nos conhecimentos do catolicismo, uma religião dos nativos¹⁵⁹, que, por sua vez, também traduziram em seus próprios termos os mitos e ritos trazidos pelos missionários.¹⁶⁰ Relaciona-se a isso, portanto, a visão que tanto colonos como ibéricos tinham da Santidade, vendo-a como algo demoníaco e herético, como foi explicado. Segundo Vainfas, “se jesuítas e ameríndios haviam construído juntos a idolatria rebelde dos tupis, colonos e inquisidores também fariam a sua parceria, tecendo, na mesa do Santo Ofício,

¹⁵⁷ Sentença, pp. 236v-237.

¹⁵⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru : EDUSC, 2003.

¹⁵⁹ “[...] essa terminologia [religiosa] explicita o trabalho de apreensão e de tradução da alteridade. Se a humanidade dos ameríndios é reconhecida em termos religiosos, porque o da religião é o código dominante no início da Idade Moderna, a linguagem religiosa é a linguagem privilegiada para nomear o Outro, bem como para comunicar com ele. Eis, portanto, que os feiticeiros são os ‘santos’ indígenas e seus embustes são ‘como dizer cosia divina’ (nas palavras de Nóbrega). A oposição presença/ausência de religião, que radicaliza uma impossibilidade de comunicação, se transforma no binômio verdade/mentira, modalidades opostas no interior de um mesmo código de interpretação da realidade.” POMPA, Cristina. In: MONTERO, *Deus na aldeia*, cit., p. 123.

¹⁶⁰ “Também do lado indígena houve a leitura da alteridade europeia nos termos oferecidos por sua própria cosmologia. [...] o evento histórico da ‘evangelização’ foi absorvido e transformado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações. Aqui também existem exemplos extraordinários desse trabalho de tradução e de transformação permanente de códigos e registros. O primeiro está na utilização indígena do termo *caraíbas* para indicar os brancos, que é o oposto especular do termo *santidade* para indicar os xamãs: a leitura que os indígenas fazem da alteridade (principalmente missionária), nos primeiros anos do encontro, passa pelo código xamanístico até porque, como vimos, essa identificação é incentivada e procurada pelos padres.” POMPA, *Para uma antropologia histórica*, cit., pp. 124-125.

a heresia bizarra do trópico.”¹⁶¹ E segundo Pompa, houve um intercâmbio de significados através das traduções feitas entre os grupos e, a partir disso, a própria maneira de se interpretar as religiosidades coloniais foram modificadas. Também confrontando as ideias de Vainfas, Agnolin expressa o ponto de vista que “essa ‘santidade’ encontrava o instrumento privilegiado da própria construção justamente em (e através de) uma ‘demonologia’ que, contrastivamente, oferecia sua preciosa colaboração na tentativa de defini-la.”¹⁶²

Deve-se deixar claro que a Inquisição se preocupava menos com os índios “pagãos”, e mais com aqueles participantes da Santidade que eram supostamente cristãos (incluindo aí brancos, negros e mestiços), pois estes sim estariam incorrendo em erro de fé e, logo, heresia. Fernão Cabral de Thayde, senhor da Santidade de Jaguaripe, foi por isso condenado a várias penas: a abjuração (no caso de levi) na Mesa, o degredo de 2 anos para fora do Brasil, a publicação de sua sentença em Missa, penitências espirituais (confissão nas quatro festas principais, fazer jejum e rezar os salmos penitenciais), e pagamento das custas (“miL Cruzados pera as despeSas do Sancto offjço”).¹⁶³

No ano de 1593, Heitor Furtado deixa a Bahia e vai para Pernambuco. A vida vai aos poucos voltando ao normal¹⁶⁴: os índios voltam ao cativeiro e às missões, os penitenciados (quase todos mamelucos), não tendo incorrido em sentenças muito fortes ou em excomunhão, voltam a seu ofício de sertanistas, com objetivo de encontrar minas e perseguir santidades. Em relação aos “pagãos”, foram vistos menos como inimigos da fé e mais como suscetíveis a um ânimo conciliatório. Quanto a Fernão Cabral de Thayde, em seu degredo em Portugal, pediu ao visitador que lhe mandasse documentos que abonassem sua pessoa. A carta escrita por ele chega por fim às mãos de Heitor Furtado e, de alguma forma, o réu recebe os documentos solicitados. Esses pedidos não eram raros, e os degredos e prisões nunca chegavam a durar muito, como veremos também em outros casos.

¹⁶¹ VAINFAS, *Op. Cit.*, p. 174. Sobre presença jesuítica ver SOUZA, *Inferno atlântico, cit.*, p. 66-74.

¹⁶² AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens, cit.*, 2007, pp. 291-292.

¹⁶³ Sobre algumas dessas penas ver o Regimento da Inquisição de 1552, capítulos 53 e 54.

¹⁶⁴ Figueiredo levanta a questão de quanto medo as visitas inquisitoriais e episcopais conseguiam incutir nas populações, pensando a respeito da eficácia desses métodos na colônia, em especial em Minas Gerais. Ao falar sobre o que ocorre após o final das visitas coloca: “A visitação seguiria seu rumo, atrás de novos transgressores a serem redimidos para os verdadeiros caminhos do cristianismo, pelo menos no instante em que ali estivessem presentes essas autoridades. [...] A influência das grandes pregações se dá na razão inversa de suas ambições. Logo que o santo homem se vai, a vida retoma seu curso, sem alteração.” P. 67 Ainda, ao pensar sobre a eficiência dos métodos e da presença visitadora, o autor diz: “Nos domínios da vida familiar e afetiva das populações mineiras, nem a inquisição, tampouco o bispado, foram capazes de reproduzir a ‘pedagogia do medo’ e moralizar as condutas, pelos menos com a eficiência atribuída a essas instituições.” E a respeito do tempo que durava o impacto de uma visita, cita Caio Boschi: “Não se pode saber até que ponto a mudança de comportamento era algo circunstancial, que prevalecia apenas enquanto durava a visita e seus efêmeros efeitos sobre a sociedade local.” FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vila familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo : Hucitec, 1997, p. 79.

Esse caso tem a ver com a missionação e a expansão do catolicismo na América, com os problemas de tradução e hibridismos, e com o controle e punição inquisitoriais em relação aos cristãos-velhos, estando eles nas colônias ou nas metrópoles. Em relação à colônia, muitos foram presos, independente de serem índios ou negros, como veremos. Ao mesmo tempo, o contexto de conquista religiosa na Europa¹⁶⁵, inclusive no tocante aos hereges, também se relaciona com uma outra questão que foi levantada por Vitoria. Para ele e seus sucessores, os índios, assim como os pobres camponeses europeus, eram homens; talvez um tipo inferior de homem, mas ainda assim um *homo sapiens*. Ao insistir que a educação era responsável pelo comportamento indígena, “Vitoria tinha efetivamente libertado-o de um vazio atemporal de semi-razionalidade e colocado-o em um espaço histórico onde ele estaria sujeito às mesmas leis de mudança intelectual, progresso e declínio como os outros homens estavam, fossem eles cristãos ou não-cristãos, europeus ou não-europeus.”¹⁶⁶ Portanto, os indígenas estavam sujeitos à lei natural, como descrevemos anteriormente. Mas por outro lado, a cultura indígena possuía falhas, e o que nela faltava era tarefa dos europeus restaurarem, através da instrução e do trabalho missionário, o que poderia servir também para os “homens rústicos” que por vezes incorriam em heresias.¹⁶⁷

Ao mesmo tempo, ou paralelamente a essa visão conciliadora, educadora e salvífica em relação aos não-europeus, houve um bom número de denúncias, processos e prisões de índios, africanos e colonos. Enviados à Inquisição, seus casos chegavam a Portugal e eram tratados pelos ministros do Tribunal. Nas listas de autos de fé, iniciando em 1720 e terminando nas últimas listagens que contêm crimes de feitiçaria e similares, encontramos pessoas descritas como negros, pardos, ou naturais e vindos de colônias.¹⁶⁸ Os casos totalizam 26 pessoas (mas 27 aparições, pois uma delas é reincidente e aparece duas vezes), que listamos aqui por ordem da quantidade de réus por tribunal e por cronologia.

No tribunal da Inquisição de Évora, em auto de fé de 16 de Dezembro de 1725, saiu uma Gracia Maria, negra escrava moradora na cidade de Évora por fazer curas com ações e palavras supersticiosas e presunção de ter pacto com o Demônio. Não consta de onde ela era natural, mas por comparação com outros negros escravos que aparecem nessas listagens, podemos supor que seu local de nascimento não varie muito em relação aos dos outros. Na

¹⁶⁵ Ver mais em PAIVA, José Pedro. As missões internas. In: AZEVEDO, *História religiosa de Portugal*, cit., pp. 239-250.

¹⁶⁶ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 99.

¹⁶⁷ Relação com a catequese, o ensinamento e a correção fraterna dos modos de atuação dos bispos nas visitas pastorais.

¹⁶⁸ Não inserimos na relação negros e pardos que não fossem naturais ou moradores de territórios coloniais. Justificamos essa opção pois, nesse momento, queremos nos centrar em pessoas referentes às colônias. Incluímos mesmo portugueses, naturais da metrópole, que viviam em além-mar.

cerimônia de 20 de Outubro de 1749, saiu Domingos Alveres, negro escravo que já ouvira sentença na Inquisição de Lisboa, fugiu do degredo e reincidiu nas culpas de feitiçaria. Por fim, em 20 de Junho de 1756, saíram quatro negros: Luiz Pereira de Almeida era escravo, natural e morador do Arcebispado da Bahia; João da Silva, o Curto de alcunha, era escravo natural da cidade de Luanda, Reino de Angola, e morador também do Arcebispado da Bahia; Matheus Pereira Machado também era escravo, havia nascido e morado no mesmo Arcebispado que os outros; e José Martins era livre, natural e morador na mesma arquidiocese. Esses homens foram presos por usar de mandinga, de uma bolsa com uma partícula consagrada, e presunção de ter pacto com o Demônio.¹⁶⁹

No tribunal de Coimbra, saíram seis negros no auto de fé de 8 de Outubro de 1730: todos eram escravos, sendo que um habitava o Arcebispado de Braga e os outros o Bispado do Porto. Quanto à naturalidade, Felis de Lima, Antônio Criança e Manuel Purieiro eram da Costa da Mina; Sebastião da Rocha era da cidade do Congo; Antônio Dias de Araújo era do Reino de Angola; e Pedro Paes era da cidade do Sonho, Reino do Congo. Configurando por vezes como feitiçaria, por vezes como superstição, todos cometeram o crime de usar de mandinga (um deles para não ser ferido) e ter pacto com o Demônio.¹⁷⁰

A Inquisição de Lisboa contou com 7 autos de fé nos quais houve presença colonial, listados aqui cronologicamente. Na cerimônia de 10 de Outubro de 1723, saiu uma Antônia Maria, natural do Arcebispado de Évora e moradora no Recife de Pernambuco, Estado do Brasil, por reincidir em culpas de feitiçaria e pacto com o Demônio. Em 17 de Junho de 1731 saíram quatro negros, todos escravos: Joseph Francisco Pereira e Joseph Francisco [sic] eram naturais de Judá, Costa da Mina, e moravam em Lisboa Ocidental; Manuel Delgado era natural da Ilha de S. Tomé e habitava Lisboa Ocidental; e Manuel da Piedade era natural da cidade da Bahia e morador de Lisboa Oriental. As culpas desses homens eram a feitiçaria e o pacto com o Demônio, a quem reconheciam e adoravam por Deus. No auto de fé de 20 de Setembro de 1733, saiu Maria Andresa, natural da cidade de Goa, Estado da Índia, e moradora de Lisboa Ocidental, por feitiçarias e pacto com o Demônio; e Catherina Maria, negra escrava natural do Mato de Angola e moradora de Lisboa Oriental, por pacto e adoração ao Demônio. A quarta cerimônia dessa lista se deu em 21 de Junho de 1744, na qual abjurou Domingos Alveres, negro escravo natural da Costa da Mina e morador do Rio de Janeiro; Antônio Mascarenhas, negro escravo natural do Reino de Angola e morador de Funchal, Ilha da

¹⁶⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 434, Listas dos autos de fé da Inquisição de Évora, microfilme 0302, pp. 248, 270, 278.

¹⁷⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, Listas dos autos de fé da Inquisição de Coimbra, microfilme 7460, pp. 367-367v.

Madeira; Domingo Pedroso, natural da Capitania do Espírito Santo e morador da freguesia de Inhamerri, Bispado do Rio de Janeiro; e Luzia Pinta, negra forra, natural do Reino de Angola e moradora na Vila do Sabará, Bispado do Rio de Janeiro, todos por crime de feitiçaria e pacto. Em 26 de Setembro de 1745 saiu Francisco Antônio, o França de alcunha, negro forro natural da Costa da Mina e morador na cidade de Lisboa, pelo mesmo crime. No auto de fé de 27 de Agosto de 1758, saíram Andrião Ferreira de Paços, natural da Vila da Vigia e morador no Engenho de Taparicufu, Bispado do Pará, por pacto e adoração ao Demônio; e Izabel Maria de Oliveira, natural de Cantanhede, Bispado de Coimbra, e moradora na cidade de Belém do Grão-Pará, por culpas de superstições e pacto. Por fim, em 20 de Setembro de 1761, um José Fernandes, homem pardo, morador da cidade de Nossa Senhora da Abadia, Arcebispado da Bahia, saiu em auto de fé por usar de uma bolsa em que trazia uma partícula consagrada.¹⁷¹

Nos documentos inquisitoriais que pesquisamos, também pudemos encontrar a presença de colonos nos *Cadernos do Promotor* de Lisboa¹⁷², denunciados por feitiçarias, superstições, embustes e curas de 1774 até 1795, última data marcada, pois em muitos casos não constava essa informação. Da mesma forma, muitas vezes faltavam dados sobre o Bispado, a freguesia, a cor e profissão das pessoas, motivo pelo qual fica difícil fazermos uma prosopografia completa dos 190 indivíduos com base nessa documentação. Assim, optamos por relatar apenas alguns casos, mais a título de exemplo, baseando nossa escolha pelos bispados coloniais que aparecem nos cadernos.

No Bispado de Sabará, uma Anna Maria das Mercês aparece acusada de contato com o Demônio, feitiçaria e superstição nos anos de 1774 e 1776. Em 1776, Francisco, escravo de Manoel Lopes de Sá, é acusado de feitiçarias no Bispado do Maranhão. Igualmente, em 1776, no Bispado de Mariana, um Cristóvão, negro e casado, é acusado de feitiçaria. No mesmo ano e Bispado, um Antônio da Costa Guimarães, capitão, aparece com uma acusação de superstição. Ainda por volta de 1776, um escravo chamado Jaques é acusado por uma oração supersticiosa, no Bispado de Olinda ou Pernambuco. Em 1778, entre várias pessoas, aparece um negro da freguesia de S. Felipe, Bispado da Bahia, acusado de feitiçaria, e um homem do Bispado do Piauí, acusado de atos supersticiosos. No ano de 1779, aparecem quatro mulheres acusadas de serem embusteiiras, sendo todas da freguesia de Santo André da Parada, Bispado de Braga, mas moradoras de Pernambuco. Em 1780, na freguesia de Curitiba, Bispado de São

¹⁷¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 435, microfilme 0439, Listas dos autos de fé da Inquisição de Lisboa, pp. 275v, 290v, 297, 312-314, 316v, 343-343v, 349v.

¹⁷² ANTT, Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa, n. 318, 319 e 320.

Paulo, uma escrava crioula é acusada de ser feiticeira. Do Bispado do Rio de Janeiro, há apenas um homem acusado de superstição em 1790.

Enfim, existem muitos outros indivíduos que, com uma pesquisa mais aprofundada, podem ser estudados, como por exemplo um índio e uma índia acusados de serem feiticeiros, porém sem indicação de freguesia, Bispado ou data. Por ora, resolvemos citar apenas alguns casos relativos ao mundo colonial, em que negros, pardos e outros colonos foram acusados de práticas mágicas. Deve-se deixar claro que nem todos os casos que aparecem nos Cadernos resultam efetivamente em processos, sendo apenas indicações de acusações.

Em relação aos crimes cometidos pelas pessoas que citamos, seja dos Cadernos seja das Listas de autos de fé, todos têm algo em comum: ofendem as leis divinas, as naturais e as civis. A feitiçaria, a mandinga, o pacto e adoração ao Demônio (principalmente), configuram em crime de lesa majestade divina, vão contra a lei natural que intermedia o homem com Deus, e ainda ofendem a religião estabelecida e leis civis, como veremos posteriormente. Nesse sentido, as acusações, processos e autos de fé têm um embasamento relacionado à questão das diferentes leis e, logo, com os diferentes tipos de Direito. O pacto e contato diabólicos eram os maiores problemas, pois o culto e a adoração são devidos apenas a Deus e à corte celeste. De uma maneira diferente, mas na mesma direção, a adoração a ídolos também se configura em um crime grave.

A questão da idolatria atinge também cristãos em contexto europeu, sendo que a própria feitiçaria é igualmente idolátrica. Falaremos, em outro capítulo, com mais vagar a respeito do pacto demoníaco, sendo esta a forma pela qual várias pessoas recaiam em heresia idolátrica. No caso da Santidade que vimos, os praticantes tinham ídolos, com formas e aparências específicas, o que difere daqueles que têm contato com o Demônio, pois o adoram “idolatricamente” sem uma imagem específica de pau, pedra ou mármore, como os membros da Santidade. “Assim, o diabo tornou-se um inimigo evangélico, e a bruxaria, um ramo da idolatria. [...] para os clérigos e teólogos acadêmicos, o caráter da bruxaria era determinado, sobretudo, por seu lugar no Decálogo como uma violação do primeiro Mandamento. Mais do que um crime, era um pecado – e, assim, um assunto para o que tem sido chamado de ‘disciplina penitencial’, onde a resposta das igrejas não era, como a dos estados seculares, punitiva e expiatória, mas pastoral e salvadora.”¹⁷³ Vimos que isso é fato para a disciplina episcopal nas visitas pastorais, mas há também o lado do castigo pelo tribunal inquisitorial, pois a inadimplência no tocante às leis de Deus e da Igreja era um problema grave.

¹⁷³ CLARK, *Op. Cit.*, p. 561.

Na relação entre as leis naturais e divinas¹⁷⁴ e seu eventual não cumprimento, Pagden diz que: “os primeiros princípios da lei da natureza são criados por Deus, existem fora do tempo e são implantados no homem em seu nascimento [...]. Mas a dedução da *secunda praecepta*, pela qual todas as normas e leis promulgadas da comunidade derivam, depende da operação do intelecto humano, e como este é um instrumento necessariamente imperfeito, é possível, mesmo para homens sábios, chegar a falsas *praecepta*. Cristãos, que são guiados pela revelação, raramente se extraviam, exceto quando se permitem desviar para o pecado pelas maquinações de Satã. ‘Bárbaros’ e outros pagãos, que não têm tal guia, o fazem frequentemente.”¹⁷⁵ Sendo sabido que grandes grupos de indivíduos viriam a agir contra essa razão cristã, “obscurecendo” a lei natural, vista como primeva e divina, outra explicação para tal seria a força dos costumes, vistos como uma “segunda natureza” para o homem, controlando os movimentos do cotidiano e tornando-se aceitáveis através do hábito.

4. DIREITO CIVIL

Podemos então pensar a respeito da relação entre leis e costumes, sendo esta uma boa chave para entender o ordenamento jurídico e político. A respeito da origem social e humana das práticas normativas, pode-se dizer que “leis e costumes são [...] edificados por dedução dos primeiros princípios da lei da natureza. [...] Costumes eram ditados sociais e por mais tolos que pudessem parecer para um ‘outsider’, o ‘insider’ raramente, se alguma vez, veria alguma razão para questioná-los.”¹⁷⁶ Tal visão sobre a origem da lei e o papel das práticas normativas na estrutura da comunidade cabia no caráter conservador do pensamento político da Espanha colonizadora, havendo, neste contexto e também no português, uma estreita relação entre Direito e política. Pode-se aí pensar na função dos hábitos introduzidos e no treinamento levado a cabo pelos missionários, relacionando tal ideia com questionamentos gerados a respeito da relação entre leis e costumes, tais como: qual dos dois tem procedência;

¹⁷⁴ Sobre essa relação entre as leis ver, a título de informação, por ser muito posterior, o Catecismo da Igreja Católica, parágrafos 1949-1986. As bases de tais artigos são a Bíblia, encíclicas de Leão XIII, escritos de São Tomás de Aquino, de Tertuliano, de Santo Agostinho, de Cícero.

Site: http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm

¹⁷⁵ PAGDEN, *Op. Cit.*, p. 99.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 101.

ou qual a influência de um sobre o outro; ou ainda, até que ponto o ordenamento institucional pode agir sobre os costumes e o caráter nacional de um povo.¹⁷⁷

Entramos então na questão das leis, dos ordenamentos e da justiça civil, em relação à forma como se configurou o Direito no âmbito secular, que mesmo sendo constantemente relacionado a Deus, diferia, por exemplo, do direito canônico. Segundo Prodi, há um processo assim resumido: “as leis de Deus coincidem com as leis da natureza, e o único intérprete político desse processo é o Estado; sendo assim, entram na esfera da política e do direito público positivo territórios anteriormente excluídos por ela.”¹⁷⁸ Em um período de ascensão da norma positiva estatal, a justiça seria a atividade do Príncipe, que consiste na resolução de uma questão envolvendo direitos distintos e contraditórios, de modo a fazer justiça, ou seja, a atribuir a cada um o que lhe é devido. Mas a justiça não era apenas uma das atividades do poder, ela era a primeira: Santo Agostinho o afirmava e toda a tradição jurídica e moral o repetem até fins do Antigo Regime. Ela é a primeira virtude do Príncipe, pela qual lhe competiria atribuir a cada um – república ou particulares – aqueles bens que lhe fossem devidos.¹⁷⁹

É constante a analogia feita entre função política e função teológica no respeito à administração da justiça, dado que “nos escritores do século XVII, torna-se comum o paralelo entre a atividade do Deus legislador da natureza e o poder do soberano para estabelecer as leis em seu próprio território.”¹⁸⁰ Dessa forma, caberia ao Estado dispensar a justiça e administrar o direito público, exercendo o poder de governo sobre os súditos de acordo com o bem comum e a situação dos lugares que governa. Prodi comenta a respeito de vários autores modernos que pensaram a questão do direito estatal, como Grócio, Althusius, Pascal e Domat, que estabeleceram relações: entre força e direito (com relação ao monopólio da violência pelo Estado), entre direito natural (referente à razão) e direito civil (referente à realidade sócio-política de cada Estado), e entre leis positivas humanas e leis imutáveis divinas (estas concretizadas pelas primeiras).

Vê-se que era uma discussão corrente, com variáveis e pontos de vista diversos. Contudo, a teoria política que provavelmente mais consolidou o poder real e, juntamente, o direito positivo, foi a de Hobbes, ao colocar o Estado como aquele que, com suas leis e

¹⁷⁷ Tais ideias e perguntas foram retiradas das anotações feitas durante apresentação de comunicação de Gabriela Nunes Ferreira (USP), durante o *III Congresso Brasileiro de História do Direito*, realizado em Curitiba, em setembro de 2007, a respeito da discussão ocorrida entre Tavares Bastos e o Visconde do Uruguai acerca daquelas questões, incluindo a argumentação utilizada por eles tendo por base o pensamento de Tocqueville.

¹⁷⁸ PRODI, *Op. Cit.*, p. 444.

¹⁷⁹ HESPANHA, *Justiça e administração, cit.*, Cap. 2.

¹⁸⁰ PRODI, *Op. Cit.*, p. 434.

julgamentos do que é justo ou não, gere a sociedade como que por mandamento divino, “salvando-a” de seu estado de natureza. O poder soberano configurar-se-ia então como sumo dispensador de uma justiça correta e divina, dado que os reis seriam os intérpretes políticos das leis de Deus.¹⁸¹ Ou seja, “a partir de Hobbes, temos a tendência a uma apropriação por parte do Estado da onipotência divina: o Estado é a manifestação de Deus no mundo, sejam quais forem os seus aspectos nas diversas aparições espaciais e cronológicas.”¹⁸² Nesse sentido, enquanto poder único e onipotente, o Estado passava a considerar justo apenas aquilo que coincidissem com seus interesses políticos, econômicos e sociais, ou seja, aquilo que lhe era útil era igualmente justo.

Neste ponto chega-se à questão do direito dispensado pelo rei e pelos órgãos de justiça civil. Até a segunda metade do século XVIII, tem-se a noção de *justiça*, esta baseada em uma concepção de origem teológica. O rei se afirmava como “*persona mixta*”, chefe do âmbito civil tanto quanto do religioso, com poderes e faculdades tanto seculares quanto espirituais, que se mesclavam na mesma pessoa “porque lhe era atribuída uma certa capacidade espiritual como emanção de sua consagração e unção.”¹⁸³ Em 1159 há uma alteração profunda a respeito da “natureza” da realeza com a obra “*Policraticus*”, de João de Salisbury que, incorporando máximas do direito romano ao princípio do rei como “Imagem de Equidade e Justiça”, introduz a utilização de noções legais em seu pensamento ao passo que conduz a jurisprudência a criar seu próprio campo de ação.¹⁸⁴

Dessa forma, a *persona mixta* do rei ganhava um novo caráter, uma vez que se tornava a representação máxima da justiça, na medida em que esta era inata a ele. Longe de ser um humano no sentido comum, o Príncipe era “precisamente a ideia de Justiça que, em si mesma, está sujeita à Lei e, no entanto, acima da Lei porque é o fim de toda a Lei.”¹⁸⁵ Não é o Príncipe que governa a sociedade, mas sim a justiça por intermédio dele. O rei portanto irradia, distribui a justiça, em um contexto de sociedade corporativa, na qual cada um recebe o que lhe é devido. Neste sentido, há uma *ordenação* pela qual o direito se apresenta e é

¹⁸¹ O que organiza e funda a teoria política de Hobbes é, essencialmente, que o corpo político é formado pelos homens. A teoria hobbesiana fala de Deus, porém a unidade do corpo estatal não possui nada de divino. O *Leviatã* é um homem criado – visto que estamos nos referindo ao ‘século dos autômatos’ – o que se assimila ao *Fiat* de Deus, com a diferença que essa mesma ação dar-se-ia por seres humanos. “Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado* (...) que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro.” HOBBS, Thomas. *Leviatã* [1651]. Parte I – Capítulo XIII e Parte II – Do Estado. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 27.

¹⁸² PRODI, *Op. Cit.*, p. 443.

¹⁸³ KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei*. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo : Companhia das Letras, p. 50.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 77.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 77.

exercido. Neste plano, a Coroa é promotora de uma específica ordem penal: “no período da monarquia ‘corporativa’, o direito real constitui uma ordem jurídica apenas virtual, mais orientada para intervenção simbólica, ligada à promoção da imagem do rei como sumo dispensador da justiça, do que para uma intervenção normativa que disciplinasse, efetivamente, as condutas desviantes.”¹⁸⁶

A ideia de *disciplina* é bastante antiga, sendo um termo utilizado para diversas épocas.¹⁸⁷ Hespanha, no entanto, contrapõe essa noção àquela de justiça, analisando mudanças ocorridas no sentido jurídico entre a sociedade corporativa (na qual se tem uma justiça distributiva) e a sociedade com uma administração mais centralizada (em que o Estado disciplina os súditos). Receando dar a impressão de uma síntese por demais ampla, esclarecemos que o objetivo aqui é, de fato, apresentar de forma bastante resumida alguns aspectos relativos ao poder do Príncipe e do Estado, de maneira a oferecer um vislumbre a respeito de algumas mudanças que se operaram.

Segundo Prodi, entre os séculos XIV e XV inicia-se um processo no qual o poder passa a ser justificado em função da utilidade pública, e a política adquire a função de formar e regular não apenas a sociedade, mas o indivíduo. No processo de positivação da norma, esse desenvolvimento vai se acentuando a medida em que os príncipes vão tomando para o si o poder público e autoridade. O Estado teria então uma grande preocupação com o direito penal, sendo que o soberano é aquele que deve restabelecer, através da lei positiva, a ordem ofendida pelo crime. Gradualmente, há uma transferência “de todo o foro penal para a esfera pública: o delito e a sua repressão não concernem mais apenas às pessoas envolvidas, mas à sociedade enquanto tal; todo delito torna-se, de certo modo, *crimen laesae maiestatis*, como atentado contra o monopólio do poder do monarca e do Estado.”¹⁸⁸

Esse processo se completaria e as resistências seriam por fim superadas apenas no século XVIII, com o início da centralização administrativa e as codificações, como coloca Prodi. É nesse sentido e nesse contexto, mais especificamente na segunda metade dos Setecentos, que teríamos uma outra e específica noção de *disciplina*. Sintetizando que forma intencionalmente ampla, o Estado aparece aí como monopolizador do exercício da disciplina das populações, através por exemplo do monopólio do poder e da violência que, legitimada e justificada, garante o Estado de direito. O indivíduo não tem possibilidade de ação, pois quem

¹⁸⁶ HESPANHA, Da “iustitia” à “disciplina”. In: *Justiça e Litigiosidade*, cit., p. 292.

¹⁸⁷ Ver, por exemplo, CASTRO, Alexander Rodrigues de. *Cesare Beccaria e o Direito penal do Absolutismo esclarecido: o reformismo habsbúrgico e o Iluminismo na Lombardia austríaca*. Dissertação de mestrado apresentada à UFSC em 2008.

¹⁸⁸ PRODI, *Op. Cit.*, p. 186.

age é o poder judiciário, sendo que aquilo que é legítimo é, também, justo. Tem-se aí a ideia de *código*, estabelecido para toda a sociedade independente de *status* social ou poder, condições ou méritos, sendo que os campos jurídicos deixam de operar de acordo com o princípio da equidade, central no que toca a individualização das penas que, conforme destaca Giovanni Levi, possui uma presença forte dentro das sociedades desiguais e hierárquicas do Antigo Regime.¹⁸⁹

Segundo Prodi, no século XVIII o Estado e o direito positivo proclamam-se como os únicos instrumentos que tornam visível as leis divinas, naturais e morais. A lei e sua doutrina também adquirem um novo caráter, enquanto instrumento de educação e encaminhamento: “a lenta passagem, da *praeceptio* à *instructio*, do exercício do poder como puro comando ao disciplinamento social, dando ao Estado a função nova de ‘formar’ o homem moderno, também atinge em cheio a esfera do direito.”¹⁹⁰ Logo, a ruptura ilustrada no XVIII corresponde a uma modificação das modalidades de intervenção social do direito real.¹⁹¹ Como posto por Hespanha, em um projeto político que queria constituir o Estado e fazer dele único pólo de disciplina social, a função do direito penal real torna-se, agora, realmente normativa e disciplinar.

Como vimos expondo, havia três âmbitos na justiça portuguesa: a justiça civil, a eclesiástica e a inquisitorial, sendo que cada uma delas tinha formas próprias de controlar os comportamentos das pessoas. Apesar das diferenças, todas tinham uma norma de base (direito canônico, direito eclesiástico, regimentos inquisitoriais, ordenações reais, etc.), uma maneira de observar os desvios dessas normas, e uma maneira de punir. Especialmente em relação ao direito civil, é importante salientar a diferença entre os dois períodos acima colocados, de forma que se compreenda como, no contexto que tratamos, se configura o direito real e das instituições civis, ou seja, verificar a presença desses diferentes órgãos, as formas pelas quais fizeram uma sistematização da lei, e a forma como esta se configurou em Portugal.

Segundo comentário de Figueiredo, desde as primeiras instituições inquisitoriais, nos séculos XII e XIII, esses tribunais criados para perseguir hereges contavam “com o apoio do braço secular da justiça civil para lançar mão de confisco de bens ou penas de morte.”¹⁹² Da mesma maneira, Hespanha coloca que, para o direito canônico, alguns delitos pertenciam a uma área de competência privativa da jurisdição da Igreja. Mas como os tribunais

¹⁸⁹ LEVI, Giovanni. *Reciprocidad Mediterránea*. Revista Tiempos Modernos. Vol. 3. 2002. Disponível em: <http://www.tiemposmodernos.org/search.php>

¹⁹⁰ PRODI, *Op. Cit.*, p. 451.

¹⁹¹ SEELAENDER, Airton. A polícia e o rei-legislador: notas sobre algumas tendências da legislação portuguesa no Antigo Regime. In: BITTAR, Eduardo. *História do direito brasileiro*. São Paulo : Atlas, 2003.

¹⁹² FIGUEIREDO, *Op. Cit.*, p. 43.

eclesiásticos não podiam aplicar penas de sangue, deviam remeter os culpados aos tribunais seculares e se submeter à decisão deles.¹⁹³ Ou seja, crimes de caráter religioso, como a feitiçaria e a heresia, apesar de processados (em maior parte das vezes) por uma instituição eclesiástica, em diversos casos subiam às instituições reais e civis para penalização ou para suplicação.

Nesse sentido, o conhecimento dessas instituições é importante para esse trabalho, pois são citadas e estão presentes em vários documentos inquisitoriais, como veremos. Da mesma forma, o funcionamento da justiça nesses órgãos, em especial em relação à lei escrita nas Ordenações reais, ajuda a compreender como o Direito, em Portugal, estava previsto e como era aplicado. Mais à frente neste capítulo discutiremos o que se segue. Depois de explicar um pouco os âmbitos real e civil, falaremos sobre as relações travadas com a Inquisição, chegando a casos de feitiçaria que, entre outros, podiam ser processados tanto por eclesiásticos quanto por seculares. Por fim, a discussão sobre a relação entre os tribunais continuará na direção das penalidades, ou seja, discutiremos, através de documentação régia e inquisitorial, o que era previsto pelas diferentes justiças e como as penas foram de fato aplicadas em alguns casos. Objetivamos, portanto, cercar diversas faces do Direito português, compreendendo andamentos e funcionamentos das instituições jurídicas.

4.1. Justiça Real e das instituições civis

Para o contexto português, não se pode colocar o poder absoluto de forma tão marcada, dada a existência e atuação de várias outras instâncias, ou núcleos de poder, como colocamos no Capítulo 1. Além disso, o interesse do Estado no tocante à justiça não necessariamente prevaleceria imediatamente com força de lei, no sentido, colocado por Hespanha¹⁹⁴, de que o rei estava limitado pelo direito e, logo, sujeito a *iustitia*¹⁹⁵, no caso de sua ação colidir com direitos de particulares. Tratava-se, isto é, de uma função “essencialmente jurisdicional”, através da qual, quando da aplicação de uma medida coativa a um súdito que nela consentisse, este deveria ter meios de se defender. A concepção jurisdicionalista do poder era capaz de integrar os atos do poder que não visavam, estritamente, resolver um conflito de direitos.

¹⁹³ HESPANHA, Da “*iustitia*” à “*disciplina*”, *cit.*, Cap. 5.

¹⁹⁴ HESPANHA, *Justiça e administração*, *cit.*, Cap. 2.

¹⁹⁵ Ver mais em PRODI, *Op. Cit.*

Um conceito chave na tradição jurídica medieval era o de *merum imperium*, considerado pela doutrina do Direito comum clássico como espécie de jurisdição em que o juiz exercia seu encargo visando a utilidade pública, tais como a punição de criminosos, edição de leis, comando dos exércitos, expropriação por utilidade pública e imposição fiscal. Essa relação especial entre *imperium* e *iudictio* fazia com que os atos de poder estivessem sujeitos a audição prévia dos interessados e averiguação metódica da situação, o que valia mesmo no centro das matérias “políticas”. Mesmo em meados do XVII em Portugal isso continua, “ou seja, mesmo quando estava em causa a utilidade pública, o poder não deixava de estar limitado pela natureza *jurisdicional* das suas prerrogativas, nem deixava de estar obrigado a exercer-las de acordo com os métodos típicos da ordem judiciária.”¹⁹⁶ Só com a Ilustração o “império” se separa radicalmente da jurisdição e o governo da justiça. Mas mesmo na plena vigência dessa concepção jurisdicionalista do poder, nunca se duvidou que o rei dispusesse de poderes especiais (*potestas extraordinaria*) para furtar-se ao *iudicium*.¹⁹⁷ Mas esse meio foi sempre tido como odioso e, logo, excepcional.

Isto pode ser percebido, por exemplo, no tocante ao crime de lesa-majestade¹⁹⁸, que traz uma relação entre divino e político, entre sagrado e laico. Estando presente tanto na Bíblia (como um delito contra a autoridade divina) quanto no direito romano, esse crime vai, através da história, se inserir em novos tecidos e contextos sociais, mantendo-se pela Idade Média (Bártolo, Tomás de Aquino), recaindo no direito de resistir ao tirano. Nas primeiras Ordenações da Europa aparecem noções com novos elementos, e um movimento de secularização dessa noção de lesa-majestade. Inicialmente era um delito de caráter religioso, dirigido a Deus, da mesma forma como se configuraram delitos dirigidos contra a autoridade da Igreja, como feitiçaria e heresias.¹⁹⁹ Por sua vez, o Estado passou a se apropriar dessa

¹⁹⁶ HESPANHA, *Justiça e administração*, cit., pp. 386-7.

¹⁹⁷ *Iudicium* significa, em acepção larga, exame ou deliberação, e inclui qualquer processo regulado ou metódico de decisão. Ou seja, no sentido de que era dotado de requisitos processuais ou metodológicos mínimos, o *iudicium* opunha-se a *arbitrium*. E, assim, se existia uma ciência do governo, ela não podia ser senão a jurisprudência. *Idem*.

¹⁹⁸ Nas Ordenações Filipinas o crime de lesa-majestade aparece de forma direta no livro V, título VI, mas várias outras situações poderiam vir a ser enquadradas também como lesa-majestade de “segunda cabeça”. Sobre o tema ver mais em PIERONI, *Op. Cit.*, pp. 48-50 e Ordenações Filipinas, livro V, tít. 6, 22.

¹⁹⁹ Podem ser vistos como delitos de lesa-majestade divina (*laesae maiestatis spiritualis*). No século XII, o crime de heresia foi equiparado ao delito de lesa-majestade, pelo que foi decretada para esses casos a pena máxima nas bulas *Ab abolendam* (1184), de Lucio III, e na *Vergentis in senium* (1199), de Inocêncio III. Também sobre isso Jean Bodin coloca que “todos os príncipes da Terra estão submetidos à lei divina e não têm poder de contrariá-la, se não querem ser culpados de crime de lesa majestade, fazendo guerra contra Deus.” (Jean Bodin. *Les Six Livres de la République* (1576). Paris, Fayard, 1986. 6 vols. I, pp.192-3) No *Malleus Maleficarum* consta ainda: “Porque a bruxaria é alta traição contra a Majestade de Deus.” primeira parte, questão 1, p. 55. São Tomás de Aquino (1224-1274), prescreveu a morte para os hereges: *Summa*: Segunda parte da segunda parte, 11, 3 e Segunda parte da segunda parte 11, 4c.

mesma ideia nas Ordenações e foi aos poucos colocando o Príncipe como sujeito passivo no crime de lesa-majestade.

Desta forma, foi-se passando do Pontífice para os titulares das pequenas ilhas de poder, foi-se passando para o público aquilo que era privado, e para o secular aquilo que era canônico. O Príncipe passava a ser titular daquele bem jurídico; ele se apropriava do direito, justificando-se pela ordem que lhe foi incumbida de manter por mando divino. Se no Medievo os delitos eram contra a ordem da sociedade, contra o direito canônico e o direito comum, agora, ungido por Deus para exercer o poder temporal – e toda a teoria de Jacques Bossuet corrobora para este aspecto –, o Príncipe se apropria do Direito; a lesa-majestade passa a ser um crime diretamente contra o monarca.²⁰⁰

As penas previstas para tal delito eram das mais terríveis, contundentes e condizentes com o contexto do Antigo Regime. Os atentados de lesa-majestade passaram a ser vistos como sacrilégios, no que se observa uma sacralização da pessoa do rei, como poderiam demonstrar inclusive os “Reis Taumaturgos.”²⁰¹ Chama a atenção portanto, pelo outro lado, a construção de um delito teológico que é secularizado, desacralizado. Em outras palavras, o rei se apropria de um delito construído pela ideologia católica e o traz para o secular, na mesma medida em que o próprio Príncipe se sacraliza, apresentando-se como mandatário de Deus na terra, detentor de um poder divinizado.²⁰²

Esta apropriação do divino por parte do rei se reflete no Direito. Portugal é um país no qual a origem da justiça é teológica e, neste caso, conforme salientou Giovanni Levi, o princípio aristotélico da equidade possui um papel central. Para o autor, a equidade é caracterizada “pela imagem do justo que domina uma sociedade desigual, hierarquizada e corporativa, porém, o justo o é segundo os princípios de uma justiça distributiva, segundo a qual, cada um possui sua participação conforme sua condição social.”²⁰³ Segundo Levi, esse sentido comum atribuído à justiça se deve à tradição política de origem teológica e a permanência na consciência comum da imagem do pluralismo jurídico que, por sua vez, gera o enfraquecimento do sistema normativo.

Durante o século XVIII, o exercício do poder do Estado e o direito positivo não possuíam mais, como no Medievo, o caráter de império e comando, vindo a lei a se tornar

²⁰⁰ Depois disso muda também. Ver DAL RI Jr., Arno. Entre a lesa-majestade e a lesa-república. A transfiguração do crime político no iluminismo. Revista Sequência nº 51, Curso de Pós Graduação em Direito - UFSC, dez/2005, pp. 107-140.

²⁰¹ Ver mais em BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo : Cia das Letras, 1993.

²⁰² As ideias a esse respeito foram retiradas das anotações feitas durante palestra de Arno Dal Ri Júnior (UFSC), durante o III Congresso Brasileiro de História do Direito, realizado em Curitiba, em setembro de 2007.

²⁰³ LEVI, Op. Cit.

uma ferramenta de educação. Tanto o poder quanto o Direito deveriam, como já foi dito, mais que chefiar com domínio e autoridade, encaminhar as ações humanas, sendo “não apenas a norma como instrumento de punição ou de estabelecimento de uma ordem perturbada, mas como prevenção e, mais ainda, como instrumento de construção do consenso público em torno do poder soberano.”²⁰⁴ Nesse contexto, a justiça real estaria menos ligada à força e violência usadas para legitimação do poder e mais a uma instrução dos súditos e administração das questões jurídicas que se colocavam.

Relacionado à justiça, tem-se outro ato de poder público exercido pelo rei conhecido como graça, ou mercê, benefício, dádiva, sendo, enfim, a atribuição de um bem que não competia por justiça, mas que ao contrário de destruir esta, a aperfeiçoava. A dispensa da graça não era arbitrária, tanto que o rei não podia ofender direitos adquiridos. Ademais, esse exercício contém um elemento “objetivo” que o aproxima das ideias de “medida”, “razão” e, logo, “justiça”, além de que a graça era também objeto de um *iudicium*, de um processo metódico de decisão. Porém nem todo o campo do exercício do poder real era coberto pelo âmbito da justiça. Para além de sua prerrogativa de senhor da justiça e senhor da graça, o rei tinha as mesmas prerrogativas dos particulares (pois era também pessoa privada além de pública), incluídas pela filosofia-moral nos âmbitos da monástica e da economia.²⁰⁵

Há alguns temas nos quais se invocavam as prerrogativas políticas do rei, como a punição criminal, que a tradição literária do direito comum tende a integrar no âmbito da justiça, e, na tradição mais tardia, o tema que assume maior relevo é o de *regia protectio*. Segundo o sistema de Tomásio, do início do XVIII, “a força da lei depende do temor que ela consegue incutir com penas, e as penas previstas pelo direito positivo são muito mais palpáveis e visíveis do que aquelas ameaçadas pelas Igrejas no plano moral”²⁰⁶, o que serviria, a princípio, para todos os súditos. No entanto, há uma diferenciação no tocante aos eclesiásticos, já que para justificar seu poder de castigar clérigos²⁰⁷, o rei não podia invocar sua jurisdição, justificando-se pelo exercício do poder econômico, ou mesmo do político. Pelas Ordenações Filipinas, o rei devia disciplinar e punir eclesiásticos não como um juiz,

²⁰⁴ PRODI, *Op. Cit.*, p. 451.

²⁰⁵ Fugiam à área da justiça todas as decisões circunscritas à casa do Príncipe, como gestão da casa real, do palácio, e também as relacionadas à administração do patrimônio régio, o que incluía as questões da Fazenda. Nesta direção, há uma diferenciação entre política e economia, sendo que entram no âmbito do governo econômico – que escapava do *iudicium* – as doações régias, a atribuição de privilégios e os atos graciosos de modo geral. Sobre todas essas questões ver mais em HESPANHA, *Justiça e administração, cit.*, Cap. 3.

²⁰⁶ PRODI, *Op. Cit.*, p. 449.

²⁰⁷ Isso a princípio estaria no foro eclesiástico, que tinha poder para julgar e castigar os membros da Igreja. Daí a presença de toda uma gama de funcionários da justiça eclesiástica, como o vigário da vara, e mesmo de um Auditório Eclesiástico no qual se desenrolavam processos e administrava-se a justiça. Ver parte mais acima nesse mesmo capítulo a respeito da Igreja.

mas como Rei e Senhor, não por via de jurisdição, mas por usar bem de suas coisas²⁰⁸, usando de um poder por vezes chamado de “herenarquia”.

O conceito de punição “política, informal e arbitrária” vai se alargando ao longo da Idade Moderna, e progressivamente o conceito de governo político vai se estendendo para abranger um domínio mais vasto, estando plenamente desenvolvido no período ilustrado. Considera-se então que ele engloba todas as medidas necessárias para a defesa interna e externa do reino como, por exemplo, *jus fisci*, *jus circa sacra*, *jus asyli*, *jus politia* e *jus militaris*, segundo Hespanha. Contudo, muitos reagiram contra essa extensão das prerrogativas régias, sobretudo em matéria penal, a título de governo econômico ou político, com a consequente restrição do âmbito do *judicium*.

No contexto de Antigo Regime português, os agentes que ditavam as normas jurídicas ou valores das condutas sociais eram, em muito, definidos pela prática política. O Estado definia os detentores do poder legislativo e judicial, responsáveis por valorar os fatos sociais. “Esta definição é feita, em primeiro lugar, através das *normas jurídicas que estabelecem o elenco das fontes de direito*, as quais legitimam certos sujeitos-agentes para a tarefa de criar ou declarar o direito: soberano, governo, assembleias representativas, tribunais, poder local, os jurisconsultos ou jurisperitos, a quem se confira o poder autônomo de declarar o direito (*iurisprudentia romana, opinio communis doctorum*) ou a quem se reconheça a detenção da tradição jurídica e, logo, o poder de a interpretar ou a actualizar; finalmente, a própria comunidade, que pode ser admitida a criar autonomamente o direito, nos casos em que se reconheça ao costume a dignidade de fonte de direito.”²⁰⁹ De qualquer forma, é importante ressaltar novamente que o rei, apesar da abrangência de seu poder em estabelecer uma norma positiva, nacional, ordenadora, e ter uma posição ativa nas decisões jurídicas, não administrava a justiça sozinho, havendo órgãos – relacionados ao monarca, mas ainda assim instituições diferentes – responsáveis por este assunto.

Colocam-se em seguida tais instituições, contemplando rapidamente seus momentos de criação, seu funcionamento, pelo que eram responsáveis e algumas mudanças ocorridas de maneira a melhor compreender, primeiramente, a forma como esses órgãos se configuraram durante e ao longo dos diferentes reinados e, em segundo lugar, sua relação com a política governamental. Objetiva-se com tal incursão um maior esclarecimento sobre as formas de

²⁰⁸ Ordenações Filipinas, livro II, título 3. O título 4 também atinge esse ponto, sendo sobre “Quando os moradores da casa do Rei de Ordens Menores, ou Sacras responderão perante as Justiças Seculares”.

²⁰⁹ HESPANHA, *História do direito*, cit., p. 41. Definição de “fontes de direito”: repositório de resultados jurídicos já produzidos, a partir dos quais se produzem outros resultados; sistema normativo com uma lógica interna específica (p. 53).

administração da justiça civil em Portugal, observando as especificidades dos diversos tribunais, do que tratavam, do que se encarregavam e quem deles participava.²¹⁰ Acompanhando o surgimento e evolução de tais instituições – destinadas a apurar os assuntos de justiça que se distinguiam em três matérias: a justiça ordinária (*potestas ordinaria*); graça (*potestas extraordinaria*); e os assuntos relativos aos feitos da Coroa (*potestas domestica*) – pretende-se reiterar a ideia de uma monarquia “de vários cérebros”. A rápida análise da passagem de reinado para reinado e as mudanças ocorridas demonstra a sucessiva necessidade política e administrativa da criação de diversos órgãos, e contempla a relação da administração governamental com a judicial.

Em fins do século XV confirmou-se a existência de duas casas de Justiça. Primeiramente, a Casa do Cível, tribunal autônomo sediado em Lisboa, que julgava apelações cíveis, e que depois da revolução de Avis, passou a acompanhar a Corte em seus deslocamentos. Em segundo lugar a Casa da Suplicação, ou Casa de Justiça da Corte, ou Tribunal da Corte, criado em 1446 pelas Ordenações Afonsinas, que funcionava em duas seções (mesas) compostas por magistrados diferentes. Estes conheciam em última instância as sentenças dos juízes, ouvidores da Casa do Cível e corregedores da Corte. Além de questões judiciais, estava em sua alçada o expediente de graça ou mercê, através de cartas de perdão ou comutação de pena, resolução de petições feitas ao rei, etc.

No entanto, o fato dos tribunais serem em Lisboa oferecia inconvenientes para os povos das partes mais remotas de Portugal, forçados, para tratar de suas demandas, a ir a Lisboa ou onde houvesse um tribunal se deslocando com as Cortes. Estas ponderaram sobre o assunto e pediram a criação de mais dois tribunais de apelação, um em Évora, outro em Coimbra ou no Porto. Tal pedido foi inicialmente feito em 1472, e repetido várias outras vezes, sendo quase atendido por D. João III (1521-1557), mas não concretizado. Por outro lado, a consolidação do poder do monarca e a separação das diversas funções da administração pública por organismos responsáveis²¹¹ começam a se tornar mais perceptíveis a partir de seu reinado. O Conselho Real, que o rei consultava antes da tomada de decisões, pode ser visto como a origem dos tribunais superiores mais importantes.

Dentre os magistrados, pode-se citar o desembargador do Paço, o da Suplicação e o dos Agravos, dentre os quais não se sentia nítida diferença até 1521. Aí se cria um tribunal específico, o Desembargo do Paço, que além das funções já exercidas pelos desembargadores, passa a decidir sobre a revisão dos processos julgados pela Casa do Cível ou Suplicação antes

²¹⁰ Ver mais nas Ordenações Filipinas, livro I.

²¹¹ Ver mais em SALGADO, *Op. Cit.*, pp. 37-46.

de submetê-los ao rei, e resolver casos de conflitos entre tribunais e autoridades. Em 1532 cria-se a Mesa da Consciência (depois também das Ordens, julgando causas cíveis e crimes referentes às ordens militares) para auxiliar o monarca na resolução de questões que não competiam à Casa do Cível nem à Suplicação.

Por sua vez, Felipe II de Espanha, querendo atrair os ânimos dos portugueses, satisfaz a antiga aspiração extinguindo a Casa do Cível de Lisboa e criando, em 1582, por lei, um outro tribunal na região do Porto, ao qual chamou Relação da Casa do Porto. Esse monarca também deu novo Regimento à Casa da Suplicação: a ela subiriam todas as apelações e agravos dos corregedores do crime e juizes da cidade como antes subiam à Casa do Cível.²¹² Durante a monarquia dual também se observaram modificações na forma do poder, em que a relação entre justiça e política vem à tona. Quanto à administração da justiça, a primeira instância ficou confiada aos juizes ordinários e aos juizes de fora, letrados eleitos pelas Câmaras que faziam audiências nos concelhos, vilas e lugares semanalmente. Os juizes municipais ou juizes ordinários eram, em grande número de casos, dois, e tinham a mesma autoridade e jurisdição, o que apresentava inconvenientes na prática, por exemplo, por conflitos de interesse local. Para assegurar e facilitar a ação da justiça, os monarcas foram permitindo que, em quase todas as comarcas, corregedores avocassem ao seu juízo os feitos dos lugares onde não houvesse juiz de fora.²¹³

O aspecto marcante durante o período filipino é que se instituiu um novo equilíbrio entre “justiça” e “governo”. Inicialmente, Felipe I de Portugal satisfaz pretensões do círculo de juristas, reformou a justiça, estabeleceu a Relação do Porto, e fez propostas de criação de outros tribunais de justiça. Tal estrutura também se alarga e é aperfeiçoada em outros domínios, como na criação de um Conselho da Índia e nos novos regimentos da Mesa da Consciência.²¹⁴

No entanto, na primeira década do XVII mudanças passam a ocorrer: o governo por conselhos passa a ser substituído por juntas, que eram oposição aos conselhos institucionalizados e ao grupo dos juristas. Ao lado delas, outros oficiais “políticos” como os secretários de despacho e secretários de Estado passaram a ganhar poder progressivamente. A união das Coroas ibéricas trouxe uma transformação no Estado luso, agora juridicamente

²¹² Sobre outros crimes que subiriam à Suplicação Ver mais em ALMEIDA, Fortunato de. Organização político-administrativa portuguesa nos séculos XVII e XVIII. In: HESPANHA, António Manuel (Org.). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 341-346.

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ HESPANHA, *As estruturas políticas, cit.*

reorganizado sob a égide de um novo conjunto²¹⁵ de leis, as Ordenações Filipinas (1603). Segundo Hespanha, “o ritmo da evolução da conjuntura política, a premência das respostas que tinham que ser dadas e as necessidades de uma política *unitária* e de *mudanças* obrigavam a um novo modo de institucionalização da ação política, a uma nova *forma* do poder central.”²¹⁶

Se as decisões eram antes dominadas pelo paradigma jurisdicionalista, de acordo com o qual o fim do “bom governo” é a “justiça” (dar a cada um o seu lugar), vê-se, a partir de D. Pedro II, a definição de uma esfera política, com suas disputas e tomadas de decisões. Mas era ainda uma esfera limitada, que se encarregava de: “nomeação de pessoas para os cargos e ofícios superiores, remuneração de serviços (mercês), decisão final sobre contendas judiciais especialmente relevantes, política tributária e alinhamentos políticos externos (incluindo a guerra), para além, na conjuntura estudada, do problema específico dos cristãos-novos”²¹⁷, e que correspondia aos recursos, dimensão e competência da administração central.

No Portugal “Barroco”, sob o reinado de D. João V, tem-se a imagem de um soberano coberto de atributos e realeza, envolto por um halo de veneração, sendo o momento em que o absolutismo se configura de forma *sui generis*, segundo Serrão, apesar de que já explicitamos o quão falha essa definição pode ser. Quanto à administração central, esse reinado representou uma grande mutação silenciosa, sendo que após 1723 mais ou menos, a ideia de reunir as Cortes vai caindo no esquecimento. O Conselho de Estado, antes centro da decisão política, deixa de se reunir nos anos 20, e “sem que nenhum deles tivesse o título de ministro assistente ao despacho, outros personagens, como o Cardeal e Inquisidor Mor D. Nuno da Cunha, Frei Gaspar da Encarnação ou o simples secretário particular Alexandre Gusmão podiam assistir o monarca nas suas decisões.”²¹⁸ A justiça se configura como um poder de grande extensão, assim como eram muitos os magistrados que serviram no tempo de D. João V. Aqui, “a coroa envidou todos os esforços para moralizar a justiça como forma de impor a sua plena autoridade. Ainda que o problema requeira um exame mais completo, não faltam razões para

²¹⁵ Durante o III Congresso Brasileiro de História do Direito, realizado em Curitiba, em setembro de 2007, fomos alertados de um equívoco em relação à denominação dessa fonte em especial. Assim, chamamos também a atenção para a diferenciação existente entre “ordenação” e “código”, que se encontram cada um em contextos diferentes e exercem funções diferentes: a primeira está mais ligada à noção de justiça e o segundo mais à noção de disciplina, como colocamos mais acima neste capítulo. Enfim, por existir uma diferença de épocas e de funções, designamos as Ordenações Filipinas como “ordenações” mesmo ou como “conjunto” de leis, mas não como um “código” de leis, apesar de existirem edições em que se coloca este documento como “Código Filipino”: ALMEIDA, Cândido Mendes de. Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal..., como citado mais acima.

²¹⁶ HESPANHA, *As estruturas políticas*, cit., p. 156.

²¹⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal barroco: centros de poder e trajetórias sociais (1668-1750). In: TENGARRINHA, *Op. Cit.*, pp. 205-221.

²¹⁸ *Idem*, p. 214.

considerar a administração judicial como um dos aspectos mais positivos do governo d’*O Magnânimo*.”²¹⁹

A justiça secular e seu funcionamento nos interessam no sentido de observar que diversos crimes podiam ser enquadrados como ofensa ao Príncipe e ao poder soberano, ou à sociedade civil, mesmo que não fossem processados como tal. A forma como se configuraram as instituições de justiça, seu crescente número e evolução demonstram um acirramento no controle das atitudes dos súditos portugueses por parte do poder secular, em um sentido de impor-se do poder real. Como exemplo cabe citar Prosperi, citado por Agnolin, em uma colocação que toca o que estamos tratando: “o delito de heresia devia ser absorvido no interior daquele de sedição ou de ‘lesa majestade’, do qual foi feito um uso cada vez mais vasto a fim de consolidar o poder do soberano. O herético é um traidor (*perduellis*): trair a *fides* comporta o vir menos da *fidelitas* enquanto ligação política, porque o herético rompe seu fundamento e, portanto, torna-se merecedor de qualquer punição.”²²⁰

Importante conhecer os órgãos de justiça estabelecidos, pois por vezes um caso era a um deles remetido como última instância, além de que e a triagem de qualquer processo era levada a cabo por juízes e magistrados pertencentes a esses órgãos. O sistema legislativo que previa as penas e no qual constavam os diversos crimes sofre alterações ao longo da modernidade, mas até o aparecimento de outros regulamentos, as Ordenações Filipinas constituem a base do direito régio e civil português. No entanto, é de se supor que talvez fosse utilizado pelos magistrados mais como um guia que propriamente como lei.

4.2. Relações com a Inquisição

Em relação aos âmbitos do sacro e da Igreja, apesar de haver uma justiça clerical, não quer dizer que o rei não tenha procurado imiscuir-se em questões eclesiásticas, sendo que isso é observado fortemente no tocante à Inquisição.²²¹ Primeiramente, vimos que foi o rei que pediu ao papa, no caso Paulo III, seu estabelecimento em Portugal, sendo que um dos lados da instituição era justamente de ser um tribunal da Coroa. Outros aspectos que demonstram isso são: era o rei que nomeava o inquisidor-geral (como um caminho para a monarquia controlar essa instância eclesiástica, pelo menos inicialmente, pois depois isso foge do controle real); gentes que serviam no Paço, ou seja, juristas de tribunais do rei eram postos para trabalhar na

²¹⁹ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa : Verbo, 1980, vol. 5, p. 336.

²²⁰ AGNOLIN, *Jesuítas e selvagens*, cit., 2001, p. 29.

²²¹ Seguiremos os aspectos salientados por Paiva na disciplina da pós-graduação.

Inquisição; o Tribunal era bancado pela Coroa, já que não havia Fisco inquisitorial; era o rei que cedia as instalações, ou seja, a Inquisição funcionava em edifícios pertencentes à Coroa.

Além disso o rei dava apoio, como com alvarás para que as instituições da justiça secular ajudassem os eclesiásticos e os inquisidores. Já nas Ordenações Manuelinas colocava-se que os desembargadores da Casa da Suplicação deveriam ajudar os prelados, no caso destes pedirem auxílio do braço secular para ir contra seculares com pena de prisão e degredo: “Dos desembargadores do Agravo da Casa da Suplicação”, ponto 7: “item darão ajuda de braço segral [?] em Relação, citadas as partes, e visto o processo, e achando que foi ordenadamente feito, a qual ajuda de braço segral [?] não se dará na Casa do Cível, nem em outra alguma parte, se não em a Nossa Casa da Suplicação.”²²²

Há, como outro exemplo, um Alvará de 12 de Setembro de 1564, pelo qual se faz observar o Concílio de Trento em todos os domínios da Monarquia portuguesa.²²³ Deste documento, é especial a lei XIII, intitulada “da execução do Concílio Tridentino e em que casos se dará a ajuda do braço secular”, que em seu ponto 3 coloca: “E nos casos em que se proceder por via de visitação geral, ou de inquisição particular, feita contra pessoas leigas, infamadas publicamente nos delitos, de que podem conhecer, [...] o dito Corregedor, ou Ouvidor, ou Provedor, ou Juiz de Fora, concederá a dita ajuda de braço secular, como acima é dito.” Em outras palavras, havia um auxílio à justiça eclesiástica por parte dos órgãos de justiça civil e do rei.

Há ainda uma provisão monárquica de D. Sebastião de 19 de março de 1569, que também fala sobre as ajudas do braço secular aos eclesiásticos, uma ordem que se estende a diversos membros da justiça civil: “Hei por bem e mando a todas as minhas Justiças, que querendo os ditos Prelados, e Juizes Eclesiásticos por seus próprios ministros usar contra leigos da jurisdição, que lhes da nos ditos Decretos, e em quaisquer outros, o dito Sagrado Concilio, não ponham a isso duvida, nem embargo algum, antes lhes dêem toda ajuda, e favor necessário. [...] E mando ao Regedor da Casa da Suplicação, e ao Governador do Cível, e a todos os meus Desembargadores, Corregedores, Ouvidores, Provedores dos Resíduos,

²²² Ordenações Manuelinas, livro I, título 4. Optamos por não deixar a grafia original, substituindo “f” por “s”, “ph” por “f”, “tt” por “t”, “&” por “e” entre outros, de maneira a facilitar e dinamizar a leitura. Faremos isso com todas as subseqüentes citações de Ordenações nesse trabalho. A respeito do poder episcopal sobre os leigos ver mais em CARVALHO, Joaquim Ramos de. *A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos: as visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime*. In: Revista Portuguesa de História, Tomo 24, Coimbra, 1990, pp.121-163.

²²³ Alvará de 12 de Setembro de 1564, que se encontra nos aditamentos ao livro II das Ordenações Filipinas.

Capelães, Juízes, Justiça e Oficiais de meus Reinos e Senhorios, que cumpram e guardem, e façam inteiramente cumprir e guardar esta Provisão, como nela se contém.”²²⁴

Nas Ordenações Filipinas, o apoio se faz presente com um título específico, dentro do qual se tem: “Para que as sentenças e mandado dos Prelados, e de seus Provisores, Vigários e Visitadores, se cumpram com mais brevidade, mandamos, que no conceder ajuda de braço secular se tenha o modo seguinte.”²²⁵ São então citados diferentes casos e situações possíveis – sendo que o ressaltado por segundo lugar reitera as disposições do alvará de 1564 – explicitando-se, em cada um dos casos, qual seria o magistrado a dar a ajuda do braço secular, por exemplo, estando a Corte longe da Casa da Suplicação, ou se esta Casa ou a Relação do Porto estiverem por perto, etc. Ou seja, todos os órgãos de justiça eram envolvidos, de forma que o auxílio real fosse efetivo e abrangente.

Em particular no tocante à Inquisição há um título nas Ordenações Filipinas sobre “como se cumprirão os mandados dos inquisidores.”²²⁶ Aí, ordena-se que os oficiais da justiça ajudem os inquisidores em tudo: que cumpram os requerimentos e mandados tocantes à Inquisição, que executem suas ordens, que prendam as pessoas que mandarem por culpadas, suspeitas ou infamadas de heresia, que os levem onde os inquisidores mandarem. Também ordena que aqueles oficiais recebam os inquisidores, os tenham sob custódia e encomenda, que dêem todo favor e ajuda, sob pena de castigo pelos mandados Apostólicos e também pela justiça do rei. Ou seja, as ordens eram para ser levadas a sério, com previsão de punições para os desobedientes.

Outras formas pelas quais o poder civil se relacionava com o a Inquisição era o fato de que, pelo menos a princípio, o monarca tinha que ser informado de tudo que era feito no Tribunal; dele participar de autos de fé; e o fato de todos os oficiais inquisitoriais (porteiros, carcereiros, familiares, etc.) serem seculares. Por fim, mas voltaremos a isso, as condenações de sangue eram administradas pelos seculares. É interessante discorrer sobre o funcionamento de todo o condutor penal, na medida em que nos processos que trabalhamos constam penas efetivadas pelos funcionários reais, como reclusão, açoites, degredo, galés (as de S. Majestade) e morte.²²⁷

Pelo menos a princípio, o rei e os seculares tinham um grande envolvimento com o Santo Ofício, através do que se pode ver a extensão do poder real e as formas pelas quais o monarca se fazia obedecer. Além disso, vários casos da alçada inquisitorial também estavam

²²⁴ Provisão de 19 de março de 1569, que se encontra nos aditamentos ao livro II das Ordenações Filipinas.

²²⁵ Ordenações Filipinas, livro II, título 8 (da ajuda do braço secular).

²²⁶ *Idem*, livro II, título 6.

²²⁷ *Idem*, livro V, 137, 1 (das execuções das penas corporais).

previstos nas Ordenações Filipinas, o que permite entrarmos – e retomarmos – em toda a questão do *mixti fori*.

5. O FORO MISTO

Os casos de foro misto eram aqueles que podiam ser julgados por qualquer tribunal, configurando entre eles a feitiçaria. Temos visto que este é um conceito intrincado, sendo que o conjunto do que vimos definindo como “práticas mágicas” não admite uma definição simples e direta, pois se trata de um fenómeno polimorfo, que abrange um número muito heterogêneo de ações. Isso tornava necessária uma classificação complexa, da qual advinham nomenclaturas variadas, tais como “feiticeiros, bruxas, encarchadores, curadores, saludadores, mexinheiros, benzedores, casa-aberta, adivinhos, magos.”²²⁸ De qualquer forma, havia por parte desses indivíduos uma transgressão em matéria de fé, na medida em que suas práticas escapavam da ritualidade ortodoxamente estabelecida pela Igreja.

Dessa forma, essa matéria cabia ao foro eclesiástico. A vigilância da instância episcopal em relação a este delito é observada inicialmente em um Sínodo datado de 1281²²⁹ e continua ao longo dos séculos, tendo como especial marco as Constituições episcopais do século XVI, que existiam em diversos bispados do reino português, incluindo os três grandes centros (Évora, Braga e Coimbra).²³⁰ Vimos inclusive, pelas Devassas de Coimbra, que as práticas de curas, malefícios, adivinhações, etc., continuaram a ser denunciadas aos bispos nas visitas pastorais até o século XVIII, como mais uma forma de demonstração de que os episcopados tinham jurisdição sobre as “feitiçarias”.

Vimos ainda que o foro eclesiástico conviveu e se relacionou com os juízes civis durante todo o período moderno, apesar de ser mais antigo e de ter, pelo menos a princípio,

²²⁸ PAIVA, José Pedro. A magia e a bruxaria. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2, cit., p. 370.

²²⁹ “We must start with saying that the earlier known references forbidding and condemning ‘witchcraft’ practices in Portugal have ecclesiastic provenience. In Braga Synods of 1281, it was already forbidden the use of ‘divination’ or whatever ‘magic art’.” PAIVA, José Pedro. *The Persecution of Popular Superstition in 17th and 18th Century Portugal*. Apresentado em Milenio: Miedo e Religión, IV Simposio Internacional de la SECR, Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Universidad de la Laguna, 2000. Ver também GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1982, vol. II, p. 21.

²³⁰ “This watchfulness by ecclesiastic instances would continue without important modification along XIVth and XVth centuries, and since the beginnings of XVIth century there are some episcopal legislative arrangements, the more relevant being that of emerging in Diocesan Constitutions some specific chapters about this problem, in which divination is particularly condemned, with a wide set of curative practices, use of sacred objects in realising sorceries or invocation of satanic spirits. For those behaviours it was mainly prescribed pecuniary punishment, excommunication, prison and banishment. One can also note, along XVIIth century, the growth of imposed punishments, either to agents or clients.” PAIVA, *The persecution*, cit.

maior poder sobre pontos que tocavam diretamente a questão religiosa. Entretanto, algumas matérias de caráter religioso podiam ser penalizadas pelos seculares, de uma maneira, e pelos eclesiásticos de outra. Por exemplo, quanto aos hereges e apóstatas, a questão das duas justiças aparece bem: “Porém, se algum Cristão leigo, quer antes fosse Judeu, ou Mouro, quer nascesse Cristão se tornar Judeu, ou Mouro, ou a outra seita, e assim lhe for provado, Nós tomaremos conhecimento dele, e lhe daremos a pena segundo o Direito. Porque a Igreja não tem aqui que conhecer, se erra na Fé, ou não. E se tal caso for, que ele se torne a Fé, aí fica aos Juízes Eclesiásticos darem-lhe suas penitências espirituais.”²³¹

Da mesma forma, o crime de feitiçaria também está marcado – e proibido – em algumas legislações régias que, cronologicamente, podem ser listadas da seguinte forma: carta régia de D. João I (1385), Ordenações Afonsinas (1446), Ordenações Manuelinas (1512) e Ordenações Filipinas (1603).²³² Vê-se que, neste caso, era permitido ao poder real julgar e condenar práticas que, a primeira vista, caberiam apenas à justiça clerical, pois também eram enquadradas como crimes civis. A justiça monárquica e secular podia então julgar e condenar práticas de feitiçaria, entre as quais as Ordenações incluíam a invocação de espíritos diabólicos, a adivinhação, o ligamento, os malefícios, a cura, os pedidos para santos por ações supersticiosas, entre outros.

Eis que há a questão do foro misto²³³, estatuto dado a diversos tipos de crime, mesmo que ao longo do tempo tenham havido mudanças no sentido das jurisdições.²³⁴ Em relação especificamente à feitiçaria e à Inquisição, há diversas discussões para estabelecer se cabia ao foro inquisitorial julgar feitiçarias havendo ou não heresia. Na carta em que D. João III pede a criação da Inquisição, o rei quer “que possam os inquisidores inquirir e proceder contra quaisquer sortilegos feiticeiros adivinhadores encantadores e blasfemadores posto que tais dilitos e crimes nom toquem a heresia e os possam condenar nas penas que per direito parecer que devam ser condenados e tenham nestes casos poderes para que lhe forem dados contra os herejes.”²³⁵ Entretanto, não é exatamente isso que o Papa permite, dizendo que à Inquisição cabem apenas as “feitiçarias que manifestamente denotam heresia.”²³⁶

²³¹ Ordenações Filipinas, livro V, título I, artigo 4.

²³² Ordenações Manuelinas, livro V, título 33; e Ordenações Filipinas, livro V, título 2. Ver mais em PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 192.

²³³ Ordenações Filipinas, livro II, título 9.

²³⁴ Feitler fala a respeito das mudanças de jurisdição entre os diferentes tribunais em relação a casos como a bigamia, sodomia, solicitação, blasfêmia, heresia, feitiçaria, falando em especial das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia e a relação com a jurisdição inquisitorial. FEITLER, *Poder episcopal e ação inquisitorial*, cit., pp. 35-39.

²³⁵ Carta de D. João III para o doutor Brás Neto sobre os negócios respeitantes à Inquisição. 1530. As gavetas da Torre do Tombo. Lisboa : Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, vol. I.

²³⁶ ANTT, Bula de Paulo III, *Cum ad nihil magis*, 1536.

O cardeal D. Henrique interfere nesse ponto em cartas de 1546 e 1560.²³⁷ Na primeira diz: “...aquelas pessoas que husarem de feitiçarias conjuros e ymvocações de demonios e fizerem outras suprestições diabolicas porque ho suso dito non sapiat heresie manifeste”. E na segunda diz para os inquisidores tomarem conhecimento das culpas de duas rés “posto que o conhecimento dellas possa pertencer ao ordinario desse meu arcebispado. E vos mando que sem embargo de quaesquer outras razões e emgarguos procedaes em seus feitos e livramento e os determineis finalmente como vos parecer justiça porque pera isso vos dou comissão e poder.” Ainda assim, o problema da jurisdição continua, ou seja, fica a questão de saber se a feitiçaria é de foro misto, se vai para a Inquisição apenas havendo heresia, ou se é do domínio dos inquisidores, mesmo sem heresia manifesta.

No alvará real de 12 de Setembro de 1564, ponto 5, coloca-se que a feitiçaria é um delito de foro misto, estatuto que contempla o seguinte: “Contra públicos adúlteros, barregueiros, concubinários, alcoviteiros, e os que consentem as mulheres fazerem mal de si em suas casas, incestuosos, feiticeiros, benzedeiros, sacrílegos, blasfemos, perjuros, onzeneiros [usurários], simoníacos, e contra quaisquer outros, que cometerem públicos pecados e delitos, que conforme Direito sejam do foro misto. E bem assim contra os que dão publicas tavolagens de jogo em suas casas, posto que haja duvida se é caso *mixti fori*.”²³⁸ Depois, nas Ordenações Filipinas, livro II, título IX, repetem-se exatamente os mesmos casos.

O Regimento da Inquisição de 1640 traz uma colocação interessante também a respeito da jurisdição inquisitorial a respeito dos feiticeiros: “Ainda que conforme o direito, dos crimes de feitiçarias, sortilégios, adivinhações, e quaisquer outros desta mesma espécie, pudessem conhecer os Inquisidores somente quando em si continham heresia manifesta; com tudo pela Bula de Sixto V. lhes está cometido o conhecimento de todos estes crimes, posto que não sejam heréticos; assim porque ao menos não carecem de suspeita de heresia, como pela superstição, que há neles tão contrária à Religião cristã.”²³⁹ Ou seja, aí a alçada do Santo Ofício se mostra alargada, posto que casos de feitiçaria seriam levados a seu conhecimento independente da presença de heresia.

Portanto, os feiticeiros entram na jurisdição de todos tribunais, episcopal, civil ou inquisitorial. Para o caso episcopal, já dissemos que os bispos tinham jurisdição mesmo sobre a heresia, mas, segundo Paiva, preferiam mandar os casos para os inquisidores por acharem ser a instância mais competente para tratar de tal matéria. Resta saber, para o assunto jurídico-

²³⁷ Citações retiradas de BETHENCOURT, *O imaginário da magia*, cit., pp. 231-232.

²³⁸ Alvará de 12 de Setembro de 1564, aditamentos do livro II das Ordenações Filipinas. Optamos por não deixar a grafia original.

²³⁹ Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 14, ponto 1. Sixto V foi papa entre 1585 e 1590.

penal que temos tratado, quais eram as penas previstas para esse delitos pelo âmbito do poder real e pelo do poder do Santo Ofício. Assim, procuraremos relacionar as penas previstas pelas Ordenações e as previstas pelo Regimento inquisitorial de 1640 em relação aos mesmos crimes de feitiçaria.

5.1. Penas Civis x Penas da Inquisição

Segundo Hespanha²⁴⁰, a função político-social determinante do direito penal real não parece ser, no XVI e XVII, a de efetivar, por si mesmo, uma disciplina social. Essa função parece ser, em contrapartida, a de afirmar o sumo poder do rei como dispensador da justiça e da graça, sendo esta a forma do direito penal da Coroa. Em termos de normação e punição, ele se caracteriza mais por uma ausência que por uma presença. Um dos aspectos ligados à efetivação positiva da ordem real é a questão da eficácia, da capacidade dos juristas de estabelecer, no sistema do *ius commune*, autonomamente o direito. Quanto ao grau de aplicação prática da ordem penal legal, seus dispositivos de efetivação careciam de eficiência. Primeiro pela multiplicidade de jurisdições, que causavam conflitos. Em seguida pelas delongas processuais e condicionalismos (termo usado no direito referente à condição ou conjunto de circunstâncias concorrentes na realização de um fato) de aplicação das penas.

Estes podiam ser de natureza política, relacionados com o modo como a política penal da Coroa se integrava em uma política mais global de disciplina régia; ou de natureza prática, relacionada com as limitações dos meios institucionais, logísticos e humanos na disponibilidade da Coroa. Podem-se exemplificar essas últimas pela pena de degredo (espera de barcos, tentativas de livramento dos tribunais de apelação, falta de controle para impedir fugas) e pelas prisões (cárceres seguros, meios de transporte para os presos, meio de sustento deles). Assim sendo, as únicas penas facilmente executáveis eram de aplicação momentânea, como açoites, corte de membros ou morte.

Esta última, está posta para uma grande quantidade de crimes²⁴¹, tanto que Hespanha até relata uma anedota sobre o assunto: “Vejam agora o que acontecia com a mais visível das penas – a pena de morte natural, prevista pelas Ordenações para um elevado número de casos, em todos os grandes tipos penais, salvo, porventura, nos crimes de dano. Prevista tantas

²⁴⁰ HESPANHA, Da “*iustitia*” à “*disciplina*”, *cit.*

²⁴¹ Exemplos das Ordenações Filipinas: livro V, título 3 (usar coisas sagradas para fazer feitiçarias, punido com a morte); V, título 6, 9 (crime de traição, lesa-majestade, punido com a morte); V, 13 (sodomia, punido com a morte); V, 19 (homem que casa com 2 mulheres; é bigamia, punido com a morte); V, 25 (do que dorme com mulher casada, adultério, punido com a morte); V, 35 (se matar ou mandar matar, é homicídio, punido com a morte), etc.

vezes que, nos fins do século XVIII, se conta que Frederico o Grande, da Prússia, ao ler o livro V das *Ordenações*, teria perguntado se, em Portugal, ainda havia gente viva. Na prática, todavia, os dados disponíveis parecem aconselhar uma opinião bem diferente da mais usual quanto ao rigorismo do sistema penal. Na verdade, creio que a pena de morte natural era, em termos estatísticos, muito pouco aplicada em Portugal.”²⁴²

Isso demonstraria que o sistema penal não era tão rigoroso. Os casos de penas superiores a de açoites deveriam passar em apelação ao nível dos tribunais da Corte e, inclusive, as penas de morte eram aplicadas nos tribunais centrais de justiça (Casa da Suplicação e Casa do Cível), instâncias de recurso obrigatório para todos os casos.²⁴³ Hespanha fez um estudo com relação aos crimes, condenações, penas e livramentos dos presos da cadeia da Relação de Lisboa em fins do século XVII²⁴⁴ e demonstrou aí que a pena de morte era pouquíssimo ministrada, apesar de estar constantemente prevista nas Ordenações. O autor percebe que a maior parte dos casos os réus eram absolvidos e na menor parte eram mortos.

Quanto aos tipos de crime, pontua que ao longo da primeira metade do XVIII, há um decréscimo progressivo da punição capital para ofensas aos valores “particulares”, indo para um correspondente acréscimo dessa pena para atentados aos valores “públicos” (crimes políticos, religiosos, morais). Entre esses, nomeadamente o político, sendo que de 1741-1800, há um aumento da política de disciplina social da Ilustração, que teve que reprimir atentados contra o sumo poder e também sedições, tumultos e perturbações da ordem pública.

No entanto, comparativamente com as previsões legais, a pena de morte era pouco levada a cabo durante o Antigo Regime, e esta não correspondência entre o que estava estabelecido pela lei e o que era aplicado pelos tribunais chamou a atenção. Tanto que houve tentativas de, por via de interpretação doutrinal, pôr o direito de acordo com os fatos, como, por exemplo, pela interpretação das expressões “morte natural” (física) e “morte civil” (degredo), em que se tentou justificar com argumentos legais uma prática geral fundada no poder arbitrário do juiz de adequar a pena às circunstâncias do delito. Mas parece que o leque de penas praticadas no plano do sistema punitivo régio era muito reduzido e carente de medidas intermédias. “Assim, e ao contrário do que muitas vezes se pensa, a punição no sistema penal efetivamente praticado pela justiça real no Antigo Regime – pelo menos até ao

²⁴² HESPANHA, Antônio Manoel. Lei e justiça: história e prospectiva de um paradigma. In: HESPANHA. *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1993, p. 299.

²⁴³ Ver Ordenações Filipinas, livro V, 117, 15. Sobre querelas que sobem às instâncias dos Corregedores do Crime da Corte, Casa da Suplicação e Casa do Porto. Sobre apelações, agravos e embargos, ver vários títulos do livro III, e do livro V, título 122.

²⁴⁴ HESPANHA, Da “*iustitia*” à “*disciplina*”, *cit.*, Cap. 2.

advento do despotismo iluminado – não era nem muito efectiva, nem sequer muito aparente ou teatral.”²⁴⁵ O rei era, portanto, o dispensador de uma justiça apenas virtual, e o rigor das leis visível na legislação fora sendo temperado com maneiras de punir cada vez mais brandas.

O regime do perdão, ou exercício da graça do rei, aprofunda o papel atribuído à clemência (doutrina do governo) e à equidade (doutrina da justiça). Não que a clemência devesse deixar impunes os crimes, mas o rei deveria ignorar e perdoar mais do que punir, não seguindo pontualmente o rigor do direito. Esse quadro doutrinal e ideológico tinha reflexos diretos no plano institucional: pelo seu carácter de regalia, havia necessidade de justa causa para sua concessão e precedência de perdão de parte.²⁴⁶ Os expedientes de graça atuavam como um segundo aspecto em relação à ordem real. Ao ameaçar punir, o rei aparecia como justiceiro (essencial para legitimação do poder) e ao perdoar ele cumpria o papel de pastor e pai (também essencial). Investia no temor e no amor, em uma dialética entre terror e clemência. Assim se afirma ideológica e simbolicamente o poder real, sendo “um modelo de exercício do poder coercitivo que evita, até a consumação final da punição, a ‘desesperança’ dos súbditos em relação ao poder; e que, por isso mesmo, tem uma capacidade quase ilimitada de prolongar (ou reiterar) a obediência e o consenso, fazendo economia dos meios violentos de realizar uma disciplina não consentida.”²⁴⁷

O controle dos comportamentos e a manutenção da ordem social repousavam sobre mecanismos de constrangimento situados num plano diferente do da ordem penal real. A disciplina social se baseava mais em mecanismos cotidianos e periféricos de controle: a família, a igreja, a pequena comunidade.²⁴⁸ Neste conjunto, a disciplina penal real visava a função política: defesa da supremacia simbólica do rei, enquanto titular supremo do poder punitivo e do poder de agraciar. O Antigo Regime tem a especificidade, política e punitiva, de contar com diversos artifícios do poder. A estratégia política se voltava para que, como posto por Leibniz, o súdito se sentisse “obrigado não apenas a respeitar as leis e as sentenças que constituem tradicionalmente a lei civil, mas também os comandos da autoridade ou *Policey-Ordnungen*, que regulam as ações da vida cotidiana e que se ocupam em realizar, com ordens ou proibições, as qualidades morais do indivíduo, ou seja, em transferir ou impor-lhe a

²⁴⁵ *Idem*, p. 313.

²⁴⁶ Ordenações Filipinas, livro I, título 3, ponto 9. “Em todo o caso, em que houver parte, não tomarão petição, sem se offerecer com ella perdão de todas as partes, a que tocar, ou se forem dos casos conteúdos no (Liv. 5) Título (116) : *Como se perdoará aos malfetores, que derem outros á prisão*. E posto que as partes digam, que não querem accusar, ou que deixam o feito à Justiça, e offereçam disso certidão, não lhes serão recebidas as petições, nem as taes certidões, havidas por perdão; mas será necessario trazerem expresso perdão das partes.”

²⁴⁷ HESPANHA, Da “*iustitia*”, *cit.*, p. 317.

²⁴⁸ Sobre relações domésticas, cotidianas e eclesiais ver SOUZA, *Inferno atlântico*, *cit.*

sabedoria do Estado.”²⁴⁹ Enfim, a Coroa procuraria arbitrar os equilíbrios sociais já estabelecidos, como pólo coordenador de uma sociedade politicamente policentrada.

Essa estratégia explica o modelo de intervenção social do direito régio e “letrado”. Mas também esse modelo se adéqua aos jogos políticos dos juristas, como mediadores exclusivos de uma tradição textual, dogmática e doutrinal. Na perspectiva deles, era essencial que a ordem punitiva real lhes garantisse grau máximo de mediação, com autonomia máxima de julgamento. Defendiam então o arbitrário dos critérios de decisão, que entronca no tópico da correção do direito (*ius*) pela equidade (*aequitas*). Os juízes maiores, com jurisdição plena (corregedores, juízes ordinários ou de fora, ou os que conhecem das apelações como desembargadores)²⁵⁰ podiam corrigir as penas legais por vários motivos, como o bem da república. O enorme âmbito de arbítrio dos juízes e juristas transformava-os nos titulares de um poder de decisão (entre a punição e a reabilitação) muito importante, e seu poder se desenvolvia ainda mais ao se fechar sobre si próprio, desligando-se da realidade e da racionalidade comuns. Para o caso específico da feitiçaria, tais questões aparecem justamente no sentido da distância entre o que era previsto pela lei secular e o que era efetivamente concretizado, ou seja, havia espaço para a arbitrariedade, a lei não era seguida à risca.

Nas Ordenações Filipinas, assim como nas Manuelinas, faz-se uma divisão de “formas” de feitiçaria, com penas diferentes em cada uma, como vemos em seguida.²⁵¹ Segundo a lei de Felipe, para aqueles que usassem de objetos sagrados (como pedra d’ara ou panos consagrados em missa) para fazer feitiçaria, a pena era “morra morte natural.” Se alguém invocasse espíritos diabólicos ou desse algo de comer ou beber a alguma pessoa para querer bem ou mal a outrem (estando no campo de inclinar vontades), que “morra por isso morte natural.” Nesses casos, tinha-se que verificar a qualidade da pessoa, e o modo pelo qual operou, para daí ser tomada uma decisão.

Para aqueles que praticassem arte divinatória, lançando sortes, usando varas para achar tesouros, ou usando água (e outros) ou objetos e partes de mortos para fazer feitiçarias ou adivinhações, ou que fizessem ligamentos, a pena era ser açoitado, degredado para sempre para o Brasil e pagar 3 mil réis a quem o acusasse. Para quem fizesse curas, benzesse, ou fizesse uma série de superstições (revolver penedos para haver chuva, comer bolo para saber de furtos, ter mandrágoras para ter a graça dos senhores, etc.), se fosse do povo, seria açoitado e pagaria 2 mil réis para quem o acusasse, e se fosse do cargo de escudeiro para cima, seria

²⁴⁹ PRODI, *Op. Cit.*, p. 446.

²⁵⁰ Ordenações Filipinas, livro I, títulos 1-16.

²⁵¹ Ordenações Manuelinas, livro V, título 33; e Ordenações Filipinas, livro V, título 3.

degredado por 2 anos para a África (para Castro-Marim se for mulher) e pagaria 4 mil réis a quem acusasse. Essas penas também eram dadas àqueles que dissessem algo que está por vir dando a entender que lhe fora revelado por Deus ou algum Santo.²⁵²

Assim, as penas relacionadas à feitiçaria são todas de morte, açoites e degredo. No entanto, nem sempre a pena prevista era executada, havendo normalmente um pedido de misericórdia e afirmação de arrependimento por parte dos réus. Além disso, a própria instância que os processava por vezes pedia que a instância secular – que aplicava as penas de sangue – fosse benigna e não executasse a pena capital. Nessa direção, deveria caber ao rei e/ou aos órgãos responsáveis pela justiça civil considerar o caso e os pedidos. Por exemplo, para o caso dos hereges e apóstatas, as Ordenações colocam o seguinte:

O conhecimento do crime da heresia pertence principalmente aos Juizes Eclesiásticos. E porque eles não podem fazer as execuções nos condenados no dito crime, por serem de sangue [nota: As penas deste delito não eram só de sangue, mas também de fogo. *Ecclesia abhorret sanguinem*. Convém notar que somente no crime de heresia, por quanto nos outros casos, para que houvesse pena capital era indispensável que o processo fossem entregue aos Juizes Seculares para revê-lo, aprovando ou não a pena; excetuando o crime de sodomia], quando condenarem alguns hereges, os devem remeter a Nós com as sentenças que contra eles derem, para os nossos Desembargadores as verem: aos quais mandamos, que as cumpram, punindo os hereges condenados, como por direito devem.²⁵³

Vê-se, portanto, que as penas tinham que passar pelo crivo secular antes de serem administradas. A punição deveria estar de acordo com o que era previsto pelo Direito corrente (“condenados como por direito devem”), mas a pouca efetivação das penas de morte demonstra que o rigor das leis não era tão forte na prática. A existência de vários órgãos provavelmente corroborava para isso, dado que os casos tinham que subir às diversas instâncias de suplicação. Durante este processo passavam-se vários anos, nos quais podiam aparecer mudanças jurídicas, além de que, os casos passavam por várias mãos, podendo talvez haver divergências entre os próprios magistrados e juizes quanto à forma de se procederem as

²⁵² Aí entraria toda uma série de questões que, se por um lado se relacionam com a feitiçaria, por outro compõem todo um universo, no qual se pode pensar a respeito do misticismo, do contato direto com a divindade, da busca da santificação, dos arrebatamentos, dos êxtases, dos visionários, da devoção, etc. Ver mais em, por exemplo, COSTA, Dalila L. Pereira da. *Místicos portugueses do século XVI*. Porto : Lello & Irmão Editores, 1986; GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Paris VI^e : Editions du Seuil pour la traduction française, 1972; ALMEIDA, Denise Maria de. *Entre o êxtase e a possessão: a ambigüidade amorosa no universo luso-brasileiro* (séculos XVII-XVIII). Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo em 2005.

²⁵³ Ordenações Filipinas, livro V, título 1. Optamos por não manter a grafia original de modo a facilitar a leitura.

penas. Contudo, não quer dizer que não houvesse casos em que a sentença fosse realmente executada, mas em geral não eram.²⁵⁴

Pretendemos com essa incursão destacar a questão da dissonância existente no sistema penal civil português. Em seguida pretendemos analisar as sentenças inquisitoriais de alguns réus levando em conta, dessa vez, a adequação das penas previstas pelo Regimento da Inquisição de 1640, ressaltando o que era considerado grave e quais os procedimentos penais estabelecidos e executados. Além disso, é interessante perceber a relação existente entre o tribunal inquisitorial e os tribunais civis, pela necessidade do primeiro ter que passar pelo segundo quanto a certas sentenças e penas, mas também por ambos serem relativamente brandos.²⁵⁵

Queremos ainda destacar a possibilidade de uma aproximação entre os Regimentos e as Ordenações. No Regimento de 1613, aparece a expressão “segundo a disposição do direito”, o que significa estar conforme as Ordenações Reais. Segundo Pieroni, as condenações previstas pela Inquisição se moldavam às leis da jurisdição secular, e esse paralelo entre a lei civil e a lei divina (nesse caso eclesiástica-inquisitorial) aparecia “sobretudo no que se referia a delitos considerados *mixti fori*: ‘julguem e decidam todos os casos que ocorram, e nos que não forem nele expressos (no Regimento), sigam a disposição de direito (Ordenações), conforme bula da Santa Inquisição, tendo sempre Deus diante dos olhos...’.”²⁵⁶

No primeiro ponto do título XIV do livro III do Regimento de 1640, é posto que “se alguma pessoa fizer feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações usando de cousas, e superstições heréticas, incorrerá nas penas de excomunhão, confiscação de bens, e em todas as mais, que *em direito* estão postas no crime de heresia, e contra ela procederão os Inquisidores na mesma forma, que procedem contra os hereges, e apostatas de nossa S. Fé.” A feitiçaria, heresia e apostasia estão no Regimento bem como nas Ordenações, reiterando a questão do foro misto. Além disso, o que se vê por aquele trecho é que a forma da Inquisição proceder com esses casos seria a mesma, independente de haver heresia manifesta ou não. O que muda, contudo, eram as atitudes tomadas pelo réu ao longo do processo, e, em dependência disso, a pena seria então uma ou outra; o que vemos a seguir, seguindo como que um “organograma” do Regimento.

²⁵⁴ A questão da eficácia das leis reais é abordada em SEELAENDER, *Op. Cit.* Também, entre outros livros do mesmo autor, ver HESPANHA, António Manuel. *O Direito dos Letrados no Império Português*. Florianópolis : Fundação Boiteux, 2006.

²⁵⁵ Em relação à brandura do Santo Ofício português ver PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, em especial o Capítulo 6.

²⁵⁶ PIERONI, *Op. Cit.*, p. 61.

No caso de haver prova legítima do delito, e o réu não se reduzir, ou seja, se não confessar todas as suas culpas, será relaxado ao braço secular²⁵⁷, e irá a auto de fé com hábito de relaxado, carocha²⁵⁸ e rótulo de feiticeiro. Se por outro lado confessar, vai a auto de fé da mesma maneira, fará abjuração em forma, terá seus bens confiscados, será degredado para as galés (se for homem) ou para a Ilha do Príncipe, S. Tomé ou Angola (se for mulher), terá pena de açoites, instrução nas coisas da fé, penitências espirituais e não poderá mais entrar no lugar onde cometeu o delito.²⁵⁹ Se no uso das feitiçarias tiver se ocasionado alguma morte, ou dano de grande prejuízo, as penas serão mais rigorosas, mas não se especifica qual seria essa mudança de rigor. Nas fontes que pesquisamos, encontramos apenas um caso de pessoa que foi considerada negativa e saiu em auto de fé, mas dos que confessam e recebem aquelas penas temos vários casos, e falaremos de alguns adiante.

Se nas ações se colher heresia, “pela grande presunção, que resulta de andarem apartados de nossa santa fé católica, serão postos a tormento, e se nele não confessarem a tenção, irão ao Auto público da fé a ouvir sua sentença, e nele farão abjuração de veemente.” (ponto 5) Eis que então lista-se quais as atitudes que fariam nascer a suspeita veemente de heresia, tais como usar de objetos sagrados, invocar espíritos diabólicos, invocar, fazer sacrifícios ou prestar culto ao Diabo, batizar imagens, cadáveres ou crianças já batizadas, chamar o Demônio enquanto se chamam Santos, incensar ou ungir cabeças de cadáveres. Essa parte até se parece com as Ordenações, mas estas insistem mais em superstições, adivinhações e curas, enquanto que o Regimento insiste mais na presença e no trato demoníaco, sobre o que falaremos melhor em outro capítulo. Ainda que houvesse heresia, o réu tinha possibilidade de, em sua defesa, diminuir a gravidade das culpas, o que junto com a qualidade da pessoa e as circunstâncias do delito, poderia vir a reduzir a pena apenas à abjuração de leve.

Em quinto lugar, se dos atos resultar leve suspeita na fé, o réu será também posto a tormento e, em confessando, irá ao auto de fé para abjurar de leve, será condenado às penas arbitrárias e penitências espirituais. Aí também há uma diferença para as pessoas de qualidade ou religiosos, que poderão abjurar na sala (ou Mesa) do Santo Ofício sem precisar ir ao auto público. Isso era um privilégio, pois no que o crime ia a público, a pessoa ficava estigmatizada pelo delito – estando, inclusive, a infâmia entre as penas graves – do que eram

²⁵⁷ A forma disso estaria de acordo com o Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 2 “dos negativos”.

²⁵⁸ “A ‘carocha’ era uma espécie de mitra que se colocava na cabeça, e que no caso das feiticeiras tinha umas saliências pretas que davam ao chapéu a aparência de uma carocha.” PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 219.

²⁵⁹ Há aqui uma variação em relação ao estatuto social do réu, se for nobre ou de qualidade, se for clérigo ou religioso, do que toda a pena dependerá. Ver Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 14, ponto 4.

poupados certos indivíduos. Em sexto lugar, se houver segundo lapso²⁶⁰ de feitiçarias, as previsões são um pouco complexas: se da primeira vez o réu tiver abjurado de leve, na segunda fará abjuração de veemente, além de ser condenado a açoites, degredo e outras (confisco, instrução, penas espirituais, etc.). Mas se a pessoa da primeira vez tiver abjurado em forma ou de veemente, e na segunda vez for convicto da culpa, da qual “resulta presunção violenta de viver apartada de nossa santa Fé, neste caso se procederá contra ela na forma de direito, com a consideração, que convém.” Isso significa, pelas previsões em relação aos relapsos, relaxação ao braço secular.²⁶¹

Contudo, se na segunda vez a pessoa não for convicta da culpa “será condenada conforme à presunção, que resultar de suas culpas, com respeito às penas, que havia de ter, se fora nelas convencida, mas não fará abjuração.” É um tanto confuso, mas se esclarece um pouco pelo ponto 5 do título “dos relapsos”: não estando convicto, o réu é posto a tormento, e se confessar será tido como convicto, e se não confessar irá a auto de fé ouvir sentença, mas sem abjurar de novo. Neste caso, a pena vai depender da “presunção da prova” que houver contra o réu: se for veemente, pode-se condená-lo em pena pecuniária e ele é degredado; mas se for leve, o réu terá as penas e penitências que convenham para a salvação de sua alma. Toda a questão para os relapsos, como veremos, era verificar a qualidade da confissão do réu, de modo que se percebesse quão forte era sua convicção no segundo lapso. Quer dizer, era através das confissões que se concluía se o sujeito era convicto ou não, se elas estavam de acordo com as provas que haviam contra ele, e qual seria o grau de abjuração a ser feito. Ao fim e ao cabo, a própria pena era lavrada de acordo com as confissões.

Ainda, para as penas previstas para os feiticeiros, se o indivíduo se apresentasse à Mesa voluntariamente, estando ou não no tempo da graça, ele seria tratado como apresentado.²⁶² E por fim, para o caso específico de astrologia judiciária, ordena-se que a culpa seja examinada, que a pessoa seja admoestada e assine termo de não fazer mais, a menos que a qualidade da pessoa e circunstância da culpa requeiram uma pena mais pesada.

²⁶⁰ Ver Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 6 “dos relapsos”. A princípio, procede-se contra os hereges relapsos com as mais graves penas do livro, as quais são o impedimento do exercício das ordens (no caso de religiosos), infâmia, privação de ofícios e benefícios, relaxação à Cúria secular e confisco de bens.

²⁶¹ “Por tanto se algum preso por crime de heresia, for convencido de relapso [...] será relaxado, e entregue à justiça secular...” Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 6, ponto 2. “E se o tal relapso, estiver impenitente sem confessar as culpas de relapsia, sendo legitimamente convencido delas, será relaxado à Cúria secular...” Regimento de 1640, livro III, título 6, ponto 4.

²⁶² Regimento de 1640, livro III, título 1 “dos hereges, e apóstatas da santa fé católica apresentados”.

Se recair na mesma culpa, os inquisidores darão as penas respeitando aquelas que são impostas pelo Breve de Sixto V e pela constituição de Urbano VIII.²⁶³

Uma Roza Maria do Espírito Santo, processada por feitiçaria pelas Inquisições de Coimbra e de Lisboa, cidade onde sai em auto de fé em 16 de outubro de 1729, recebe penas que têm que ser executadas pelos seculares: é degredada para Angola, e açoitada pelas ruas.²⁶⁴ De acordo com as Ordenações Filipinas, nenhuma dessas duas penas teria sido perpetrada, primeiramente porque as mulheres não podiam ser açoitadas²⁶⁵ e “as mulheres não serão condenadas em degredo para África, com caso algum que seja, mas serão degradadas para outras partes, conforme as suas culpas, e nossas Ordenações.”²⁶⁶ No entanto, o mote desse caso não era o uso de feitiços ou superstições, quer dizer, não há bem uma “prática mágica”, sendo que o que mais direciona o caso são comportamentos de distância da religião católica, sacrilégios e a invocação demoníaca, o que as Ordenações puniriam com a morte.

Quer dizer, há uma previsão de pena pela legislação civil para o contato diabólico, no entanto, esse mesmo contato faz com que o caso se configure como heresia. Da mesma forma como os bispos enviavam os episódios heréticos que encontravam à Inquisição, acreditamos que o mesmo fosse válido para os processos iniciados em tribunais civis.²⁶⁷ A sentença da ré não está de acordo com as Ordenações, mas o tribunal inquisitorial – que afinal é o que a processa – passa as penas totalmente em conforme com o Regimento:

Recebem a Ré – Roza Maria do Espirito Santo – ao gremio e união da S.^{ta} Madre Igreja, como pede; e mandão, q.’ em pena, e penitencia das ditas culpas, vá ao Auto publico da Fé, na forma costumada, leve carocha com rótulo de feiticeira, e nelle ouça sua Sentença, e abjure seus hereticos erros em forma; terá carcere, e habito e

²⁶³ Não tivemos contato com essas fontes episcopais, então não sabemos exatamente o que estabeleceram em relação aos astrólogos judiciários.

²⁶⁴ BNL, SMS, Coleção Moreira, *Sentenças da Inquisição*. “Sentenças das Inquisições de Coimbra, e de Lisboa, contra Roza Maria do Espirito Santo”, cópia conforme o original, Lisboa, 27 de Outubro de 1850, por Antonio Joaquim Moreira, fl. 158-160v. Refere-se a: ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220.

²⁶⁵ Ordenações Filipinas, livro V, título 137, 3. “E nas execuções de cortamento de membro, ou de açoutes, mandará sómente os homens”. Há uma nota em relação a isso dizendo que para as penas de mutilação e de açoites não estavam sujeitas as mulheres.

²⁶⁶ *Idem*, livro V, 140, 2. Há uma nota de rodapé nesse ponto dizendo que por carta régia de 20 de outubro de 1620, permitiu-se que se comutasse o degredo das mulheres do Brasil para as ilhas do Cabo Verde e S. Thomé, para que se extingão, diz o Legislador, quanto for possível, as “casas de mulatas”, que nellas há. Diz ainda que às mulheres não se impõe pena de degredo para a África ou outros lugares ultramarinos, excepto em casos graves ou se forem casadas e os maridos forem co-autores do crime. Então esse deve ter sido um caso grave, ou então passou-se outro decreto real permitindo esse tipo de degredo, mas acho que não, porque há um decreto de 1795 que reitera a mesma coisa.

²⁶⁷ Paiva nos contou que uma Ana Martins, processada pela Inquisição em 1689 e depois em 1694, foi inicialmente presa pela justiça do rei, e só depois encaminhada aos inquisidores. Por motivo de uma demora nos procedimentos de restauro e digitalização de documentos no ANTT não pudemos ter o processo dessa mulher em mãos para melhor referenciar qual foi o tribunal que a prendeu, em quais circunstâncias, como e porque enviaram o caso à Inquisição.

arbitrio, e um anno de reclusão nos carceres do S.^{to} Officio; e depois delle degradada por tempo de cinco annos para o Reino d'Angola, e não entrará mais na Villa d'Abiul; será açoitada pelas ruas publicas desta Cidade citra sanguinis effuzionem, e instruida nos mysterios da Fé neceSsarios para a Salvação de sua alma; e cumprirá as mais as mais penas e penitencias espirituais q.' lhe forem impostas; e q.' da excomunhão maior em q.' incorreu seja absoluta in forma ecclesia. = Philippe Maciel.²⁶⁸

Há o caso de uma D. Paula Tereza de Miranda Soutomaior, presa em 1731 pelos inquisidores de Lisboa.²⁶⁹ Esta mulher usava de superstições e feitiçarias para atrair e obrigar vontades, usava de pedra d'ara em suas práticas mágicas, invocava espíritos diabólicos, fazia adivinhações (para saber se uma pessoa era viva ou morta, e para saber se havia de casar), usava uma superstição para não ter moscas em casa, tirava sortes com cartas, tinha oração para curar de espinhela, entre outras coisas. Ela é entregue ao Tribunal por um Visconde Thomas da Silva Telles, que se de contrário a tivesse entregado à justiça secular, suas atitudes estariam marcadas com a morte pelas Ordenações.

Essa pena viria por parte dos inquisidores apenas caso a ré não confessasse de forma alguma – pelo que seria então considerada negativa (que nega) e entregue ao braço secular –, uma vez que era seu primeiro processo, ou seja, não era relapsa. Mas o que acontece é outra coisa, e totalmente de acordo com o Regimento também: por suas práticas demonstrarem grande presunção de heresia, ela é posta a tormento²⁷⁰, depois do que confessa, e sua sentença no acórdão final é a seguinte:

Mandão, que a Rê Dona Paula Thereza de Mirando Sottomayor em pena e penitencia das ditas culpas, ouça sua Sentença na Sala do Santo Officio perante os Inquizidores, mays Ministros, e officiaes delle, e algumas pessoas Ecclesiasticas Seculares, e regulares, e faça abjuração de leve sospeyta na Fé, e por tal a declarão; e a degradão por tempo de tres annos para fora do Patriarchado, e Arcebispado de Lisboa Oriental; Será instruhida nas couzas da Fé neceSsarias para a Salvação de Sua alma e cumprirá as mais penas, e penitencias espirituales, q' lhe forem impostas, e pague as custas.

Atente-se para o fato de que ela ouve sentença na sala da Inquisição²⁷¹, ou seja, foi levada em conta a qualidade de sua pessoa, o que se mostra pela opinião do inquisidor Theotonio da Fonseca Souttomaior, “por ser huã m^{er} nobre, ouça a Reé Sua Sn^{ca} na meza do s^{to} off^{co}”, lembra-se ainda, entre os inquisidores, que o Regimento admitia essa decisão, em

²⁶⁸ BNL, *Sentenças da Inquisição*, cit., fl. 160-160v. Refere-se a: ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 6220.

²⁶⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4082.

²⁷⁰ *Idem*, fl. 85v-91v.

²⁷¹ Sentença publicada na sala do Santo Ofício em 12 de Julho de 1732. ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4082, fl. 101v.

razão da nobreza. Tal estatuto da ré se mostra primeiramente pelo “D.” que precede seu nome, mas também pela parte da Genealogia²⁷² no processo, onde aparecem sinais de sua riqueza: que era viúva de um Pedro Alvares Velozo, que tinha sido governador de um forte em Chaves; que seu pai, já defunto, vivia de sua fazenda; que das filhas que teve (cinco com seu marido (das quais duas morreram pequenas) e mais duas fora do matrimônio (ambas as vezes com cônegos, um dele inclusive arcediago de Lamego)), todas são também chamadas de “Donas”; e que sabia ler e escrever. Além disso, no auto de entrega, ou seja, quando a ré é entregue aos cárceres secretos do Santo Ofício, lhe tiram “humas aresadas [?] pequenas, hum par de botois, e huã cadeinha de braço, tudo de ouro.”²⁷³

Depois a ré vai inclusive reclamar esses bens, dizendo que lhes foram roubados (embargados) quando de sua prisão²⁷⁴, e reclama que não foi estabelecido seu local de degredo. Ela pede ainda que essa pena seja comutada em penas espirituais, e depois pede que o degredo seja diminuído. Escrevem inclusive, D. Paula como suplicante, aos juízes do Cível e do público judicial, mas a resposta da Relação é que não há agravo, tudo está conforme a sentença inquisitorial, ou seja, nada se pode fazer. No entanto a petição continua, dizendo que como seus bens foram furtados, ela não pode pagar as despesas da Inquisição nem muito menos ir para fora do Arcebispado. Sobe um libelo à Casa da Suplicação, e um pedido de desembargo, o que mostra que as instâncias judiciais civis eram mesmo usadas para apelações. Por fim, o perdão do degredo é atendido dois anos depois, sendo-lhe perdoado um ano dos três de degredo, e a justificativa é que a ré se encontrava doente, precisando de outros ares (e não a intemperança da terra em que se encontrava, na Vila de Benavente do arcebispado de Évora) e um lugar onde ache esmolas, pois vive muito destituída.²⁷⁵

A pena de degredo é a mais sentenciada pela Inquisição²⁷⁶, mas muitas vezes vinha acompanhada de outros castigos, como instrução na fé e penas espirituais. Como vimos, era uma penalidade também prevista e aplicada pela justiça secular. Em relação a esse ponto, há uma aproximação entre as duas justiças: “nos países em que existiram Tribunais do Santo Ofício, sua ação se somou às práticas levadas a cabo pelo Estado absolutista; no século XVII

²⁷² Regimento da Inquisição de 1640, livro II, títulos 6 e 7.

²⁷³ No proc. 4082: Genealogia, ver entre os fl. 45-46v; e Auto de entrega, ver fl. 4.

²⁷⁴ Segundo o Regimento de 1640, livro I, título 15, ponto 5: “Quanto algum preso entrar no cárcere, sendo homem dois guardas, que o Alcaide nomear, em presença de um Notário, verão o que traz em sua pessoa, com tal advertência, que nunca o preso possa levar consigo para o cárcere, armas, livros, papéis, dinheiro, peças de ouro ou prata, nem outra alguma coisa, que não pertença a seu uso necessário.”

²⁷⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4082, fl. 108-128.

²⁷⁶ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 218.

português, nota-se assim a confluência da ação do Estado e da Inquisição no sentido de purgar a metrópole de suas mazelas, povoando, ao mesmo tempo, a colônia”²⁷⁷, brasileira ou não.

Podemos dividir três formas de degredo: para fora da cidade (ou Bispado ou Arcebispado), para um lugar específico dentro de Portugal, ou para fora de Portugal. No primeiro caso, temos bem o exemplo de D. Paula, que é simplesmente degredada para fora da cidade de Lisboa Oriental e do Patriarcado, sem que se diga para onde deveria ir. Em relação ao segundo caso, os degredados iam normalmente para coutos, criados com o objetivo de abrigar os criminosos do Reino, sendo que ainda funcionavam como mecanismos de povoamento e defesa das fronteiras; entre estes lugares, grande parte dos degredados era mandado para Castro-Marim.²⁷⁸ Em relação ao terceiro caso, havia todo o além-mar de possibilidades, Ceuta, Brasil, ilha de S. Thomé, ilha do Príncipe, Cabo Verde, a África portuguesa.

Fizemos uma listagem das penas conferidas aos réus de feitiçaria (e curas, pacto, mandinga, adivinhações, etc.) pelas listas de auto de fé das três Inquisições a partir de 1720. Devemos deixar claro que cada réu normalmente recebia mais de uma pena, como degredo, penitências, açoites e prisão, ou degredo e prisão, ou suspensão do exercício das ordens, penitências e degredo, etc., então os números dos quais falaremos podem se referir não a quantidade de réus, mas à quantidade de vezes que tal ou tal pena aparecem.

Para o tribunal de Évora, 100% dos que saem nas cerimônias públicas entre 1720-1763 são degredados, estando a pena de açoites em segundo lugar, a de prisão (cárcere a arbítrio e cárcere e hábito) em terceiro e por último o uso de carocha de rótulo de feitiçeiro.²⁷⁹ No de Lisboa, entre 1720-1767, também o degredo é a pena mais perpetrada, seguida pelos açoites, a prisão, com várias variantes (cárcere a arbítrio, cárcere e hábito perpétuo, cárcere e hábito a arbítrio, reclusão a arbítrio, reclusão perpétua, e casa de correção), o uso de carocha e rótulo em quarto lugar, e por fim outras penas como penitências espirituais e instrução ordinária, restituição de bens a quem roubara, relaxamento em carne (muito raro).²⁸⁰ Portanto, há uma congruência entre esses dois tribunais, que aplicam as diferentes penas em uma mesma proporção. Há uma grande diferença entre eles no entanto, pois além do fato de que nos autos de fé de Lisboa saem muito mais pessoas do que no de Évora, neste as penas variam

²⁷⁷ SOUZA, *Inferno atlântico*, cit., p. 91.

²⁷⁸ Sobre os vários coutos, as disposições reais em relação a eles, e mais, ver mais em PIERONI, *Op. Cit.*, pp. 25-28. Em especial sobre o couto majoritário: “Castro Marim, no Algarve, foi um lugar reservado aos criminosos. O couto foi constituído durante o reinado de d. João I por carta de 11 de abril de 1421. [...] As Ordenações Filipinas proibiram a abertura de novos coutos no interior de Portugal.” *Idem*, p. 27.

²⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 434, Listas de autos de fé da Inquisição de Évora.

²⁸⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 435, listas de autos de fé da Inquisição de Lisboa.

pouquíssimo, retendo-se mais ao degredo que a qualquer outra, enquanto que naquele a variação e a combinação de penas é muito maior.

Por exemplo, uma Margarida Ferreira que abjura em forma em 1749 pelo tribunal de Lisboa recebe sete penas diferentes: cárcere e hábito perpétuo, carocha com rótulo de feiticeira, açoites, reclusão a arbítrio nos cárceres do Santo Ofício, depois do que foi degradada por tempo de 5 anos para a ilha de São Tomé, e não poderia mais entrar na Cidade de Lisboa, recebeu penitências espirituais, e instrução ordinária. Enquadramos essas penas em cinco grupos maiores, sendo o de degredo (para S. Tomé e para fora de Lisboa), o de prisão (cárcere e reclusão), o de açoites, o de carocha, e o de penas espirituais (penitências e instrução), mas é interessante ver a quantidade e a variação. Ainda assim, apesar de várias, nenhuma dessas penas era considerada grave.²⁸¹

Por fim, o tribunal de Coimbra é o que tem o maior número de condenados, e varia em relação aos outros dois tribunais no tocante à proporção das penalidades. O degredo continua estando em primeiro lugar (aparecendo 219 vezes), mas seguido pelas 144 prisões (cárcere a arbítrio, cárcere e hábito perpétuo, cárcere e hábito a arbítrio), com as penitências espirituais e instrução ordinária em terceiro, os açoites em quarto, o uso de carocha e rótulo em quinto e por último a suspensão das ordens (para o caso de religiosos).²⁸² Em relação a essa última pena, que aparece 6 vezes e é considerada grave, há o exemplo de um Padre João Presbítero, do hábito de S. Pedro. Ele abjura de leve em 1728 por trazer uma partícula consagrada em uma bolsa ao pescoço para se livrar de tentações, sofre a suspensão do exercício de suas ordens por 3 anos, tempo pelo qual é também degredado para o Bispado de Miranda, e fica sem poder exercitar mais ordem alguma na Igreja de Lajeosa, onde se leu sua sentença. Ou ainda, um pouco diferente, o Padre Bento Pinto Magalhães, sacerdote do hábito de S. Pedro, do bispado do Porto, que abjura de leve pela Inquisição de Coimbra em 1734, por abusar dos exorcismos da Igreja, aplicando-os para fins contrários aos para que foram instituídos, motivo pelo qual foi privado para sempre não de suas ordens, mas de fazer exorcismos.²⁸³

O degredo é, então, a pena mais utilizada pelos tribunais inquisitoriais, sendo que a maior parte é para dentro de Portugal mesmo. Não entrar mais na cidade ou bispado aparece menos grave que ser mandado para fora de uma cidade ou bispado, mesmo que, na prática, acabe significando a mesma coisa; além de que, a pessoa permanece em Portugal. Quando se especifica para onde devem ir, aparecem as localidades de Elvas, Portalegre, Viseu, Lamego,

²⁸¹ Regimento da Inquisição de 1640, livro III.

²⁸² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, listas de autos de fé da Inquisição de Coimbra. Sobre suspensão das ordens ver Regimento de 1640, livro III, título 14, ponto 3.

²⁸³ Quanto aos exorcistas, ver RIBEIRO, *Op. Cit.*, Cap. 3 e 4; e SOUZA, *Inferno atlântico, cit.*, Cap. 7.

Miranda, Castro-Marim, Faro, Guarda, Silves, Leiria, Beja, Alcoutim, Braga, Bragança, Lagos, Tavira, Almodovar, Porto, Algarve e Évora. Claro que aí existem repetições pois, por exemplo, Castro-Marim, Faro, Silves, Alcoutim, Lagos, Tavira e Almodovar ficam no Algarve, e existe poucas especificações, como para saber se é a cidade de Viseu ou o bispado de Viseu.

Em relação aos degredados para fora de Portugal, são só dois pelo tribunal de Évora: em 1736, uma Mecia da Costa, a Borrachoa de alcunha, é mandada por 3 anos para a Ilha do Príncipe, e em 1757 uma Maria Pereira, presa por terceira vez pelas mesmas culpas, é degredada por 6 anos para a Ilha de S. Thomé. Pelo tribunal de Lisboa, a quantidade de degredados para fora é maior, assim como os lugares para onde são enviados: em 1720 uma Sebastiana Luis é mandada por 3 anos para a Ilha do Príncipe, em 1731 uma Jozepha Maria é mandada por cinco anos para o reino de Angola, em 1744 uma Maria da Encarnação é degredada por 10 anos para Cabo Verde, e em 1749 Margarida Ferreira é condenada a 5 anos à ilha de S. Thomé. Tudo isso está de acordo com o Regimento, pelo fato de serem todas mulheres. Os homens eram mandados para as galés, como o caso de um Antonio Mascarenhas, homem preto, escravo, natural do Reino de Angola, e morador na Cidade do Funchal, Ilha da Madeira, degredado por 5 anos para as galés em 1744; ou um Bernardo José Lourenço, assistente no Campo Pequeno, termo da cidade de Lisboa, mandado para as galés em 1765.

No tribunal de Coimbra são menos os degredados para fora de Portugal, mas há, e são mandados para a ilha do Príncipe, para S. Thomé, para as galés, para Angola, e Brasil. Como um Domingos Martins, lavrador, natural e morador na freguesia de S. Miguel de Laundos, termo da Vila de Barcelos, Arcebispado de Braga. Ele já ouvira sentença no auto de fé que se celebrou no Rocio da Cidade de Lisboa em 1714, mas é preso por uma segunda vez e sai em auto de fé em Coimbra em Março de 1723, sendo aí degredado por 6 anos para o Brasil. Novamente, ele aparece em 1726 em Coimbra, preso pela terceira vez por reincidência e degredado por 10 anos para Angola. Uma vez passadas as sentenças de degredo, os seculares deviam ser envolvidos para o cumprimento das penas, levando os presos para a cadeia de Lisboa, de onde eram embarcados para as galés ou para os lugares em além-mar estabelecidos, de forma que eram envolvidos carcereiros, corregedores, ouvidores, capitães, e juízes civis.²⁸⁴

²⁸⁴ Ordenações Filipinas, livro V, títulos 140, 142.

Entretanto, muitas vezes o degredo não era de fato cumprido até o final. Como vimos pelo caso de D. Paula, ela pede que lhe seja comutada essa pena, trocada por penas espirituais e diminuída. Essa parece ser uma estratégia comum, como também no caso de uma Paula Rosada, viúva de Jozeph Gomes, albardeiro²⁸⁵, que é degredada por 3 anos para a cidade de Miranda, tendo abjurado de leve em auto de fé na cidade de Évora em 1720.²⁸⁶ No mesmo ano é enviada uma carta dizendo o seguinte a respeito do degredo:

por não se achar capas p^a o comprir em Rezaõ de sua indisposisaõ por padecer accidentes continuos q' a privaõ da fala: [?] por m^{to} espaso de tempo e leza de hum braso e coxha de huma pernase recoreo a piadade de v^a eMin^a p^a lhe perdoar o d^o degredo oq' não empetrou paresse q' pella gravi^{de} de suas Culpas e porq' se acha iniparavel [?] e impossibilitada em suma pobreza pellos achaques referidos e por se ver a mais de hum mês com novos achaques, Oq' tudo a obriga a concorrer e implora a Mizericordia de v^a Emin^a p^a q se comute o d^o degredo p^a Recolhimento do ?adanelo da d^a Ci^{de} onde fazendo penitensia de seos peCados quer acabar a vida. e quando lhe não seja permetida esta grasa se lhe consede o de pasar os annos de seu degredo em hum carsere pello q' deve de opremida de seos achaques.²⁸⁷

A pobreza e a doença são chamadas em causa para que o degredo seja perdoado. Pede-se que ele seja substituído por penitências espirituais em recolhimento, ou então em uma prisão, dado que a transferência para outra cidade – além de muito longe de onde ela era natural e moradora (de Évora) – seria muito penosa por conta de seus achaques. Essa era uma estratégia usada por vários processados, que recorriam à misericórdia inquisitorial para atenuar suas penas.²⁸⁸

No caso de estar cumprindo o degredo, a pessoa não devia se achar totalmente livre dos braços da Inquisição. Quer dizer, o degredado devia ter cuidado com o que falava pois, dependendo, suas declarações podiam vir a ser novamente denunciadas e enviadas aos inquisidores. É o que acontece com uma Custodia Carvalha, casada com Agostinho Pereira, lavrador, natural do Lugar do Real, que saiu no auto de fé que se celebrou em Coimbra no domingo de 19 de Junho de 1718 por fingir aparecimentos de almas, por feitiçarias, e presunção de ter pacto com o Demônio. Ela foi degredada para o Bispado de Miranda,

²⁸⁵ “Oficial, que faz albardas. Albarda: He palavra Arábica de *Berdea*, que vale o mesmo, que cobrir os ombros. Abarda é a cobertura, cheia de palha, que se põe nas bestas de carga, para que com ela se não maltratam. [...]” BLUTEAU, *Op. Cit.*

²⁸⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 434, Listas de autos de fé da Inquisição de Évora, p. 239.

²⁸⁷ BNL, Coleção Moreira, Collecção de Papéis manuscritos, originaes mui interefantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal, por Antonio Joaquim Moreira, tomo 3^o. Lisboa, 1863, cota: Códice 869, microfilme 235, p. 129.

²⁸⁸ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, p. 221; SOUZA, *Inferno atlântico, cit.*, pp. 94-96.

apresentando-se para viver na Vila de Vinhaes, onde foi denunciada em 1720 pelo abade de Vinhaes, que sobre a degredada diz:

Vindo este anno a desobrigarse do preceito da Quaresma me dise fora da confissão q' a culparaõ seus inimigos, e segundo a clausada ultima do edital moueseme o escrupolo de ser obrigado a dar p^{te} porq' se diz, q' a culparaõ seus inimigos, parece q' nega oq' no s^{to} officio confessaria isto me dise em presenca de huma minha Criada q' chamaõ Francisca de s^{to} Agostinho. Mais neste mesmo tempo dise a huma m^{er} desta villa q' chamaõ Calra Nunes segundo me dise esta minha Criada, q' a culparaõ no S^{to} officio por advinhar quem lhe furtara humas galinhas. Devrais q sendo appresentada nesta Villa p^a cumprir o degredo numqua assiste so vem a desobrigarse e no mesmo dia volta p^a á sua terra ou p^a onde lhe parece.²⁸⁹

Mesmo no lugar do degredo, longe dos tribunais, nunca se devia duvidar das decisões dos inquisidores, nem dos motivos de acusação, nem desdenhar o degredo, afinal a rede inquisitorial ia muito longe, com seus familiares, comissários, membros do clero (como é o caso) e população que estavam sempre atentos ao que ouviam dos sentenciados.

Nos processos, é na parte intitulada acórdão (“acordam”) que se decide a pena, estando de acordo com a gravidade dos atos reprovados, ou seja, ela varia pela seriedade das faltas, e é elaborada após o libelo da justiça.²⁹⁰ Para lavrar a sentença, entram em acordo os inquisidores, o Ordinário e deputados da Inquisição, estando presente o Conselho Geral. As penas, como vimos, são distintas: espirituais (excomunhão, reconciliação com abjuração em forma, de veemente, de leve, absolvição *ad cautelam*, suspensão das ordens, repreensão, etc.), corporais (relaxamento ao braço secular, açoites, degredo, galés, prisão, etc.), ou materiais (confisco de bens, multas ou qualquer pena financeira). Algumas delas vêm do direito canônico, outras do direito civil, mas todas são hierarquizadas e se combinam.²⁹¹

Segundo a gravidade das faltas, a leitura da sentença acontece em lugares diferentes, como também vimos: íntima, na Mesa do tribunal, só com ministros e oficiais do Santo Ofício; e, nos casos mais graves, solenemente, em auto de fé em praça pública, com o intuito também de ameaçar os presentes e demonstrar o poderio inquisitorial. Como conclusão, o réu é admoestado, repreendido ou absoluto e sai livre do Tribunal. Esse último caso (absoluto) está previsto no *Directorium* como o primeiro veredicto: “o réu, depois de responder a um processo comum, e depois de as opiniões de especialistas serem ouvidas, fica totalmente livre de qualquer crime de heresia. [...] O inquisidor tomará cuidado para não declarar em sua

²⁸⁹ BNL, Coleção Moreira, *Collecção de Papéis*, cit., p. 283.

²⁹⁰ Regimento da Inquisição de 1640, livro II, título 6, ponto 8, e título 8.

²⁹¹ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 332.

sentença de absolvição que o acusado é inocente ou isento, e sim esclarecer bastante que nada foi legitimamente provado contra ele; desta forma, se, mais tarde, trazido novamente diante do Tribunal, for indiciado por causa de qualquer crime, possa ser condenado sem problemas, apesar da sentença de absolvição.”²⁹² Quer dizer, o acusado não sai inocente, isso não existe na terminologia inquisitorial, ele tem, de qualquer forma, uma parte de responsabilidade.

Mesmo a absolvição é um termo ambíguo, pois estar livre de qualquer crime de heresia não é estar inocente, mas é o reconhecimento da misericórdia do Tribunal frente ao pecador. Os que se apresentam voluntariamente se beneficiam mais dessa benevolência, como coloca o Regimento de 1640: “Apresentando-se alguma pessoa na mesa do S. Ofício, e confessando nela culpas de heresia ocultas por acidentes e pedindo absolvição delas, os inquisidores a poderão reconciliar judicialmente, [...] e não querendo a dita pessoa vir à mesa do S. Ofício cada um dos Inquisidores em sua casa, a poderá reconciliar, e absolver conforme ao Breve de Clemente VII; e com as condições nele declaradas; e quando se apresentar por meio de seu confessor [...] se o confessor for pessoa douta, e de confiança, os Inquisidores lhe poderão cometer, que a absolva no fórum da consciência.”²⁹³

Na décadas de 1680 e 1720 há, segundo contagem de Tailland, um aumento nas absolvições, explicado pelos fatos de que, no primeiro período, os processos estão “atrasados”, pois se acumularam no tempo de suspensão do Tribunal (então os inquisidores absolvem para evitar mais problemas com o Papado); e no segundo período, há vários presos por judaísmo sob acusações falsas, o que também levaria a uma absolvição. Nessa época também teria havido um grande número de mortos nos cárceres por doenças e outros: “as circunstâncias excepcionais de mortalidade nos cárceres parece explicar a maior frequência da absolvição em certas datas (anos 80, anos 20).”²⁹⁴ Seu estudo é essencialmente sobre o tribunal de Évora, mas vemos isso ocorrer também no tribunal de Coimbra.

No período que recortamos das listas de autos de fé, há duas pessoas defuntas no cárcere que são recebidas. Em 1720 aparece um Manoel Rebello, barbeiro, natural e morador na freguesia de Santiago de Bedoldo, Bispado do Porto; acusado por dar adoração ao Demônio, reconhecendo-o por Deus, obrando por sua intervenção coisas extraordinárias, o qual lhe aparecia e lhe falava, ensinando-o como as havia de fazer. E em 1723 aparece um João Antonio, o Pastor de alcunha, lavrador, natural da freguesia de S. Pedro de Pedrozo, e morador na de S. Pedro de Avintes, Bispado do Porto, por dar adoração ao Demônio,

²⁹² EYMERICH, *Op. Cit.*, p. 149-150.

²⁹³ Regimento de 1640, livro II, título 2, ponto 13.

²⁹⁴ TAILLAND, *Op. Cit.*, pp. 340-341.

reconhecendo-o por Deus, falando-lhe muitas vezes, e obrando por sua intervenção e ensino, coisas extraordinárias.²⁹⁵

Segundo o Regimento, há muitas variantes no caso de um preso morrer nos cárceres. Para o casos desses dois, que foram recebidos, o Regimento coloca o seguinte: “Sendo o defunto preso por culpas de heresia, ou fosse confidente ou negativo, [...] os Inquisidores mandarão fazer o processo concluso, e o verão em mesa com o Ordinário, Deputados; e se for confidente, e se assentar, que a confissão é satisfatória, e deve ser recebida, será despachada sua causa [...]; e o mesmo se fará se for negativo, e parecer, que considerada a prova da justiça, deve ser absoluto da instância de juízo...”²⁹⁶ E depois ainda em outro livro: “E falecendo depois de serem presos nos cárceres do S. Ofício, se ao tempo de seu falecimento tiverem confessado suas culpas, e satisfeito à informação da justiça, serão recebidos ao grêmio, e união da S.M. Igreja; e no auto público da Fé se lerá sua sentença, para que possam gozar dos sufrágios da Igreja, e serão condenados em confiscação de bens, do tempo, em que cometeram o delito; mas neste caso se não levarão ao Auto suas estátuas.”²⁹⁷ Quer dizer, nesses casos a misericórdia inquisitorial atua depois da pessoa morta, sendo absolvida e recebida novamente no seio da Igreja. Mas não era sempre assim, pois alguns podiam sem relaxados em estátua, ou seja, mortos em efígie.

Em relação à pena capital, já dissemos que foi muito pouco aplicada. Paiva coloca apenas quatro mágicos relaxados nos séculos XVII e XVIII²⁹⁸, dos quais uma é a já citada Mecia da Costa, a Borrachoa de alcunha, uma viúva de 70 anos, moradora na cidade do Faro, reino do Algarve. Ela foi reconciliada no auto público da fé que se celebrou na Igreja de São João Evangelista da Cidade de Évora em 5 de Fevereiro de 1736 por culpas de feitiçaria, e por viver apartada da fé católica, tendo crença no Demônio a quem adorava por Deus. Ela vai a auto de fé novamente, com carocha e rótulo de feiticeira, e é relaxada em carne pela Inquisição de Lisboa, em 21 de Junho de 1744, sendo considerada convicta, negativa, pertinaz, e relapsa.²⁹⁹

Outro é o caso de um Francisco Barbosa, preso em 1729 e processado por feitiçaria, cujo processo permite ver mais de perto a penalização inquisitorial e a ajuda do braço secular para sua concretização. Na sentença desse réu, de 1730, mandam que vá ao auto público de

²⁹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, Listas de autos de fé da Inquisição de Coimbra, p. 339 e 349.

²⁹⁶ Regimento de 1640, livro II, título 18, ponto 3.

²⁹⁷ *Idem*, livro III, título 26.

²⁹⁸ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 355.

²⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 435, Listas de autos de fé da Inquisição de Lisboa, p. 314v.

fé³⁰⁰ com carocha e rótulo de feiticeiro, que abjure seus erros em forma, tenha cárcere, e hábito penitencial a arbítrio. Até aí são penas que podem ser efetivadas pela alçada inquisitorial, além de instruções na fé e mais penas espirituais, tendo sido absoluto da excomunhão maior. Mas também fica posto que “seja açoitado pellas ruas publicas desta cidade *citra sanguinis effusionem*, não entre mais na Cidade do Porto, e seus suburbios, e o degredaõ por tempo de sinco annos p^a as galléz de S. Magestade.”³⁰¹ Nesse ponto, já entra a ação secular. As forma de executar as penas corporais, como no caso os açoites, estão previstas nas Ordenações, livro V, 137, e os degredos, no caso para as galés do rei, no livro V, 140, 5.

No entanto, em 1734 ele é novamente preso e é aberto um segundo processo, no qual ele não escapa da morte. A fórmula para esse tipo de condenação é da de remeter o réu ao braço secular, mas pede-se que não se proceda a morte nem efusão de sangue. Entretanto, é o Santo Ofício que pronuncia a condenação à morte, mesmo que a execução fique a cargo, ou seja, esteja confiada à justiça secular. Paiva percebeu que nesses casos em que o acusado é condenado à pena capital, não é porque seus atos tenham sido extraordinariamente diferentes daqueles de outros réus, pelo contrário. Esse Francisco Barboza era acusado de usar curas, artes supersticiosas, adivinhações, se jactava de ser feiticeiro, sabia fazer encantos e desfazer feitiços, prometia descobrir tesouros, enfim, feitos que aparecem em diversos outros casos que não foram condenados ao braço secular.

Voltaremos ao caso desse personagem, esmiuçando melhor seu processo, primeiramente de maneira a perceber o andamento processual inquisitorial, e também para melhor compreendermos os motivos que levaram à sua condenação. Por ora, procuramos perceber de que maneira as instituições civis e inquisitoriais se relacionaram em relação ao direito penal. O que se nota é que há, para certas penas, a cooperação da justiça secular que, pelo que se tem visto, de fato colaborava com o Santo Ofício. Não temos um caso de feitiçaria iniciado nos tribunais civis, mesmo sabendo que isso era perfeitamente possível, então não podemos dizer com certeza como era o procedimento desses tribunais para com tais casos. De qualquer forma, consta que a Inquisição era a instância considerada mais apta para tratar com heresias, motivo pelo qual muitos processos eram encaminhados a ela. Na sequência,

³⁰⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, Listas de autos de fé da Inquisição de Coimbra: “Terceira abjuração em forma por judaísmo, e outros erros: Idade 50 Francisco Barbosa, pedreiro, de alcunha o Tio de Massarelos, natural da Freguesia de S. João do Pico, Conselho de Coura, Arcebispado de Braga, sem domicílio certo: Por fazer pacto com o Demônio, dando-lhe adoração, e entregando-lhe a sua alma. (penas: cárcere e hábito a arbítrio e carocha com rótulo de feiticeiro, açoites, e 5 anos para as galés, e não entrar mais na Cidade do Porto, e sen..?), p. 367v. Optamos por não deixar a grafia original de forma a dinamizar a leitura.

³⁰¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4222, fl. 132.

procuraremos falar com mais detalhe sobre os delitos perseguidos pela alçada inquisitorial, e do tratamento dado aos casos em dois períodos distintos, a primeira metade do XVIII e os anos pós-1774.

CAPÍTULO III

O pico da repressão

Introdução do Capítulo

Os agentes de práticas mágicas eram constantemente procurados pelos membros de suas freguesias para que os ajudassem em diversos momentos. A cura era extremamente procurada, como vimos no Capítulo anterior, sendo que diversas pessoas eram chamadas para aliviar de dores, espinhela, quebrantos, lombrigas, etc., através de palavras, orações e bênçãos. Também vimos que encontrar objetos perdidos era uma outra atividade dos mágicos. Para descobrir onde estavam os objetos, ou o que atingia um enfermo, ou outras coisas ocultas, alguns se utilizavam do contato com almas do outro mundo, como uma Gracia Esteves, moradora na freguesia de Santa Maria de Meinedo, Bispado do Porto¹, que sai em auto de fé pela Inquisição de Coimbra em 1725 “por fazer curas supersticiosas, fingindo para este efeito, que nela falava um espírito, que pela sua boca dizia os remédios, que se aviam de aplicar.”²

No período que vai de 1720 a 1767, a culpa de fingir vozes, ter visões, revelações e favores do Céu, falar com almas e espíritos³ aparece nos autos de fé da Inquisição de Évora 2 vezes, dos de Lisboa 14 vezes, e dos de Coimbra 31 vezes. Optamos por não entrar na questão daqueles que diziam ouvir vozes ou revelações, ou receber favores divinos, pois isso adentra toda uma outra questão e o universo dos místicos, dos quais uma parcela foi canonizada posteriormente, e outra foi processada e condenada como falsários ou feiticeiros. Sobre esse assunto, há uma literatura⁴ que analisa a questão do contato com o sagrado sem o intermédio de rituais, a questão dos santos, dos mártires, dos visionários, enfim, de todos os elementos do misticismo moderno. Por ser um assunto por demais abrangente, optamos por mencionar

¹ Por vezes, ao longo deste capítulo, citaremos localidades que podem ser consultadas nos mapas em anexo.

² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, Listas de autos de fé da Inquisição de Coimbra, microfilme 7460, p. 355. Optamos por não deixar a grafia original para dinamizar a leitura.

³ Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 20: “Dos que dão culto, como a santos, aos que não forem canonizados, ou beatificados, e dos livros, que se tratam de seus milagres, ou revelações, e dos que os fingirem.” In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996.

⁴ Alguns exemplos são: COSTA, Dalila L. Pereira da. *Místicos portugueses do século XVI*. Porto : Lello & Irmão Editores, 1986; GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Paris VI^e : Editions du Seuil pour la traduction française, 1972; ALMEIDA, Denise Maria de. *Entre o êxtase e a possessão: a ambigüidade amorosa no universo luso-brasileiro (séculos XVII-XVIII)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo em 2005.

apenas os casos em que o réu alega que espíritos falavam através de seu corpo, ou seja, aqueles por vezes chamados de “corpo aberto”.

Para citar alguns exemplos da Inquisição de Lisboa, encontramos uma Tereza Maria de Jezus, moradora do lugar do Bastelo, termo da vila de Arriana, Bispado do Porto, que sai em auto de fé em 1761 “por fingir que em seu corpo falava um espírito.”⁵ Ou uma Roza Maria, moradora no sítio do Marischal, freguesia de São Sebastião da Pedreira, que sai em 1767 “por fingir, que no seu corpo falava a alma de certa pessoa pela sua boca enquanto a primeira noite lhe durava um acidente proferia, que vinha do Céu, e que vinha muito cansadinha, e que era muito longe, e não tinha licença mais, que meia hora de falar, e que estavam dentro nela as almas de quatro pessoas.”⁶ Essas práticas serviam, normalmente, para a revelação de fatos desconhecidos do mundo visível, mas outros aspectos delas foram analisados por Paiva. Dentre eles, o autor verifica um processo de transformação interessante em relação à forma pela qual os doutos viram esses relatos, percebendo que aos poucos o contato e invocação de almas de defuntos passa a aparecer como contato e invocação de demônios.⁷

A questão do que era criminalizado e condenado pela Inquisição toca a discussão a respeito de *práticas*, mais que de crenças. Seguindo os passos de Sabbatucci, Agnolin coloca que “enquanto o mito define uma realidade imutável e fundada uma vez por todas, como essencial à condição da humanidade e, portanto, não passível de transformação, o rito tem a função de abrir a possibilidade de intervir na realidade para modificá-la em relação às transformações que historicamente se impõem.”⁸ Nessa direção, podemos dizer que eram os rituais (práticas), levados a cabo por certos indivíduos que os conduziam às malhas inquisitoriais, e não seus mitos (crenças). Ocorria, de fato, uma diabolização, como veremos, mas ela, primeiro, não partia do sujeito acusado – ninguém simplesmente chegava na Mesa do Tribunal afirmando que cria no Demônio –, e segundo, durante os processos, apenas depois de

⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 435, Listas de autos de fé da Inquisição de Lisboa, microfilme 0439, p. 351. Arrumamos a grafia.

⁶ *Idem*, pp. 361v e 362. Arrumamos a grafia.

⁷ PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, pp. 137-144.

⁸ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo : Humanitas Editorial, 2007, p. 295. Também é interessante a ideia da relação entre feitiçaria e pacto demoníaco: neste ponto, pode-se pensar sobre a relação existente entre mito e rito (no caso, o fazer ritual da feitiçaria), na qual o primeiro estaria relacionado ao imutável (Deus), enquanto o segundo se relaciona ao mutável e operacional (Diabo). Sabbatucci, Dario. *Il Mito, il Rito e la Storia*. Roma : Ed. Bulzoni, 1978. Quanto à relação paralela “Deus e Diabo”, a particularidade não é do autor, desprendendo-se de sua proposta, foi construída por Adone Agnolin.

vários exames e interrogatórios chegava-se à questão da crença no Demônio e do afastamento da crença em Deus.

O que ocorria era que o Diabo e sua relação com o acusado era identificado a partir das práticas deste. Podemos dizer, portanto, que de início denunciava-se uma “periculosidade ritual”, ou seja, era a partir do que o sujeito *fazia* que era possível realizar uma ponte para a crença demoníaca. Mesmo que em vários e vários casos de feitiçaria não haja menção ao Diabo, veremos que na maior parte das vezes este personagem estava presente, fosse na acusação, ou no processo, ou na sentença. Agnolin percebeu, para o contexto catequético para com indígenas, a existência de uma “guerra ritual” mais que uma guerra de crenças, apontando que era no plano das práticas rituais que se destacava a dimensão do conflito entre feiticeiros (*karaíba*) e missionários.⁹ Tratamos, no presente trabalho, de outro contexto, mas percebemos que muitos dos delitos perseguidos pela Inquisição se inseriam justamente em uma conjuntura de conflito, primeiramente, ritual, para só depois serem relacionados a questões de crença.

Procuraremos apresentar diversos tipos de práticas rituais condenadas, tais como a cura, adivinhação, malefícios, inclinação de vontades, etc. Adentraremos também a questão da diabolização, uma vez que a relação de práticas mágicas com o Demônio não era feita apenas no tocante ao falar com espíritos.

1. A PERSEGUIÇÃO DO “FAZER RITUAL”

Em relação às práticas de cura, os curadores procuravam descobrir o que afligia um determinado cliente, contando ou não com auxílio de almas. Por exemplo, uma Ana Martins, sentenciada em segundo lapso de feitiçaria em 1689, “tinha conhecim.¹⁰ das infirmitades no discurso das rezas que fazia pello dano que em Si mesma experimentava decLarando assim as pessoas, que a consultavão, como tãobem antes de fazer a reza, e de chegarem as dittas pessoas à Sua presença conhecia o mal que padecião por q.¹⁰ Se era quebrado Se punha nos hombros della R., e Se erão feitiços Se lhe punhão no coração sentindo em hua e outra parte g.^{des} dores.”¹⁰ Há aí uma diferenciação entre padecimentos, podendo-se observar que, além dos vários achaques já analisados, havia ainda a cura de feitiços. Isso era problemático, pois

⁹ *Idem*, p. 330. A expressão “periculosidade ritual” também é do autor.

¹⁰ BA, Sentença de Anna Martins. 1349-021 Ref. Cor 1521. Cota 49-IV-13. F. 45. (Sentença referente ao primeiro processo: ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 1249. Quanto ao segundo: ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 1249A.)

achava-se que aquele que podia curar de um feitiço, podia também aplicar um, como no caso de Margarida Marques, da freguesia de Esgueira, que foi presa “pela culpa que lhe resulta de curar feitiços, com opinião de os fazer.”¹¹

Em relação às práticas de cura e seu aparecimento nas listas de autos de fé, entre os anos de 1720 e 1767, os números são os seguintes: 14 casos na Inquisição de Lisboa, 56 casos na de Évora, e 127 na de Coimbra. Do número total de casos de práticas mágicas dos três tribunais, as curas configuram em 47,6%, sendo o segundo maior grupo de culpas no total. Nos casos lisboetas, a fórmula básica que aparece é a de “fazer curas supersticiosas”, com algumas variações como benzeduras e cura de feitiços. O caso que mais se afasta daquela fórmula e traz alguns detalhes da prática em si é o de um Rodrigo Vicente, carpinteiro de 60 anos que sai no auto de fé de 1767 por “curar a varias pessoas com palavras, e com bandos de ervas das onze p^a a meya noyte.”

No tribunal de Évora, os métodos utilizados em todos os casos de curas são relatados de maneira mais específica ou detalhada, como: um Manoel Rodrigues, que faz curas com palavras e ações supersticiosas; um Manoel Fernandes, que faz curas usando de palavras, ações, e outros meios vãos e supersticiosos; uma Joana Dias, por fazer curas supersticiosas usando nelas de bênçãos e palavras; entre muitos outros. Mesmo sendo um pouco mais específicas que as do tribunal de Lisboa, as listas eborenses não detalham muito mais do que isso. O que há de mais diferente nelas são três casos: um João Roiz e um Pedro Ferreira, que saem no auto de fé de 1749 por fazer curas a gados com ações e palavras supersticiosas; e um Manoel Francisco Rego que, por se fingir saluador, curando com bênçãos, palavras, e ações supersticiosas, sai no auto de 1759. Os dois primeiros se diferenciam por operarem práticas curativas em animais, o que era possível de ser procurado pelas pessoas, mas pelo jeito bem mais raramente. Quanto ao terceiro, chama a atenção a palavra saluador, que apesar de, segundo Paiva, ser a mais utilizada nas dioceses de Évora, Elvas, Portalegre e Algarve¹², só aparece essa vez no período que recortamos.

Para a Inquisição de Coimbra, são usadas também as fórmulas que aparecem nas listas de Évora, tais como o uso de palavras, de ações, de bênçãos, de remédios, de cerimônias vãs e/ou supersticiosas, etc. Quanto aos casos que se diferenciam um pouco dessas expressões, temos alguns onde aparecem o termo saluador: um Francisco Martins, que sai no auto de 1725; um Simão Antunes, que sai no de 1734; e um Antônio Silvestre que aparece no de 1744; em todos eles, especifica-se que se intitulavam ou fingiam ser saluadores. A

¹¹ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1721-1723, III-1^aD-5-1-2, livro 70, p. 102v.

¹² PAIVA, *Op. Cit.*, p. 104.

descoberta e cura de feitiços aparece apenas no auto de 1725, com uma Catherina Ferreira e uma Catherina de Moraes. Ainda nesse ano, há um caso bem interessante que se relaciona à questão da crença de que o sujeito que curava de doenças também teria poder para causá-las: Maria Fernandes, a Maricota de alcunha, que curava “univerfalmente aos enfermos com benções, cruces, rezas, & outras ceremonias, & remedios fuperfticiofos, caufando enfermidades aquellas peffoas, que ameaçava, & fazendoas farar de repente tanto que com ella fe reconciliavam.” Afora esses, todos os outros casos de curadores das listas de Coimbra seguem aquelas formulações básicas postas acima.

Em grande parte a cura, mas também a proteção, a adivinhação, o condicionamento de comportamentos e sentimentos¹³ eram realizações de fato procuradas pelas pessoas e pedidas aos mágicos, ou seja, àqueles que tinham poder para fazê-lo. Formava-se portanto toda uma trama de clientela, da qual faziam parte pessoas humildes e aristocráticas, formando uma rede de atuação, na qual os mágicos se deslocavam no espaço e se relacionavam entre si, e uma rede de procura, em que os locais de atendimento aos clientes variavam da rua às prisões.¹⁴ Como colocado por Clark, “as pessoas comuns recorriam regularmente à ajuda não das próprias consciências, ou da consciência coletiva da Igreja, mas de praticantes locais hábeis em cura, adivinhação e astrologia para seus problemas do dia-a-dia.”¹⁵ Quer dizer, esses sujeitos poderiam mesmo ser vistos como rivais da Igreja, na medida em que ofereciam remédios para aquilo que os clérigos, com seus exorcismos¹⁶, por exemplo, também podiam resolver. Aí entra a questão da legitimidade, sobre o que falaremos com base nas ideias e metodologia de Bourdieu, cuja perspectiva teórica delinearemos sinteticamente em seguida.

Em seu capítulo intitulado “Gênese e estrutura do campo religioso”, do livro “A economia das trocas simbólicas”, Bourdieu, na parte introdutória (mais teórica), tenta dar conta de duas tradições importantes no estudo da religião. A tradição do estruturalismo, seguindo a escola de Durkheim, é um ponto de princípio para os estudos, mas contém algumas armadilhas. Nessa tradição, a religião está ligada à linguagem e é uma forma de atingir o conhecimento, mas também tem um papel em aspectos constitutivos do campo

¹³ Ver mais em PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740). Coimbra : Livraria Minerva, 1992, Cap. 3; e BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa : Projecto Universidade Aberta, 1987, Caps. 1, 2 e 3.

¹⁴ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 168-175.

¹⁵ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a idéia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo : Editora da USP, 2006, p. 577.

¹⁶ Não que todos os exorcistas fossem legítimos ou aceitos, pois muitos foram também perseguidos. Ver mais em LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000; e em RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001.

religioso: sendo a religião vista como um conjunto de práticas e fórmulas criadas por um grupo de especialistas. Bourdieu, por sua vez, é contra essa noção estruturalista, teorizando e montando sua crítica a partir de estudiosos como Weber, Marx e o próprio Durkheim. Saindo desse ponto de partida, Bourdieu acaba por criar um campo de análise e formulações que são próprias suas.

No capítulo a que estamos nos referindo, o autor começa se reportando a um problema, qual seja, a ideia de que a noção de campo religioso está vinculada à noção de religiões universais, sendo esse conceito que vai permitir a Bourdieu formular seu pensamento a respeito do campo religioso. Inicialmente, discute as condições básicas para a existência desse campo, e como é possível que as práticas religiosas sejam operadas no interior dele. Por um conjunto de mudanças sociais e tecnológicas que corroboraram para o surgimento de cidades e diferenças de trabalho, houve a necessidade de uma sistematização e moralização das crenças, o que também está ligado ao aparecimento e desenvolvimento das grandes religiões universais. Ainda nessa direção, coloca que a urbanização contribuiu para uma maior organização das crenças e para a formação de um grupo de especialistas, com função específica ligada à religião.

Em relação a um corpo sacerdotal e o surgimento de um grupo de “leigos”, o autor fala de uma diferença entre campo intelectual e religioso, o qual deve se vincular ao mundo social, não ficando restrito apenas ao corpo de especialistas. Analisa então um processo de moralização e sua relação com a desapropriação do capital religioso: para haver monopolização do relacionamento com o sagrado pelo corpo de especialistas, as contradições de tal relação devem ser observadas. A partir daí, há uma análise a respeito da interpretação religiosa, que poderia ser feita de forma ou legítima ou ilegítima, segundo os detentores do capital simbólico para interpretar o contato com o sagrado e a própria religião.

Bourdieu ainda discute o campo onde a religião se encontra, enquanto sistema simbólico que serve como princípio de estruturação. A função da religião, contraposta à ideia de estrutura, estaria ligada a noções práticas, sociais e políticas. Balanceando interesse religioso e posição social, o autor traz uma discussão sociológica, contrapondo indivíduo e coletivo, vendo a preeminência das condições sociais para a salvação individual. Nessa direção, haveria dois campos de conflitos, entre leigos e especialistas e entre os próprios especialistas, sendo nesses binômios que se entende a base do campo e da ideologia religiosa, sendo que muda a forma de recepção e a interpretação da mensagem religiosa. De maneira a fazer funcionar o poder simbólico religioso, os especialistas precisariam justificar e legitimar

sua posição social, através do que Bourdieu chama de capital simbólico, que viria gerar a monopolização.

Nesse sentido, o autor fala a respeito do monopólio dos bens de salvação, que está ligado a onde e como os bens de caráter religioso circulam. Personagens que colocariam em questão esse monopólio seriam o profeta e o herege (mais à frente o feiticeiro). Ao se ver o campo religioso como um grande mercado de bens simbólicos, o aparelho burocrático seria o único que poderia conseguir gerenciar esse mercado das religiões universais. De tal forma, a Igreja teve que se organizar e burocratizar e, assim, ela poderia realizar uma separação entre o legítimo e o ilegítimo. O autor ainda fala a respeito do capital religioso do herético e dos interesses defendidos por este, na medida em que se configuram como uma transgressão a nível da mensagem religiosa. Diferencia, nesse sentido, o profeta do feiticeiro, dizendo que este “responde de modo ininterrupto às demandas parciais e imediatas, lançando mão do discurso como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras e não como um instrumento de poder simbólico, vale dizer, de prédica ou de ‘cura das almas’.”¹⁷ Mas ambos teriam em comum o fato de serem “empresários” independentes, não estando ligados a uma instituição, mesmo que sua formação, práticas e funções simbólicas e materiais os diferenciem.

A diferenciação do que é herético e o que não é ficaria a cargo da Igreja, sendo que aí entra a questão do monopólio do sagrado e a legitimidade da exclusão: “pelo fato de que a conservação do monopólio de um poder simbólico como a autoridade religiosa depende da aptidão da instituição que o detém em fazer reconhecer, por parte daqueles que dela estão excluídos, a legitimidade de sua exclusão.”¹⁸ Nessa discussão, vale integrar a interpretação e os conceitos de Bethencourt, de maneira a contextualizar o autor em relação a esse debate.

O autor discute a posição dos mágicos entre os agentes religiosos, sendo que percebe que a Igreja diferenciava os eclesiásticos (que intermediam com o sagrado como um serviço divino) dos outros intermediários, que participavam de uma “coerção mágica”, como o autor coloca. Comentando as ideias de Weber, Durkheim e do próprio Bourdieu, Bethencourt estabelece que o clero, em vários domínios, procurava manter o monopólio do intermédio com o sagrado e dos bens de salvação, usando para isso a estratégia da diferenciação entre seus membros e os que não faziam parte dele. Nesse sentido, haveria conflitos e distâncias entre a cultura letrada e a iletrada – inclusive entre os próprios clérigos –, sendo que nessa hierarquia haveriam esforços constantes de sistematização e uniformização da mensagem

¹⁷ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo : Perspectiva, 1974, p. 61.

¹⁸ *Idem*, p. 61.

religiosa. Inclusive, na sequência do capítulo em que faz essa discussão, o autor analisa o reforço da presença e da ação do clero, estudando os números de clérigos seculares e regulares, a realização de Sínodos e Concílios, e as visitas pastorais. Nesse ponto, analisa a questão da assimilação das periferias em relação ao consumo de bens de salvação e interpretação da mensagem religiosa, discutindo a difusão dos valores preconizados pela Igreja, e as maneiras brandas e violentas de persuasão, nas quais entrariam os castigos, os autos de fé e a Inquisição; pontos que discutimos no Capítulo 2 deste trabalho.

Para a consolidação do aparelho eclesiástico, Bethencourt destaca o papel fundamental do inquisidor, que age reorganizando o campo religioso, por um lado excluindo (os hereges, os feiticeiros, os curandeiros) e por outro legitimando (os religiosos, a Igreja, a Inquisição). Segundo o autor, “a concorrência entre os diversos agentes religiosos baseia-se, portanto, em condições de desigualdade perante a lei, as instituições e o sistema cultural: o mágico encontra-se sempre na situação subalterna de agente ilegítimo, cujas práticas são condenadas pelos poderes instituídos.”¹⁹

Nessa direção, os agentes de práticas mágicas podem ser vistos como um ramo de competitividade com os eclesiásticos, dado que eram extremamente procurados, para os mais diversos fins, por diversas pessoas. Para Bourdieu, “a concorrência do feiticeiro na condição de pequeno empresário independente [...] conjuga-se com a demanda dos grupos ou classes inferiores (em particular, os camponeses) que fornecem sua clientela ao feiticeiro, impondo à Igreja a ‘ritualização’ da prática religiosa e a *canonização* das crenças populares.”²⁰ Em contrapartida, Bethencourt observa que a busca de mágicos e seus serviços não era monopólio dos camponeses ou das camadas populares, trazendo um certo paradoxo nas atitudes dos clérigos face ao problema, na medida em que, se na maior parte das vezes estes pressionavam os fiéis para rejeitarem e denunciarem feitiçarias, por outro lado às vezes trocavam conhecimentos com feiticeiros, fechavam os olhos com relação às práticas de magia ilícita, recorriam à ela ou mesmo a praticavam.²¹

Ainda nessa discussão, Mary Douglas discute a questão acerca de certos homens santos, ou ainda, especialistas religiosos que mediam os homens com Deus, fazendo um contraponto com aqueles que detêm um poder, mas descontrolado e, portanto, perigoso. Segundo a autora, “onde o sistema social reconhece explicitamente as posições de autoridade, os que as ocupam, são todos investidos com poder espiritual explícito, controlado, consciente,

¹⁹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 214.

²⁰ BOURDIEU, *Op. Cit.*, pp. 67-68.

²¹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 214.

externo e aprovado – poderes de bênção ou maldição. Onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados – tais como bruxaria e mau-olhado.”²² Nessa direção, trava uma relação entre autoridade explícita e poder espiritual controlado, que apesar de poder ser usado para prejudicar, está sob controle, o que contrasta com poderes “incontroláveis” de algumas pessoas que vivem em áreas menos articuladas, ou marginais, ou são de alguma forma excluídas da sociedade.²³

Entretanto, para as noções de feitiçaria no contexto português e inquisitorial setecentista, o feitiçeiro não é visto como alguém que, por não conseguir controlar seu poder, acaba fazendo o mal. O perigo do feitiçeiro é justamente o oposto, ou seja, ele tem controle e pode conjurar efeitos contrários aos naturais para causar a doença e a morte. O medo e a evitação dessas pessoas advém justamente da possibilidade que têm de contato com o sagrado e de mandar, através de olhares ou rituais, malefícios a outros. Posteriormente, Douglas também vem corroborar com essa ideia, ao dizer que

A feitiçaria é um outro assunto. Como uma forma de poder nocivo que faz uso de encantamentos, palavras, ações e materiais físicos, pode somente ser usada consciente e deliberadamente. No argumento que temos seguido, a feitiçaria deveria ser usada por aqueles no controle das posições-chave dentro da estrutura social, pois é uma forma de poder deliberado e controlado. Mas, não o é, sendo encontrada nos interstícios estruturais, onde temos localizado a bruxaria, bem como nos postos de autoridade. À primeira vista, ela parece atravessar a correlação da estrutura articulada com a consciência. Mas, numa inspeção mais cuidadosa, esta distribuição de feitiçaria é coerente com o padrão de autoridade que se harmoniza com crenças em feitiçaria.²⁴

Dessa maneira, e para além dessas questões referentes ao medo dos feitiçeiros e bruxos, volta a questão da ilegitimidade, pois os intermediários legítimos, membros do clero, são investidos de um poder espiritual que acaba por bater de frente com aquele dos mágicos. Em relação especialmente aos curandeiros, não apenas o discurso eclesiástico e inquisitorial os teria atingido e excluído como não detentores do capital simbólico legítimo, mas também o discurso médico. Sobre o assunto, Pitanguy coloca o seguinte:

O discurso médico vai de par com o discurso da Inquisição e institui a bruxa na curandeira, na parteira. De fato, era a mulher que exercia, basicamente, a cura das populações camponesas, tanto no que se refere à gestação e ao

²² DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo : Perspectiva, 1976, p. 123.

²³ Ver também MORENO, Humberto Baquero. *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa : Presença, 1985.

²⁴ DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 132.

parto, como no alívio das dores e sintomas, através do manejo das ervas e poções. A terapia médica secular era então praticada, basicamente, pelos marginais à Igreja: os judeus, as mulheres (...). A história da bruxaria confunde-se, assim, também com a história da instituição médica, no sentido de que também o saber médico instaurava o saber da curandeira como perigoso. (...) A fabricação da bruxa pelo discurso demonológico ocorre, portanto, no marco de uma luta pelo monopólio da legitimidade de conhecimentos por parte da Igreja (saber de intermediação com o sobrenatural) e da Medicina (saber de cura), e a história de caça às bruxas vai de par com a demarcação histórica das esferas de atuação institucional destes saberes.²⁵

A autora enfatiza a presença das mulheres nas práticas de cura, mas temos visto que, pelo menos para Portugal no período que estudamos, isso não é totalmente verdade, dado o grande número de homens curadores e saludadores. Ainda assim, o argumento corrobora para a discussão a respeito da legitimidade da magia curativa, pois a marginalização dessa prática e seus agentes vem também pelo lado do conhecimento médico. A maior diferença está no fato de que a instituição inquisitorial, além de criticar, criminaliza essas ações mágicas.

Assim, apesar das práticas dos mágicos estarem embebidas de elementos do catolicismo, elas eram muito diferentes de quanto preconizado pela Igreja. Isso marca uma forte diferença entre o lícito e o ilícito, entre a religião e a magia. A própria utilização desses conceitos é complicada, sendo que, de certa forma, elas em muito se afastam entre si, mas ao mesmo tempo operam por dentro do mesmo contexto. Grosso modo, pode-se dizer que, na religião, tem-se a presença de uma entidade superior que tudo pode e tudo controla e à qual se pede, suplicante, algo. Tais pedidos são feitos através de rezas, orações e, por vezes, privações para uma maior eficácia no atendimento. O indivíduo que pede se encontra “abaixo” do ser supremo, e não consegue ter certeza se suas súplicas serão ouvidas ou não. Na magia, o mago adquire um poder sobre a natureza e as coisas do mundo. Através de símbolos, rituais e objetos a que são atribuídos poder, o feiticeiro conjura forças e ordena que operem em função de um objetivo pré-determinado.²⁶ Entretanto, talvez não se possa colocar essa diferença de forma tão marcada.

Assim, a conceituação continua sendo um problema, tendo em vista quanto Veyne destaca, isto é, que “o perigo mais traiçoeiro é o das palavras que suscitam no nosso espírito

²⁵ PITANGUY, Jacqueline. O sexo bruxo. In: *Religião e Sociedade* 12(2): Outubro, 1985, pp. 24-37. Apud RIBEIRO JÚNIOR, João. *A face humana do diabo*. São Paulo : Master Book, 1997, pp. 116-117.

²⁶ “A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da ‘oração’, por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do *toma lá dá cá*.” BOURDIEU, p. 45.

falsas essências e que povoam a História de universais que não existem.”²⁷ Em relação à “religião”, o autor diz que não existe *em si*, ou seja, as religiões são um tanto diversas, cada uma comportando aspectos que outras não comportariam, como filosofia teológica, ligação a instituições, dimensão econômica, entre outros.

Contudo, deve haver alguma coisa em comum às diferentes religiões que faz que as tenham reunido sob um mesmo conceito; também não é menos certo que o historiador tem de considerar essa alguma coisa como essencial, sob pena de não compreender mais nada no fato religioso. Mas o difícil seria definir esse núcleo essencial: o sagrado? o sentimento religioso? o transcendente? [...] Como historiadores, basta-nos-á estarmos prevenidos de que o núcleo essencial do agregado é apenas o seu núcleo, que não podemos prejulgar o que será esse núcleo numa dada religião, que esse núcleo não é um invariante e que ele muda de uma cultura para outra.²⁸

O historiador deve, portanto, evitar definir uma determinada religião utilizando-se de toda a quantidade de informações que o conceito traz. Veyne sugere, para não cair em perigos como anacronismo ou vagueza, a utilização de termos latinos, como *religio*, ao invés de religião. Não são termos mais explícitos, mas remontam a outras associações feitas pelo leitor que poderiam evitar aqueles problemas.

Em relação a esse aspecto, de fato, vale destacar que “a adoção do termo *religio*, por parte das línguas europeias, depende do processo de ‘cristianização’, e não de ‘latinização’”. Portanto, a historicização do conceito de religião o relativiza em relação à nossa própria cultura, e isso implica o reconhecimento de que: 1) ‘religião’ significa alguma coisa quando refere-se a um denominador (religião romana, religião chinesa, etc.).”²⁹ Quer dizer, estamos a falar aqui, no nosso contexto, de religião católica, seus mitos, rituais e formas de funcionamento que, ao mesmo tempo que são específicos, se cruzam e estão presentes na ritualidade mágica, esta não abarcada pelo termo “religião”.

Acreditamos, portanto, que o trecho a seguir, proposto por Delumeau, é exemplar na medida em que, ao mesmo tempo em que esclarece algumas diferenças entre religião e magia, demonstra que certas marcações não são tão fixas, mesmo que a separação essencial permaneça.

Uma antipatia fundamental opõe magia e religião, apesar de que através da história ambos domínios às vezes se interpenetram, e que durante longo tempo as razões e modalidades desta antinomia hajam sido mal identificadas,

²⁷ VEYNE, Paul. Os conceitos em história. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (Org.). *Teoria da história*. São Paulo : Editora Cultrix, 1976, p. 126.

²⁸ *Idem*, p. 128.

²⁹ AGNOLIN, Adone. Prefácio. In: MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo : Hedra, 2005, pp. 23-24.

posto que existiram verdadeiros santuários e liturgias da magia, e nem sempre é exato afirmar que o rito mágico é poderoso e eficaz por si mesmo, enquanto o rito religioso é somente propiciatório. Na realidade, muitas vezes, a magia reveste um caráter ambíguo: pode integrar cerimônias com sacrifício e utilizar, da mesma maneira que a religião, votos, orações e hinos.

Inversamente, certos ritos religiosos se consideram obrigatórios. Não obstante, magia e religião são essencialmente hostis entre si. A primeira tende para o concreto, a segunda para o transcendental; uma se esforça para satisfazer ‘as necessidades inferiores da vida doméstica’, a outra em elevar o homem acima de si mesmo. ‘Assim como o rito religioso busca em geral o coletivo, a luz do grande dia e o público, o rito mágico, os afasta e se orienta para o individual (...)’. Magia e religião estão, em definitivo, imantadas por dois pólos opostos: o malefício por uma parte, o sacrifício por outra. Não foi por acaso esta antipatia estrutural o que sentiram os promotores da espiritualização do Ocidente na época que nos ocupa? Quiseram arrancar a seus contemporâneos de uma falsa religião que os atava à terra, ou seja, ao inferno. A bruxaria, que a princípio havia sido qualificada de heresia, apareceu finalmente como a anti-religião por excelência, e portanto como obra do próprio Satã.³⁰

A discussão a respeito da forma legítima e ilegítima (profanadora) da interpretação religiosa também está presente em Bourdieu. A magia e a feitiçaria se elevariam contra o caráter universalizante do corpo sacerdotal da religião católica: com essa contraposição se entra justamente na base da diferente estruturação entre a magia e a religião. Segundo o autor, “a oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos [...] constitui a base do princípio da oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da *profanação intencional* (a magia como anti-religião ou religião invertida).”³¹ Assim, o corpo de sacerdotes tem que lidar com essas práticas, que aparecem ou em forma de resistência ou de sobrevivência. De qualquer maneira, as entidades mágicas passam a ser identificadas como demônios³², ou seja, a oposição essencial entre magia e religião teria uma de suas origens justamente nessa operação de diabolização. No momento em que as crenças e práticas dos mágicos são vistas como demoníacas, seus operadores são projetados na heresia e, logo, no ilícito e ilegítimo.

Em relação especificamente às práticas, podemos falar, portanto, de um “fazer ritual” e de um contato ou apreensão do sagrado que escapa à ortodoxia (ou ortoprática, como explicaremos) católica, estabelecida pela Igreja. Há um pensamento ritual e cerimonial em

³⁰ DELUMEAU, Jean. El catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona : Ed. Labor, 1973, p. 210. Apud RIBEIRO JÚNIOR, *Op. Cit.*, pp. 103-104.

³¹ BOURDIEU, *Op. Cit.*, p. 43.

³² Sobre a origem da corte demoníaca e suas raízes em entidades mais antigas ver NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo : Ática, 1986. Ainda sobre origens de deuses e demônios, ver LURKER, Manfred. *Dicionário de deuses e demônios*. São Paulo : Martins Fontes, 1993.

ambos os casos – mágico e religioso –, de maneira a “‘fazer (capturar) o sacro’ (*sacrum facere*, diriam os romanos, enquanto etimologia do próprio ‘sacrifício’) em termos rituais.”³³ Pois no rito, naquilo feito pelos mágicos quando conjuravam alguma coisa, certas diferenças entre o que era estabelecido pela Igreja e o que era feito por eles desapareciam. Segundo Gasbarro, esse processo se encontraria na própria essência do rito: “em primeiro lugar é preciso dizer que o rito é uma grande máquina de inclusão social e de compatibilidade simbólica, incluindo as diferenças e transformando-as em possibilidades de exercício prático. [...] Em segundo lugar, é impossível distinguir os diferentes níveis de comunicação no interior da ‘ortoprática’ ritual: o social do simbólico, o civil do religioso, a ação dramática da representação simbólica, a força institucionalizante do pensamento da energia imaginativa da ação eficaz: tudo acontece, se cumpre e se transforma a um só tempo.”³⁴

De maneira a melhor costurar a perspectiva teórica abordada, procuramos aprofundar um pouco a síntese proposta por Gasbarro. Em seu texto, o autor começa analisando o fato de que o cristianismo se coloca como religião universal, mas considera essa questão da universalidade em relação ao contraponto entre simbolismo da fé e das crenças e o sistema prático e ritual. Sobre o processo histórico das relações entre civilizações, e sobre o sistema sociocultural que contém essas relações, o autor atenta para o fato de que, nem sempre, a fé e as crenças (como conjunto “ortodoxo”) são as orientadoras das práticas. Dessa forma, propõe a utilização do termo e da noção de “ortoprática”. De maneira a explicar melhor, podemos definir a ortodoxia como referente ao campo doutrinal, daquilo que está de acordo com princípios tradicionais, ou em conformidade com a doutrina, sendo uma “reta opinião”. Por outro lado, a ortoprática se refere ao campo ritual, como a reta, ou correta forma de se executar algo, enfim, da *práxis*.

De posse desse eixo, Gasbarro repensa a discussão sobre a noção de religião e de universalidade, no caso específico do cristianismo, que segundo ele “não é uma religião universal, mas uma religião que tem acionado processos ‘ortopráticos’ de universalização.”³⁵ Dessa forma, e muito através das missões, o cristianismo teria sido capaz de incluir socialmente e compreender simbolicamente as diversidades, de maneira a compatibilizar diferenças. Mais do que pensar a ortodoxia, o autor procura analisar os exercícios práticos dos

³³ AGNOLIN, Adone. Introdução. In: RAVERI, Massimo. *Índia e extremo oriente: via da libertação e da imortalidade*. Série: História das Religiões, vol. 3. São Paulo : Hedra, 2005, p. 15.

³⁴ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo : Globo, 2006, p. 97.

³⁵ *Idem*, p. 72.

evangelizadores missionários. Mais do que ver um processo de universalização da religião, o autor vê um “processo ‘ortoprático’ de generalização intercultural de um código de sentido.”³⁶

Questões como a designação de crenças e ritos como superstições e a constante presença do Demônio nos escritos eclesiásticos missionários – e acreditamos que podemos incluir também os inquisitoriais³⁷ – denotam toda a complexidade dos encontros interculturais da Idade Moderna. Na sequência de uma ortodoxia cristã, com todo seu peso social, cultural e simbólico, viria uma ortoprática que garantiria a eficácia das conversões e, também, da volta à “retidão” através dos castigos. Nessa direção, os ritos utilizados por indígenas e, também, feiticeiros, eram de total interesse dos eclesiásticos, pois denotavam não só uma crença, mas um conjunto de simbolismos estruturados ritualmente. A partir do momento que o missionário/inquisidor apreende o sentido de um rito e compreende a alteridade (mesmo que interna ao catolicismo), ele pode se comunicar “ortopraticamente” e reconduzir a superstição à religião.

Segundo Gasbarro, “o ritual é um grande instrumento capaz de impor novas regras de comportamento e novos valores compartilhados, mas é também prática social e expressão de relações históricas.”³⁸ Através da prática ritual os eclesiásticos podiam pensar diferenças (e então apaziguá-las ou repudiá-las), uma vez que ele, o rito, está imbuído de produções simbólicas e estrutura um certo conjunto de crenças, ao mesmo tempo que também é estruturado por elas. Segundo Mary Douglas, a negligência para com um ritual pode trazer a loucura, pois ele é fonte de discriminação e conhecimento: “o ritual conserva a sanidade e a vida: a loucura traz a imundice e uma espécie de morte. O ritual separa a vida da morte.”³⁹

De acordo com as noções teóricas de Gasbarro a respeito do rito, podemos dizer que ele é uma prática na qual não se distinguem mais diferenças (entre social e simbólico, civil e religioso, etc.), sendo que todos os elementos estão unidos para um objetivo comum. Há, portanto, uma finalidade no ritual, como aquele realizado por D. Paula para que a fossem buscar em sua casa e lhe dessem tudo o que quisesse: “e tomava na mão uns ramos d’alecrim, e os quebrava e queimava, e apagava com o pé, e dizia as palavras seguintes = Romeiro, parto, não parto, que parto, correrão, correrão entranhas de fulano, para q.’ não poSsa, nem pare, e me venha falar, me venha buscar, e me não faça mal; e tudo me dê, e tudo me traga.

³⁶ *Idem*, p. 78.

³⁷ A respeito da ortoprática inquisitorial ver os trabalhos de Bruno Feitler.

³⁸ GASBARRO, *Op. Cit.*, p. 106.

³⁹ DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 212.

=”⁴⁰ Existem aí elementos do ritual mágico, como as palavras de ordem, o uso de ervas e de fogo, cada qual com um valor simbólico que conferia significado à prática.⁴¹

O grande problema era quando havia, nessa ritualidade mágica, elementos caros ao catolicismo, tais como pedra d’ara ou panos litúrgicos. Estando eles mesmos imbuídos de toda uma simbologia, quando utilizados para um fim diferente daquele instituído pela Igreja, faziam com que a pessoa que os utilizasse recaísse em pecado, como o sacrilégio. Já nos adendos de Francisco de La Peña ao *Directorium Inquisitorum* está posto que são heretizantes “todos os sortilégios em que se utilizam de sacramentais. E isso é bem claro: os sacramentais não seriam usados, caso se ignorasse o seu valor sagrado e se, por causa disso, não se excluísse algum resultado maléfico decorrente de sua má utilização.”⁴² Por exemplo, há o caso de uma Michaela da Costa, que sai em auto de fé pela Inquisição de Évora em 1724 por obrar fatos supersticiosos com abuso de coisas sagradas. Pelo mesmo motivo sai, no mesmo tribunal, em 1728, uma Caterina Pereira e uma Maria Conceição; em 1732 uma Luzia Mendes; e em 1738 uma Margarida Maria. O uso indevido de objetos da liturgia católica podia levar, pelo menos teoricamente, à pena de morte, como vimos pelas Ordenações Filipinas no Capítulo anterior.

Da mesma forma, e aí o problema era ainda maior, as invocações proferidas por mágicos por vezes misturavam corte celeste e corte demoníaca. Segundo Eymerich, há aqueles que “misturam, por exemplo, nomes de demônios com nomes de beatos em preces execráveis, considerando até mesmo os espíritos impuros como mediadores entre o homem e Deus.”⁴³ Na sentença do processo de D. Paula isso aparece na oração seguinte: “Ande meu burro albardado, aSsim como tu és o meu querido, o meu encabellado; aSsim como Deos, e S.^{to} Erasmo, me darás quanto tiveres, e me dirás quanto souberes: deitando tres mãos cheias de sal da janella abaixo, para barrabás, para Satanás, para caifás, para q.’ lhe trouxeSsem ali fulano.”⁴⁴ Eis que chegamos no próprio cerne da “pesquisa” inquisitorial para a confirmação da heresia e apostasia em relação aos réus, a busca da presença diabólica em relação às práticas mágicas, e a tentativa de “satanização” dessas práticas.

⁴⁰ BNL, SMS, Coleção Moreira, *Sentenças da Inquisição*. “Sentença da Inquisição de Lisboa contra a Bruxa D. Paula Tereza de Miranda Soutomaior.” Fls. 1829-1830v. Sentença referente a: ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4082.

⁴¹ Ver mais em PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 131-137; BETHENCOURT, *Op. Cit.*, pp. 107-142; e CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro : Ed. José Olympio, 2007.

⁴² EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum* [1376]; comentários de Francisco de La Peña [1578]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 1993, p. 53.

⁴³ *Idem*, p. 55.

⁴⁴ BNL, *Sentenças da Inquisição*, cit., Sentença de D. Paula.

Para a população que procurava os serviços dos mágicos, a grande preocupação era com os malefícios, ou seja, com aquelas ações que podiam causar a desgraça, a perdição de bens, a doença ou a morte.⁴⁵ O argumento utilizado pelas vítimas de malefícios era bastante parecido, pois se alegava que o detentor do poder maléfico havia feito uma ameaça, havia tocado, olhado, dito algo ou dado algum presente dentro do qual se encontrava o malefício. Enfim, encontrava-se sempre alguém responsável pela desgraça ocorrida, o que fazia com que se denunciasse a pessoa durante uma Visita pastoral, ou que se recorresse ao Tribunal inquisitorial, prestando queixa do sujeito.

Nos autos de fé, é interessante notar quão poucas vezes as práticas de malefícios aparecem. Na Inquisição de Lisboa, aparece apenas um Antônio Francisco que sai no auto de 1720 por, entre outras coisas, fazer malefícios. Na de Évora, no auto de 1730 há um Manoel Antunes, o Peilhado de alcunha, por, entre outras, ser causador de muitos malefícios e danos. Por fim, a Inquisição de Coimbra traz quatro casos: em 1723 sai um Gil Simões de Afonseca, por encarchar vários animais com palavras e ações supersticiosas; em 1737 aparece um Ascenso Ferreira, por ser encarchador; em 1751 há uma Luzia Pereira, por fazer malefícios; e em 1755 sai um Manoel Duarte, o Vinagreiro de alcunha, por culpas de encarchador.⁴⁶

Esse tipo de prática tornava os mágicos temidos pela população, mas sobretudo para os membros de uma elite eclesiástica, mesmo as práticas consideradas úteis, como a cura e a adivinhação, foram sendo, segundo Clark, enquadradas como más. Dessa forma, “considerada como expressão de valores religiosos, boa parte da literatura sobre a ‘bruxaria’ da Europa moderna primitiva foi uma tentativa de satanizar os recursos tradicionais preferidos pelas pessoas comuns necessitadas; uma tentativa de ampliar a aplicação do termo ‘bruxa’ para incluir aquelas que eram consideradas obstáculos no caminho da completa hegemonia pastoral do clero.”⁴⁷

A princípio, há uma diferença entre as formas de magia, distinguidas, inclusive, por Bluteau. A importância desse autor e de sua obra é total para o objetivo a que nos propomos nesse trabalho. No momento em que escreve, já são sentidos sopros da Ilustração em Portugal, sendo que a própria ideia de montar um dicionário – inclusive o primeiro da língua portuguesa desse período – está inserida no contexto iluminista.

⁴⁵ PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., pp. 141-154.

⁴⁶ Comentamos sobre essa expressão no capítulo 2, que é muito utilizada para designar indivíduos ou práticas maléficas. Com base nisso, colocamos os casos de malefícios juntos com os de encarchadores.

⁴⁷ CLARK, *Op. Cit.*, p. 579.

O autor chega a estar no meio de duas tendências, sendo um membro da Igreja – clérigo regular da Ordem de São Caetano e qualificador⁴⁸ da Inquisição de Lisboa – e, ao mesmo tempo, um estrangeirado, tendo nascido em Londres e estudado em França e Itália antes de chegar a Portugal, onde escreveu e morreu. Nesse sentido, enquanto estrangeirado (termo discutido no Capítulo 1) e difusor de atividades científicas e literárias de outras regiões da Europa em terreno português, sua obra também se insere nesse contexto. Com um título incrivelmente longo⁴⁹, os vários volumes do livro fazem parte de um momento em que se procurou fazer uma dicionarização das práticas sociais, de maneira a catalogar, definir e difundir o conhecimento acerca da língua portuguesa e o contexto social em que todas aquelas palavras se inseriam. No específico das formas de magia, Bluteau as dividiu entre natural, artificial e diabólica, como colocado a seguir.

Magia natural, é a que com causas naturais produz efeitos extraordinários [...] A pedras, e ervas atribuíram os Antigos notáveis virtudes naturais [...] Do numero destas fabulosas maravilhas da natureza, são a pedra *Chelonia*, que arreda a figura do olho, e se acha na concha das tartarugas da Índia, da qual dizem, que depois de lavar com mel a boca, posta sobre a língua, comunica espírito profético, e faz anunciar futuros [...] Magia artificial. É a que com arte, e indústria humana obra coisas, que parece superiores às forças da natureza, como v. gr. a esfera de vidro de Archimedes, a pomba de pau, de Architas, que voava, as aves de ouro do Imperador Leão, que cantavam, a caveira de Alberto Magno, que falava, etc. [...] Magia diabólica. É a abominável arte de invocar o demônio, e fazer pacto com ele, para com o seu ministério obrar coisas sobrenaturais. O duvidar da possibilidade desta espécie de Magia, é querer negar a verdade da sagrada Escritura, que em muitos lugares expressamente a proíbe [...] À infalível autoridade da sagrada Escritura se acrescenta a dos Concílios, que contra os Magos fulminam anátemas, e o direito Civil, que condena os feiticeiros a vários gêneros de castigos.⁵⁰

A magia diabólica era inadmissível e totalmente proibida, fosse pela justiça eclesiástica, pela civil ou pela inquisitorial. As outras até inicialmente nem estavam na alçada do Tribunal, como os “adivinhos e videntes comuns (os que praticam apenas a quiromancia, ou seja, os que prevêm, pela observação das linhas da mão, os efeitos naturais e as

⁴⁸ Regimento da Inquisição de 1640, livro I, título 10, “Dos qualificadores”.

⁴⁹ O título completo dessa obra de Bluteau é: “Vocabulário português e latino, áulico, anatômico, arquitetônico, bélico, botânico, brasílico, cômico, crítico, químico, dogmático, dialético, dendrológico, eclesiástico, etimológico, econômico, florífero, forense, frutífero, geográfico, geométrico, gnomônico, hidrográfico, homonímico, hierológico, ictiológico, índico, isagógico, lacônico, litúrgico, litológico, médico, músico, meteorológico, náutico, numérico, neotérico, ortográfico, ótico, ornitológico, poético, psicológico, farmacêutico, quiditativo, qualitativo, quantitativo, retórico, rústico, romano, simbólico, sinónimoico, silábico, teológico, terapêutico, tecnológico, uranológico, xenofônico, zoológico, autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses e latinos, e oferecido a El Rei de Portugal D. João V, pelo padre D. Rafael Bluteau, clérigo regular, doutor na sagrada teologia, pregador da Rainha de Inglaterra, Henriqueta Maria de França, e qualificador do sagrado Tribunal da Inquisição de Lisboa.”

⁵⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra : Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712, verbete “magia”. Optamos por não deixar a grafia de maneira a facilitar e dinamizar a leitura.

circunstâncias da vida humana; ou, ainda, os que mostram ou descobrem algo que está presente, mas oculto, através da comparação do comprimento de dois fios de palha, e outros mais. Suas atividades não são da competência da Inquisição.)”⁵¹ A menos, claro, que durante um ritual de adivinhação ou sortilégios fossem utilizados elementos da Igreja, como objetos ou rezas.

Clark nomeia vários tipos de práticas mágicas, ou seja, categorias que retirou de escritos a esse respeito, especialmente em territórios protestantes, nos quais a magia “boa” chegou a ser vista como pior que a magia “má”.⁵² Quer dizer, para alguns calvinistas ingleses, os praticantes de curas das pequenas aldeias eram inimigos terríveis, por serem procurados pelos enfeitiçados, que fazendo isso perdiam sua integridade espiritual. Ambos os tipos de mágicos seriam engenhos do Diabo e levavam à perdição, segundo a ideia de que era melhor estar doente em Deus que saudável no Demônio. A magia popular, para o contexto de Portugal, continua bastante presente em início do século XVIII, e não é vista como demoníaca por aqueles que a praticam ou a procuram.

O que aparece em grande parte dos casos nesse sentido é o “fazer ritual”, ou o domínio sobre as forças da natureza através de um rito simbólico para a concretização de um objetivo. Mas há aí o outro lado, no qual se inserem elementos como o Diabo, a morte de crianças e o sabá. Eis que se coloca novamente o problema conceitual, havendo uma diferença – citada por alguns autores e pela análise antropológica – entre a feitiçaria e a bruxaria.⁵³ A primeira, isso especialmente para o contexto inglês, é tida como um conjunto de “práticas mágicas”, como por exemplo a produção de filtros, poções ou amuletos usados com o objetivo de produzir efeitos em pessoas, prever o futuro, alterar o curso natural das coisas, entre outros. Por sua vez, a chamada bruxaria pode ser definida como sendo um “dom natural” existente na própria pessoa, ou seja, os efeitos causados por esta prática se encontram no âmbito de técnicas mentais exercidas pelo bruxo com uma finalidade prévia, além de que o próprio mito da bruxaria é bastante complexo. Como disse Bethencourt, “*witchcraft* é o termo geralmente utilizado para designar o mito que envolve pacto com o demônio, voo noturno e participação

⁵¹ EYMERICH, *Op. Cit.*, p. 52.

⁵² CLARK, *Op. Cit.*, pp. 582-585.

⁵³ Apesar de ser um texto um tanto datado, e portanto a ser utilizado com ressalvas, é interessante o estudo sobre os Azande na África, que entendiam a “bruxaria” como sendo um traço físico e hereditário, sendo esse o nome dado a uma substância presa à beira do fígado de todos os bruxos. Os Azande distinguiam radicalmente o bruxo (*witch*) do feitiçeiro (*sorcerer*). EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004.

em assembleias colectivas (sabbats), enquanto *sorcery* cobre um conjunto de técnicas e ritos mágicos que se inserem no espaço quotidiano.”⁵⁴

Pode-se acrescentar, inclusive, que os feiticeiros são comuns a diversos lugares e períodos, aparecendo, como curandeiros, pajés, benzedores, xamãs, enfim, em todos os continentes. Contudo, a *bruxaria* é, mais do que um fenómeno da Idade Moderna, um conceito que foi forjado neste período e direccionado de uma forma bastante peculiar. Grosso modo, pode-se colocar que a bruxa tem pacto com o Diabo, que lhe dá seus poderes e dom.⁵⁵ Isso nos remete a algumas discussões, como o surto demoníaco moderno, o medo do Diabo, o desespero frente à Reforma e as possibilidades abertas pelo Renascimento.⁵⁶

No *Malleus Maleficarum*, com relação à questão em que se defende a realidade da existência de bruxas, e se diz que essa crença é essencial para a fé católica, sendo que ideias contrárias a isso sabem à heresia, também há uma indistinção de termos: “Primeiro: certos autores [...] procuram sustentar que feitiçaria ou magia não existem, salvo na imaginação dos que atribuem determinados fenómenos naturais, de causa desconhecida, à bruxaria ou a fórmulas mágicas. Segundo: outros autores, embora admitam a existência de bruxas, declaram que os efeitos da magia, dos feitiços e dos encantamentos são meramente imaginários ou fantásticos.”⁵⁷ Feitiçaria, magia, bruxaria, aparecem aí praticamente como sinónimos. Entretanto, se formos distinguir, esse manual é todo direccionado à bruxaria, ou seja, a práticas maléficas com intervenção demoníaca.

Ainda que constem práticas que também encontramos sob a rubrica da feitiçaria, como o inclinar vontades (“Se as Bruxas são capazes de desviar o Intelecto dos Homens para o Amor ou para o Ódio”), o ligamento (“Se as Bruxas são capazes de obstruir as Forças Generativas ou de impedir o Ato Venéreo”), a provocação de doenças aos homens (“De como são capazes de Infligir Toda Sorte de Enfermidades, pelo comum Males da Maior Gravidade”) e aos animais (“Eis aqui as Várias Maneiras pelas quais as Bruxas Infligem Males ao Gado”), todas estariam na ordem dos malefícios e contariam com a ajuda do Diabo.

⁵⁴ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 26.

⁵⁵ Sobre essas questões ver mais em PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília : Ed. UnB, 2000 : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 173.

⁵⁶ “É imprescindível conscientizar-se da concomitância e da simultaneidade de fenómenos tão diferentes, até opostos, como a bruxaria, por um lado, e o mundo científico nascente, por outro, para melhor apreciar e compreender a importância do fenómeno da bruxaria naquele período.” MAINKA, Peter Johann (Org.). *Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos*. Maringá : Eduem, 2003, pp. 9-10. Sobre a relação entre mundo mágico e mundo científico, ver mais em ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo : Ed. UNESP, 1992; e ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP : EDUSC, 2001.

⁵⁷ KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras* [1486]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 2000, p. 51.

E a maior parte do que está previsto no *Malleus* se relaciona aos aspectos da bruxaria, como a morte de crianças e oferenda ao Demônio (questão XI e capítulo XIII), o pacto (capítulo II), os voos noturnos (capítulo III), a cópula diabólica (capítulo IV), a metamorfose (capítulo VIII), etc.

Essa distinção pode auxiliar o entendimento daquilo a que, hoje, estamos nos referindo. Bethencourt adverte para a grande diversidade de termos e significados referentes ao tema tanto da feitiçaria quanto da bruxaria, e chama a atenção para o fato de que os termos têm sido usados na historiografia portuguesa indistintamente, havendo confusão entre os dois conceitos. Entretanto, fosse em processos conduzidos pelo Santo Ofício, fosse pelos termos usados pelos que apresentavam denúncias, pouca importância é dada a essa diferenciação, o que permite dizer que, na época, os dois conceitos se confundiam em Portugal. Isso pode mesmo ser atestado pelo dicionário de Raphael Bluteau, que traz, claro, algumas diferenças entre os conceitos de bruxa, feiticeira e feiticeiro, mas ao mesmo tempo apresenta uma certa “mistura” entre os termos. Também é interessante notar a presença do personagem diabólico em todos os verbetes. No dicionário, para a palavra bruxa aponta-se o seguinte:

Dizem alguns, que *Bruxa* vem de *Brugis*, Região de Macedônia, ou de *Bruges*, Cidade de Flandres, porque em um, e outro lugar havia antigamente muitas feiticeiras; outros dizem, que *Bruxa* vem de *Bruex*, que em língua setentrional significa Irmão, e Irmandade, porque as bruxas são como irmãs do Demônio. Em Português chamamos *Bruxas* umas mulheres, que se entende, que matam as crianças, chupando-lhe o sangue. [...] palavra *Strix* se entende a mulher, que chupa o sangue dos meninos, ou com outros malefícios os mata, que é o mesmo, que entre nós *Bruxa*.⁵⁸

Ainda o mesmo autor destaca a feiticeira como sendo:

Mulher, que faz, e dá feitiços. Querem alguns, que haja maior número de Feiticeiras, que de Feiticeiros, ou porque as mulheres mais facilmente se deixam enganar do Demônio, ou porque, como são naturalmente mais vingativas, e invejosas, que os homens, com mais curiosa malícia estudam o modo de satisfazer estas paixões. [...] ainda hoje vai o Demônio enganando mulheres com esperança de saber futuros, de coisas ocultas; por isso há tantas feiticeiras, mas elas de ordinário são embusteyras, e não sabem a Arte, que professam, como certos homens, insignes nela.⁵⁹

E por fim, quanto ao feiticeiro, Bluteau diz ser:

⁵⁸ BLUTEAU, *Op. Cit.*, verbete “Bruxa”.

⁵⁹ *Idem*, verbete “Feiticeira”.

Homem, que com Arte Diabólica, e com pacto, ou explícito, ou implícito faz coisas superiores às forças da natureza. [...] temos provas, e certeza deles [feitiços] na razão, na experiência, e na sagrada Escritura.[...] Dizem, como coisa certa, que os feitiçeiros se ajuntam em certos lugares aonde fazem profissão pública de culto ao Demônio, em figura de bode, lançando-se a seus pés, adorando-o como a Deus, e fazendo-lhe ofertas, e sacrifícios, e depois de renunciarem ao batismo, à Igreja, aos sacramentos, e a Jesus Cristo, reconhecem ao Diabo por autor de todos os bens, que eles esperam. Isto tem confessado muitos feitiçeiros, depois de sua sincera, e verdadeira conversão.⁶⁰

Quer dizer, a diferenciação entre feitiçaria e bruxaria pode hoje ser usada e mantida como foi proposto por Bethencourt, de forma a melhor compreender as práticas e as crenças de que tratamos. Mas deve-se levar em conta que, para além de Bluteau, “a fluidez de conceitos e o uso indevido dos dois termos encontra-se igualmente entre os réus, testemunhas e denunciante dos processos da Inquisição, inseridos num nível de cultura oral.”⁶¹ Além do que, há uma variação de termos e significados dependendo da região da Europa, em especial as protestantes, em que a feitiçaria podia ser englobada pelo termo bruxaria, ou estar separada entre bruxaria maligna e não-maligna, ou proposta segundo os termos magia branca e negra, ou haver aquela definição mesmo da feitiçaria como magia popular de curas, adivinhações, inclinação de vontades.⁶²

Nas denúncias das Devassas de Coimbra entre 1720-1725 temos alguns exemplos de como esses termos apareciam. Normalmente, as curas com palavras, as orações e bênçãos são denunciadas de maneira diferenciada da feitiçaria e da bruxaria, com exceção de Maria Lopes, a Bota de alcunha, sobre quem as testemunhas dizem que fez curas com palavras e que era tida como feitiçeira.⁶³ Na devassa de Seia, afora essa, há apenas outra mulher que foi definida pelo termo feitiçeira, uma Maria Dias, da freguesia de Várzea de Góis.⁶⁴ Na devassa de Vouga, segue-se a mesma linha divisória entre curas e feitiçaria, sendo que constam 12 pessoas denominadas de feitiçeras, sendo todas mulheres, menos um João Dias da Vela, da freguesia de Alquerubim.⁶⁵ Por fim, a devassa de Penela é a única que traz, em suas denúncias, a denominação de bruxa. Na freguesia de S. Martinho da vila de Pombal, há uma

⁶⁰ *Idem*, verbete “Feitiçeiro”.

⁶¹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 32.

⁶² CLARK, *Op. Cit.*, pp. 580-588.

⁶³ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1720-1721, III-1ªD-4-2-95, livro 53, p. 234v. Também falamos sobre essa mulher no Capítulo 2.

⁶⁴ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, anos de 1722-1723, III-1ªD-4-2-98, livro 55, p. 464. *Idem*.

⁶⁵ AUC, Devassa do Arcediagado de Vouga, anos de 1721-1723, III-1ªD-5-1-2, livro 70, p. 136. *Idem*.

Maria Francisca, considerada bruxa⁶⁶; na freguesia de N. Senhora da Conceição da vila do Rendinha, testemunhas dizem que uma Ignes fazia curas e era bruxa; e por fim na freguesia de S. João Batista de Pelma, fica em aberto a culpa de uma Maria Gaspar por bruxa, sendo que uma das testemunhas diz de fato “bruxa” enquanto outra diz “buxa [sic] ou feiticeira”.⁶⁷

Essas denúncias demonstram, de fato, a fluidez entre os termos, sendo que não havia uma separação específica entre eles. De qualquer modo, chamadas como fossem essas pessoas pelo resto da população, seus supostos “poderes sobrenaturais” eram de interesse das várias instâncias jurídicas. Além disso, possuíam repercussões que podem ser observadas na vida de vários réus e em toda uma repressão nesse sentido, fosse de caráter teológico, episcopal e inquisitorial, ou de caráter laico e civil. Afinal, como vimos no Capítulo 2, sortilégios, adivinhações, malefícios, inclinação de vontades, curas, bênçãos, revelações, uso da astrologia, uso de objetos sagrados, pacto e invocação diabólica estão previstos como crimes de *feitçaria* tanto no Regimento da Inquisição de 1640⁶⁸ quanto nas Ordenações Filipinas⁶⁹, enquanto crime de foro misto.

Nota-se que, para o caso português, mesmo nos documentos jurídicos a esse respeito, não é feita uma distinção entre *feitçaria* e *bruxaria*. Mesmo porque, a caça às bruxas, como ocorreu nas regiões protestantes, não teve lugar em Portugal⁷⁰, e o próprio estereótipo do sabá⁷¹ que constava nas crenças e nos manuais dos demonólogos não encontrou ali praticamente nenhuma fixação. Houve sim um combate às superstições, que foram classificadas como demoníacas em detrimento dos elementos do sabá, mas o ceticismo era a forma mais corrente de se lidar com esses casos, havendo uma descrença sobre “os aspectos mais sensacionais da bruxaria e virtualmente nada por aquilo que viemos a considerar como demonologia.”⁷² Mas teólogos e clérigos sempre, e cada vez mais, dirigiam seus esforços para o satanismo que viam nas atitudes das pessoas comuns para com a magia.”⁷³

⁶⁶ AUC, Devassa do Arcediagado de Penela, anos de 1721-1723, III-1ªD-4-4-57, livro 56, p. 593v.

⁶⁷ AUC, Devassa do Arcediagado de Penela, anos de 1721-1723, III-1ªD-4-4-57, livro 56, p. 548.

⁶⁸ Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 14.

⁶⁹ Ordenações Filipinas, 1603, vols. 1 a 5. Edição *fac-simile* em: Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro : Tipografia do Instituto Filomático, 1870. Livro V, título 3.

⁷⁰ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit.

⁷¹ GINZBURG, Carlo. *História noturna*: decifrando o sabá. São Paulo : Cia das Letras, 1991.

⁷² A respeito desse conceito e sua relação com a evangelização dos indígenas, Agnolin expõe o seguinte: “Baseada na instrumentação interpretativa do demônio, a ‘demonologia’ foi instrumento imprescindível para gerenciar modalidades peculiares de encontros culturais. A estrutura interpretativa demonológica constituiu, historicamente, inevitável e perturbadora imersão no mundo das culturas, autóctones, exóticas e indígenas. Ela permitiu constituir, na base desses encontros, uma nova e peculiar dimensão cultural: a cultura colonial. Em vista dos problemas suscitados pelos excessos e pelas ausências de ‘estruturas idolátricas’ nessas culturas, a ‘conquista espiritual’ encontrou-se diante da necessidade de estruturar uma rede interpretativa que lhe permitisse, de alguma forma, ler e interpretar as práticas culturais indígenas: tratou-se de uma rede redutora que encontrava ao redor do

2. HERESIA – PACTO DEMONÍACO

A questão a se fazer para melhor compreender a perseguição é: o que era de fato perseguido? Em outros momentos discorreremos a respeito da proibição, tanto por leis régias e civis, quanto por eclesiásticas, quanto por inquisitoriais, de ações que fossem contra ou ofendessem a religião estabelecida. Para o caso mais específico da Inquisição, a preocupação se centrava na presença de heresia e apostasia da fé católica. Esse afastamento ocorria por crenças e atitudes das mais diversas, sendo que em Portugal a mais procurada era o pacto com o Demônio. Quer dizer, a partir do momento em que alguém aceitava a amizade diabólica e selava um contrato, a alma se perdia; motivo pelo qual procurava-se fazer de tudo para que o desviado confessasse esse erro de fé, se arrependesse e voltasse para o seio da Igreja.

No âmbito da política, dos costumes, da moral, das formas de vivência, da religião, enfim, dos reguladores da vida cotidiana e social, as atitudes tomadas estavam sujeitas a serem qualificadas de acordo com uma ordem maniqueísta. Para a cultura cristã, o mal passou a ser personificado na figura do Diabo⁷⁴, como sendo aquele que, de maneira geral, vive à sombra de Deus. Dessa forma, diversas práticas foram incluídas sob a categoria de “maléficas” ou “ímpias”, tendo o Demônio como denominador comum. Segundo Pieroni, “o cristianismo do final da Idade Média apresenta-se definitivamente maniqueísta, caracterizado por conceitos contraditórios – Deus e o Diabo. Da mesma forma que Deus podia manifestar-se aos santos por meio de graças extraordinárias, o Demônio também podia penetrar no corpo dos homens.”⁷⁵

Não cabe aqui discorrer sobre as inúmeras interpretações e teorias lançadas a respeito da relação entre essas duas figuras; entretanto, chama a atenção uma questão levantada pelos autores do *Malleus Maleficarum*⁷⁶ ao dizerem que, para que o Demônio pudesse agir, era necessária a permissão de Deus. Assim, pensa-se no que poderia levá-lo a conceder poder ao personagem oposto, sobre o que Paiva aponta o seguinte:

‘demoníaco’ a estrutura eficaz e cômoda para poder, mesmo que fosse para condenar, abrir-se ao conhecimento dessas práticas. O ‘demoníaco’ constituía-se, portanto, como rede que, em princípio, oferecia a possibilidade de entender tanto os ‘excessos’ (rituais: diferentes do culto idolátrico), quanto as ‘ausências’ (de crenças: que, de fato, revelava a ausência da idolatria) que caracterizavam determinadas culturas. E, assim, o ‘demoníaco’ começou, timidamente, a instalar-se nas primeiras descrições das alteridades indígenas. A demonologia constituiu-se, portanto, como um grau zero de religiosidade, patamar inaugural do processo evangelizador.” AGNOLIN, Adone. Glossário: Demonologia. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia, cit.*, p. 475.

⁷³ CLARK, *Op. Cit.*, p. 581.

⁷⁴ NOGUEIRA, *Op. Cit.*

⁷⁵ PIERONI, *Op. Cit.*, p. 165.

⁷⁶ KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, questões XII e XIII, pp. 156-168.

Era uma causalidade tríplice que podia mover Deus. Primeiro, e esta era doutrina mais expandida, Deus permitia que o Demônio apoquentasse os seus filhos como forma de castigar os pecadores. Era a lógica de um Deus justiceiro e castigador, tão difusa após Trento [...]. Segundo, para testar a humanidade, para se certificar até que ponto os seus adeptos lhe eram fiéis, isto é, para se assegurar que nas horas adversas os homens continuavam a confiar em si. Terceiro, como forma de aviso, de sinal para a humanidade pecadora.⁷⁷

A ideia da influência e intervenção diabólica no mundo era bastante corrente, e a partir de meados do século XVI observa-se o surgimento de uma espécie de “surto demoníaco” na mentalidade eclesiástica, ou seja, um medo intenso do Diabo e seus agentes. Assim sendo, diversos tipos sociais passaram a ser amplamente atacados por serem supostos mandatários do inferno. Como exemplo podemos citar idólatras, judeus, muçulmanos, mulheres, feiticeiros, enfim, toda uma gama de pessoas consideradas, de alguma forma e por alguma razão, expressões do mal.⁷⁸

A questão do pacto demoníaco é essencial, tendo ele sido representado inclusive na famosa história de *Fausto* que, ao desejar conhecimento e saber, travou um contrato com *Mefistófeles*. Segundo a crença, diversas pessoas recorriam ao auxílio do Diabo para atingir seus objetivos e ter seus pedidos atendidos. Aos olhos eclesiásticos, esta ação era absurda pelos mais diversos motivos, incluindo o fato de que aquele que a cometia estaria contrariando os desígnios divinos em relação a si, além de não estar voltando suas súplicas para a corte celeste, que com seus eternos poderes e benevolência poderiam conceder pedidos em troca de rezas e privações.⁷⁹ Nesse sentido, recorrer ao Demônio parecia ser mais fácil, ou pelo menos, havia uma garantia de imediatismo no atendimento dos pedidos:

...o Diabo parece estar, de certa forma, intimamente ligado a desejos materiais, intelectuais, e também a ambições carnavais. Fazendo uso de seu poderio de conquista, eloquência, e a já outrora mencionada “facilidade” com que pode-se conseguir favores – em troca, ele pede “apenas” sua alma – seres mortais submetem-se a esse ritual em troca de uma vida, em certo sentido, desenfreada. Contudo, de uma maneira ou outra, certas ambições daqueles que usufruíram daquilo que o Diabo lhes concedeu – seja qual fossem seus anseios – procuravam, a priori, satisfazer suas mais profundas aspirações; e uma vez que, se é verídico o fato de Deus tê-lo expulsado do Paraíso por causa de sua soberba, desobediência e também por sua arrogância (pelo fato de ter reivindicado sua

⁷⁷ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.* Ver também BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 148.

⁷⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo : Cia das Letras, 2001.

⁷⁹ “A desesperança na obtenção do favor divino explica o recurso ao seu inimigo que, para o afrontar, seria naturalmente detentor de idênticos poderes (no fundo, a pastoral do medo é uma arma de dois gumes, pois publicita as capacidades do Tentador).” BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 147.

condição de anjo) e o rebaixou à condição de *Senhor dos pecados terrestres*, nada mais “sensato” que pedir-lhe ajuda para tais cobiças.⁸⁰

Na tentativa de reconhecer a presença do mal ou do Diabo, a Inquisição passou a traçar parâmetros e classificações que auxiliassem tal identificação. Havia uma tendência no discurso cristão e clerical em ver o Diabo em diversas manifestações oriundas da cultura popular. A ingerência diabólica aparecia frequentemente nas leituras que os inquisidores e, de modo geral, as elites eclesiásticas faziam das práticas mágicas. Havia então uma nova categoria de acusação, diferente daquela popular, segundo Delumeau: “as que vêm da população local mencionam apenas malefícios; ao contrário, as formuladas pelos juízes giraram cada vez mais em torno do pacto e da marca diabólica, do sabá e das liturgias demoníacas e, portanto, do crime de ‘lesa-majestade divina’.”⁸¹ No entanto, para Portugal, não se pode dizer que o ponto em comum entre todas as práticas incluídas sob o termo “feitiçaria” pelas elites era de implicar necessariamente em conluio com o Demônio. Tal ideia não é universal nem generalizável, dado que, segundo Paiva, em muitos processos não há qualquer referência ao Diabo.

Ainda assim, tal personagem aparece constantemente fazendo parte do imaginário da elite letrada inquisitorial em relação às crenças heterodoxas. Segundo Bethencourt, “o conhecimento do oculto, na perspectiva da elite religiosa, só pode provir de três fontes: do estudo e do saber humano (limitado à cultura escrita); da revelação divina (reservada aos santos, beatos, homens piedosos tocados pela Graça); da intervenção diabólica (à exceção da profecia e da visão de origem divina, toda a adivinhação é uma arte demoníaca).”⁸² A possibilidade da ação demoníaca na vida cotidiana trazia consigo o medo e, conseqüentemente, uma tentativa de investigação e normatização de comportamentos religiosos considerados perigosos. Quanto à questão do medo, Delumeau coloca que Satã esteve mais presente entre os receios da elite⁸³ eclesiástica que entre os do povo ou camponeses, e tal sentimento é essencial para perceber as atitudes das elites. Para Paiva, um dos motivos de não ter havido caça às bruxas em Portugal era justamente o medo, ou melhor, a ausência do medo, que geraria logo o ceticismo e a descrença por parte da elite e atitudes

⁸⁰ ROVEL, Cláudio Augusto Araújo. *Chifres, pentagramas e seus aparatos: o Diabo e suas representações dentro do Heavy Metal*. Monografia de conclusão de curso apresentada à UFPR, em Curitiba, 2002, p. 16.

⁸¹ DELUMEAU, *Op. Cit.*, p. 374.

⁸² BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 145.

⁸³ Ver DELUMEAU, *Op. Cit.*, Caps. 7-12.

diferentes por parte dos acusadores.⁸⁴ Nesse contexto, o grupo dirigente procurou sempre desmascarar o Diabo e seus agentes de forma a vencê-los, ou seja, além de temer suas “presenças”, procuravam identificá-las, administrá-las e bani-las.

Ainda nessa direção, vemos alguns aspectos da posição tomada pelos inquisidores em um Portugal peculiar – em comparação a outras partes da Europa que sofreram mais os efeitos do protestantismo – pela ausência de grandes ondas de pânico e uma caçada ferrenha a feiticeiros. Apesar de haver semelhanças com tais lugares na teoria dos doutos, os portugueses tomaram um outro posicionamento, mais cético e descrente.

Claro que acreditavam na existência de criaturas humanas que por meio de um pacto estabelecido com o Demônio podiam produzir a doença, a morte, a perdição de bens, mas ao relatarem estas opiniões não deixam transparecer um estado de terror e insegurança perante o fato. Ao contrário, nota-se até uma certa tendência para limitar os poderes diabólicos e por extensão o perigo latente dos seus “confederados”.⁸⁵

Isto se dava, principalmente, pela extrema confiança depositada em Deus, que afinal possuía poderes sobre o Diabo e sobre toda a humanidade, tudo podendo e tudo arrumando, e pela confiança nos poderes da Igreja, com seus sacramentos, rezas, cerimônias, doutrinas, e exorcismos que possuíam enorme valor salvífico. Talvez a própria força do catolicismo em Portugal tenha sido razão para este grande depósito de fé nas “forças do bem”. Além disso, a tradição tomista teve papel fundamental na configuração de tais posicionamentos.⁸⁶

O conjunto de crenças em relação ao mito da bruxaria na Europa era bastante amplo, mas o pacto diabólico foi um dos elementos mais marcantes, sendo a característica mais procurada pelos inquisidores portugueses. Aqui, pode-se ainda estabelecer uma diferenciação entre dois tipos de pacto ou invocação, como colocado por Bluteau, “consentimento que se dá aos embustes, e sortilégios dos que pretendem fazer coisas sobrenaturais por obra, e ministério do demônio; divide-se em pacto expresse, e tácito: pacto expresse é, quando se dá consentimento formal aos tais sortilégios; pacto tácito é, quando sem renunciar expressamente a todo o gênero de comércio com as potências do inferno, se põe em praxi, o que os seus

⁸⁴ “...os acusadores têm medo, têm muito medo daqueles que acusam. [...] Se as pessoas tinham medo, se muitos daqueles que se libertaram do medo confessaram que não denunciaram anteriormente os agentes de malefícios que supostamente os maleficiaram, quantos não terão sido os casos de indivíduos que individualmente ou em espaços muito reservados atribuíram a culpa a certos infortúnios a ‘bruxas e feiticeiras’, mas que nunca conheceremos porque guardavam essas suas crenças junto do medo que interiormente consigo transportavam?” PAIVA, *Práticas e crenças*, cit., p. 267.

⁸⁵ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 54.

⁸⁶ Ver mais em *Idem* e em RIBEIRO, *Op. Cit.*

ministros ensinam.”⁸⁷ Havia então o pacto expresso ou explícito, no qual o mágico se dirigia diretamente ao Demônio, pedia algo e conscientemente assinava o contrato; e havia o pacto tácito ou implícito, que ocorria quando um objetivo era atingido sem que a pessoa tivesse feito uso de meios para isso, ou seja, o Diabo podia se imiscuir em situações, travando pacto tácito.⁸⁸

Uma categoria trazida pelo *Directorium* de Eymerich é a dos demonólatras ou invocadores do Diabo. Neste ponto, aparecem algumas comparações com situações da Bíblia, nas quais aparecem casos de invocação. Cita-se ainda a forma pela qual os maometanos invocam Deus, mas a maior parte das considerações é tecida de acordo com livros de necromantes, em especial um intitulado *Tesouro da Necromancia*. Tais demonólatras podiam ser considerados tanto como “mágicos” (dada a estreita relação entre os agentes de feitiçaria e o Demônio) quanto como hereges. É feita, portanto, uma separação – baseada no tipo de invocação e de adoração⁸⁹ demoníaca – que traria facilidade para o inquisidor catalogar cada caso.

1. Quem invoca o demônio prestando-lhe culto de latria, e confessa isso ou está juridicamente convicto disso, não será considerado nem adivinho nem mágico, e sim herege. (...)
2. Quem invoca o demônio, sem, entretanto, prestar-lhe culto de latria, mas de hiperdulia ou de dulia, como foi explicado anteriormente, e que confessa ou está juridicamente convicto disso, não será considerado adivinho, e sim herege (...)
3. Quem invoca os demônios utilizando práticas cujo caráter látrico ou dúlico não é claro, será, entretanto, considerado herege e tratado como tal, por causa da gravidade da invocação. Invocar tem, efetivamente, na Sagrada Escritura, o sentido de praticar um ato de latria: não se pode, portanto invocar o diabo e cultuar a Deus. O inquisidor deve examinar com bastante atenção a finalidade deste terceiro tipo de invocação, pois, se o invocador espera do diabo qualquer coisa que ultrapasse os limites e os poderes da própria natureza do invocado (conhecer o futuro, ressuscitar os mortos, prorrogar a vida, levar alguém ao pecado etc.), estará confessando sua própria heresia, já que estará tratando o diabo como uma divindade.⁹⁰

Observa-se que havia um cuidado, um detalhamento um tanto minucioso na catalogação dos invocadores do Diabo, para que não houvesse dúvidas quando um caso fosse

⁸⁷ BLUTEAU, *Op. Cit.*, verbete “pacto”.

⁸⁸ Ver mais em BETHENCOURT, *Op. Cit.*, pp. 157-165; e em PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, pp. 38-41.

⁸⁹ A invocação e o tratamento dado ao Diabo era variável pois, segundo a Teologia, deve-se fazer distinção entre os tipos de culto. Nessa direção, as palavras que aparecem e seus significados, segundo o dicionário, são os que seguem. Latria: adoração devia a Deus. Dulia: culto prestado aos santos e aos anjos. Hiperdulia: forma especial e excelente de culto aos santos, reservada, por isso, à Nossa Senhora. Assim, quando tais palavras forem utilizadas em relação ao Diabo, deve-se entender, através da comparação com a hierarquia celeste, a importância dada a ele pelo invocador.

⁹⁰ EYMERICH, *Op. Cit.*, pp. 56-57.

examinado. Isso se torna até um pouco exagerado quando percebemos que foi despendida uma grande quantidade de energia para exemplificar e detalhar aquilo que poderia facilmente ser resumido em uma frase: qualquer invocação ao Diabo é herética.

No *Malleus*, coloca-se que existem duas formas de se fazer o “juramento sacrílego”, sendo uma delas pública, entre outros bruxos, e uma privada. Em relação à primeira diz:

A cerimônia solene é realizada em conclave, com data marcada. Nela o diabo aparece às bruxas em forma de homem, reclamando-lhes a fidelidade que será firmada em voto solene. Em troca, promete-lhes a prosperidade mundana e longevidade. Depois, as feiticeiras [note-se o termo] recomendam-lhe uma iniciante – uma noviça – para seu acolhimento e aprovação, a quem o diabo então pergunta:

– Juras repudiar a Fé e renunciar à santa religião Cristã e à adoração da Mulher Anômala? – porque assim chamam a Santíssima Virgem Maria. – Juras nunca mais venerar os Sacramentos?

Se então parece-lhe que a nova discípula está disposta a assentir com o que lhe é pedido, estende-lhe a mão, ao que ela responde fazendo o mesmo, e de braço estendido, firma o juramento e sela o próprio destino. Feito isso o diabo prossegue:

– Ainda não basta.

– E o que mais há para ser feito? – indaga a discípula.

– É preciso que te entregues a mim de corpo e alma, para todo o sempre, e que te esforces ao extremo para trazer-me outros discípulos, homens e mulheres. – E assim prosseguem na preleção, explicando-lhe como fazer a pomada especial dos ossos e dos membros de crianças, sobretudo de crianças batizadas; e por tudo isso, e com a sua ajuda, ela se verá atendida em todos os seus desejos.⁹¹

Disso retiramos vários aspectos, primeiro o do ajuntamento com outros bruxos, sendo forte a caracterização do sabá; em segundo a promessa do Diabo, que oferece coisas em uma troca simbólica⁹² pela fidelidade e pela alma; em terceiro a apostasia da fé católica, em que são renegados os sacramentos e a crença nas divindades celestes; em quarto, a encomenda da alma, que passa a pertencer não mais a Deus mas ao Diabo; em quinto o pedido de que se traga outras pessoas para o conluio demoníaco, sobre o que o *Malleus* coloca um capítulo específico (“Dos métodos pelos quais os Demônios, por intermédio das Bruxas, Aliciam Inocentes para Engrossar as Fileiras de Suas Hostes Abomináveis”); em sexto o unguento a ser espalhado pelo corpo, que em certos relatos possibilitava o voo ou a metamorfose⁹³; e por fim a própria morte de crianças, que fazia parte da crença que as bruxas as matavam para oferecê-las aos demônios, chupavam seu sangue, ou as “chuxavam”.⁹⁴

⁹¹ KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, pp. 215-216.

⁹² Aqui lembramos toda a questão levantada por Bordieu e analisada no início deste Capítulo.

⁹³ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, pp. 168-170; e PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, 145-146.

⁹⁴ No dicionário de Bluteau, o termo “chuchar” é remetido ao verbete “chupar”, no qual se tem: “Chupar a alguém. Tirar-lhe destramente sua fazenda, e o seu dinheiro, que também por esta razão se pode chamar sangue,

Como uma segunda forma de pacto, este feito secretamente, em sigilo, o *Malleus* coloca aspectos que parecem se relacionar mais ao pacto implícito que ao explícito. É o seguinte: “Às vezes, quando homens e mulheres são atingidos por alguma aflição corpórea ou temporal, o diabo lhes aparece, por vezes, em pessoa, noutras lhes fala pela boca de outro indivíduo; e promete-lhes, se assentirem a seus conselhos, que por eles fará tudo o que estiver ao seu alcance. Mas nesse caso começa pedindo-lhes pequenos favores e prossegue, gradualmente, para exigências cada vez maiores.”⁹⁵ Nesse caso, o Diabo não é procurado ou invocado, ele simplesmente aparece em um momento aflitivo e começa suas seduções. As características de sedutor do Demônio estão presentes também na opinião teológica portuguesa, que “prefere acentuar as suas características de caluniador, enganador de espíritos fracos e tentador malicioso, cujo poder junto dos homens é limitado pela autoridade divina e cuja índole não é totalmente malévola.”⁹⁶ Quer dizer, ele age com a permissão de Deus, podendo se manifestar para as pessoas e tentá-las.

Além disso, o contato com o Demônio podia se expressar no próprio corpo dos acusados através de manchas diabólicas ou *punctum diabolicum*, sendo que “a procura destas marcas (sinais anatômicos) ou de zonas de sensibilidade, era um procedimento usual em muitas regiões da Europa e filiava-se na ideia de que depois do pacto diabólico o Diabo marcava os seus discípulos.”⁹⁷ Neste contexto insere-se a aplicação de testes para verificar a presença de tais marcas, sendo bastante conhecido o “teste da agulha”, no qual um cirurgião – na presença do juiz e de um grupo de inquisidores – sondava o corpo inteiro do acusado, picando-o com agulhas. Segundo a teoria, o lugar tocado pelo Diabo era insensível, ou seja, não sangrava e/ou não causava dor. O pacto podia, então, tanto ser “encontrado” no corpo quanto confessado⁹⁸ por relatos, mas podia ainda ser subentendido pelas ações realizadas por aqueles que estavam sendo acusados.

Nesta direção, ações como aquelas das práticas mágicas podiam fortemente servir ao Santo Ofício como indícios da presença do Diabo e do pacto travado com este. Em suas análises de autores protestantes, Clark notou que “praticar a magia benéfica, ou promover os

pois muitos com muita arte o chupam.” Quando uma criança morria sem que se soubesse a causa, muitas vezes podia-se dizer que havia sido “chuchada” por bruxas. Segundo Paiva, “A maioria das vezes, tal como no mito romano, eram acusadas de ‘chuchar’ crianças, isto é, introduzir-se-iam nas casas onde havia bebês e chupavam-lhes o sangue. Em certos relatos diz-se que o faziam através do umbigo dos recém-nascidos, e desconfiava-se que uma criança morrera ‘chuchada das bruxas’ quando aparecia marcada com nódoas negras ou marcas de mordeduras, que corresponderiam aos sítios onde as bruxas supostamente as haviam ‘chupado’.” PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 146.

⁹⁵ KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, p. 218.

⁹⁶ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 148.

⁹⁷ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 38; e BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 160.

⁹⁸ DELUMEAU, *Op. Cit.*, pp. 380-386.

que o faziam, era fazer ao menos um pacto implícito com o diabo e, assim, ser tão bruxa quanto qualquer causador de *maleficium* [...sendo que] a ideia de pacto implícito foi absolutamente fundamental para a demonologia clerical.”⁹⁹ A questão do pacto era uma preocupação chave para os membros da Inquisição portuguesa, aparecendo em muitíssimos casos relacionados ao Tribunal.

Fizemos uma listagem e uma contagem dos tipos de culpas que aparecem nas listas de autos de fé que temos trabalhado. Em todas as três, o pacto com o Demônio encabeça os tipos de delitos: na Inquisição de Lisboa, dos 87 casos de mágicos que aparecem entre 1720-1767, 67 contam com pacto; em Évora, dos 95 casos entre 1720-1763, 83 estão ligados ao contrato diabólico; e no tribunal de Coimbra, dos 231 réus do intervalo de 1720-1762, 196 teriam feito pacto. Na estatística geral das três inquisições, dos 413 indivíduos saídos em auto de fé por qualquer tipo de prática mágica, 346 “venderam a alma ao Diabo”, o que equivale a quase 84% do total de casos.

Nas listas do tribunal lisboeta, aparecem basicamente (com poucas variações) duas expressões diferentes: presunção de ter pacto com o Demônio, e ter pacto com o Demônio, a quem reconhecia e adorava por Deus. Não foi possível ler e analisar todos os processos dos sujeitos que aparecem, de alguma maneira, como tendo contato diabólico, motivo pelo qual não sabemos como foram as confissões e o andamento dos casos para que se chegasse a uma ou outra conclusão. Mais a frente, analisaremos dois casos com presença de pacto (não apenas presunção) e adoração: lá retomaremos a terminologia usada na lista de auto de fé, não os incluindo agora, mesmo tendo ocorrido em Lisboa. De qualquer forma, além daquelas duas expressões, outras são interessantes por trazerem mais algum detalhe ou alguma diferença com o resto, como os exemplos que se seguem.

Em 1731, um padre José da Souza Azevedo, clérigo do hábito de S. Pedro, fez o Diabo vir à sua presença em forma de um cágado¹⁰⁰, travando pacto com ele. Sobre uma Margarida Ferreira, que sai em auto em 1749, além de se colocar que fez pacto e adoração, sublinha-se ter sido pacto explícito, sendo que o mesmo é válido para uma Maria Esteves no auto de 1750 e uma Conceição de Jesus no auto de 1752. Há uma Bernarda Maria, culpada de feitiçaria, pacto e outros delitos em 1750, que se diferencia por atribuir as ações más que praticava a

⁹⁹ CLARK, *Op. Cit.*, p. 588.

¹⁰⁰ Não encontramos nos verbetes “cágado” e “tartaruga” de Bluteau nenhuma referência ou associação desses animais ao Diabo. No dicionário de símbolos também não há nenhuma ligação desse tipo: CHEVALIER e GHEERBRANT, *Op. Cit.* Mas a aparição demoníaca em forma de animais é comum, ver BETHENCOURT, *Op. Cit.*, pp. 155-156. Segundo Paiva, “Nestas aparições o Demônio assumia quase sempre a feição zoomórfica. A mais comum era o bode, mas o cão, gato, burro, mula, porco, galinha, borboleta, besouro e até pomba também são referidos.” PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., pp. 153-154.

violências do Demônio. Essa culpabilização ou troca de responsabilidades eventualmente desaparece, mas voltaremos a isso oportunamente. Se bem que, segundo Bethencourt, “a teoria do poder meramente ilusório do demônio parece ser aquela que prevalece, sobretudo ao nível das elites, o que se enquadra na ideia do livre arbítrio e de uma maior responsabilidade dos homens pelos seus actos.”¹⁰¹ No caso de uma Mariana Inácia de Jesus, que sai no auto de 1761, o contato diabólico também aparece de forma diferente, pois essa ré fingia ser vexada do Demônio, o que recai em toda uma questão do fingimento, que também trabalharemos melhor no Capítulo seguinte.

Na Inquisição de Évora, também há alguns casos que se diferenciam daquelas fórmulas de presunção de pacto e ter pacto e adoração. Em 1725, sai em auto um Inocêncio Tavares por invocar o Demônio fazendo-lhe um escrito firmado com seu próprio sangue. Apesar de parecer a maneira “clássica” de feitura de pacto, o fato disso ter sido explicitado na culpa desse réu demonstra que nem sempre o pacto era levado a cabo dessa forma.¹⁰² Em 1732, há uma Joana Fernandes, a Carneira de alcunha, que sai em auto por fazer pacto expresso com o Demônio, por invocá-lo, dar-lhe adoração, e culto puramente exterior. Essa diferenciação é interessante, como se a ré não tivesse introjetado interiormente o culto ao Diabo, ao mesmo tempo que o invocava e adorava; mas apenas a leitura de todo o processo esclareceria o motivo dessa diferença. E um Manoel de Valhares sai em 1736 por invocar o Demônio expressamente para que o ajudasse.

Por fim, o tribunal coimbrão, além da grande maioria seguir aquelas mesmas duas fórmulas, tem os casos que se seguem. Um Giraldo Nobre Ferreira, que sai em 1720 por invocar o Demônio fazendo-lhe um escrito, obrigando-se a servi-lo no que lhe pedisse, se o mesmo lhe aparecesse em forma de negro¹⁰³ e o ajudasse em certa pretensão. Em 1723, um Francisco de Souza usava da intervenção do Demônio para descobrir tesouros ocultos. Essa prática não parece ser incomum, pois existem alguns outros casos em que se relata a mesma

¹⁰¹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 149.

¹⁰² “A consagração do pacto com o demônio consiste, na maior parte das vezes, em dar um pedaço de carne do corpo ou em dar sangue de um membro (a mão esquerda ou o pé esquerdo), sangue esse que era chupado pelo diabo ou aproveitado por ele para redigir um termo escrito do concerto. Os sinais do corpo (situados nos referidos membros) testemunham os sacrifícios diabólicos, embora certos defeitos físicos possam igualmente servir de prova. [...] O pacto expresso com o demônio segue o modelo notarial do ‘pacto vestido’, ou seja, do contrato escrito.” *Idem*, p. 160.

¹⁰³ “Na sua representação antropomórfica, o demônio nem sempre consegue disfarçar a sua figuração mais comum [...] verdadeira natureza é atraída pelos pés de cabra. Noutros casos o segredo pode ser desvendado pelas mãos largas e grandes com as unhas compridas, bem como pelos pés largos de pato. Embora a cor negra da pele ou das vestes indique tradicionalmente a sua natureza indisfarçável...” *Idem*, p. 156. Segundo Paiva, “Outras vezes, tinha aparência humana do sexo masculino, vestido habitualmente de negro, podendo ter certos traços que o desmascaravam: pés de cabra, olhos de fogo, uma cauda. Para enganar os seus sequazes, assim o entendiam os doutos, aparecia às vezes na figura de algum santo ou de anjo.” PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 154.

coisa.¹⁰⁴ No mesmo ano, um Antônio Fernandes de Mesquita e um João Mendes aparecem com as mesmas culpas de invocar o Demônio com cerimônias e ações supersticiosas, para que lhes aparecesse e desse dinheiro, também com presunção de fazer pacto. No mesmo auto de fé, outros casos se assemelham, mas com algumas diferenças: sai um Domingos Martins Boledo, por procurar, por arte e intervenção do Demônio, descobrir tesouros ocultos, levando-lhe ofertas para esse fim, e presunção de pacto; um Padre Manoel Ferreira, por invocar o Demônio com atos e sinais de culto e adoração, para que lhe aparecesse e trouxesse dinheiro, e presunção de pacto; um Antonio Vieira por invocar o Demônio e o procurar por familiar¹⁰⁵ para que lhe aparecesse, trazendo-lhe dinheiro, descobrindo-lhe tesouros e coisas ocultas, além de presunção de pacto; e um João Antônio, o Pastor de alcunha, por dar adoração ao Demônio, reconhecendo-o por Deus, falando-lhe muitas vezes e obrando, por sua intervenção e ensino, coisas extraordinárias.

Em 1726, um Custódio Fernandes aparece por cooperar para que se invocasse o Demônio com certas ofertas, esperando do mesmo que, por meio de artes vãs e fatos supersticiosos, trouxesse dinheiro e descobrisse tesouros. Por todos esses casos, vê-se que o Diabo era bastante procurado por bens materiais, de forma a que o indivíduo que oferecesse a alma enriquecesse e tivesse uma vida mais próspera. Uma Catherina Fernandes sai no auto de 1728 por renegar da fé católica (configurando como apostasia) persuadida pelo Demônio, tendo-o e adorando-o por Deus, e esperando dele a salvação. No auto do ano seguinte, aparece uma Margarida Mendes que, além de presunção de ter feito pacto, teria tido o aparecimento do Demônio algumas vezes, em que ele lhe prometera que a ajudaria nas curas que fazia. Sendo esse mais um caso em que, na listagem de autos de fé, se explica o motivo do contato diabólico, pois na maior parte das vezes isso não fica explicitado.

Em 1730, um Simão de Figueiredo, além da presunção de pacto, teria oferecido sua alma ao Demônio, dando-lhe pingos do seu sangue; e um Manoel Purieiro sai em auto por presunção de pacto e por ter tido algumas práticas com o Demônio, mas que não conhecemos

¹⁰⁴ *Idem*, pp. 159-161.

¹⁰⁵ Segundo Bluteau, “Espírito, ou demônio que por ter familiaridade com alguém, se chama familiar. *Daemon familiaris*.” Os familiares seriam como ajudantes dos bruxos, aparecendo em forma de demônios ou de animais, chegando-se à questão da existência de bestas diretamente ligadas à bruxaria. A noção de diferença entre animais “perfeitos”, ou seja, aqueles criados por Deus e bem acabados, lapidados; e “imperfeitos”, entenda-se aqueles também de criação divina, porém não terminados, e por isso de aspecto repugnante, como cobras, sapos ou ratos, além também de gatos e corvos, trazia à mentalidade – já impregnada de ideias e noções relacionadas à bruxaria – preconceito contra tais animais, já que a associação destes com a imagem da bruxa era muito facilmente feita. A figura destes bichos foi, muito provavelmente, aos poucos, sendo deturpada para a de pequenos demônios, ou, em tempo, tais animais poderiam ser os próprios demônios. Essa existência trouxe consigo a procura, por parte da Inquisição, de um pedaço de carne, uma “teta” no corpo da mulher, “na qual o familiar [animal que executava serviços mágicos para a bruxa] podia sugar o sangue dela como forma de alimentação.” THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 362.

por não serem especificadas na lista. No mesmo ano, uma Maria de Andrade e uma Maria Teresa, da mesma forma que uma Domingas Martins Ortega no auto de 1732, teriam feito pacto, adorando o Demônio e esperando dele a salvação, o que é interessante se pensarmos em como a ideia de salvação aparece nos processos dessas rés. Em 1739, há um detalhe do caso de Joana Araújo que é o de, além de fazer pacto, apartar-se da fé católica, o que nos faz pensar na sutileza de cada caso, na medida em que, pelo jeito, nem sempre a heresia do pacto implicava na apostasia da religião. Em um dos processos que veremos com detalhes posteriormente, isso aparece de uma forma bastante interessante. Há uma outra presunção de pacto com o intuito de descobrir tesouros no auto de 1753, feito pelo réu Domingos Rebelo da Silva. Em 1756 aparece um João Pinto, que teria invocado o Demônio com o mesmo intuito.

Percebemos, portanto, que as maneiras pelas quais os réus travavam contato com o Diabo, como faziam pacto, como o Demônio aparecia, assim com as expectativas e os motivos para o pacto, eram bastante diversas. De qualquer forma, fosse como fosse que esses aspectos aparecessem, todos se configuravam como heresia e, por vezes, como apostasia. Bethencourt coloca que uma exigência de base na relação diabólica consistia em renegar Deus e adorar o Demônio¹⁰⁶, mas nem sempre funcionava dessa forma, como vimos pelos casos das listas dos autos de fé. Nessa direção, e a respeito de como funcionavam as confissões dos réus, Paiva esclarece o seguinte: “Estas confissões tinham habitualmente uma estrutura tripartida. Primeiro confessava-se o pacto, depois contavam-se algumas histórias que envolviam a relação com o Diabo (como e quando aparecia, actos sexuais que com ele se mantinham, mais raramente ida a ‘sabats’), finalmente, e num número muito exíguo de casos, obtinha-se dos réus a anuência de que creram no Diabo como seu Deus, que o adoraram, tendo nesse tempo renegado de Deus e da Igreja.”¹⁰⁷ Ou seja, a apostasia de fato não era o denominador comum de todos os casos em que a relação demoníaca acontecia.

Retomando a pergunta inicial, do que era realmente perseguido, respondemos que, em grande parte, era o pacto com o Demônio, a presença de heresia e apostasia. No início do Livro III do Regimento de 1640 já está posto: “Contra os hereges, e apostatas, que sendo cristãos batizados, deixam de ter, e confessar a nossa santa fé católica, e se apartam do grêmio, e união da Santa Madre Igreja”¹⁰⁸, sendo contra isso que o Santo Ofício lutava. Como vimos no Capítulo 2, a partir de certo momento a Inquisição pode abarcar casos mesmo sem presunção de heresia, ou seja, podia processar e ter sob sua alçada mesmo crimes não

¹⁰⁶ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 161.

¹⁰⁷ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, p. 150.

¹⁰⁸ Regimento da Inquisição de 1640, livro III.

heréticos. Contudo, mesmo assim, na maior parte dos casos ainda se procurava a relação diabólica, confirmando o caráter de heresia do caso confessado. Em relação à apostasia, parece ser muito mais rara, sendo mais difícil obter uma confissão de adoração do Diabo e afastamento total da fé católica, de maneira que em alguns casos o réu insiste em dizer que, mesmo tendo feito pacto com o Demônio, nunca se apartou da fé, como veremos.

De acordo com essas questões, a heresia e a apostasia eram as grandes preocupações da Inquisição, e seus membros estavam sempre atentos para a presença diabólica nos casos e relatos dos réus. Afinal, a relação demoníaca trazia diversos problemas, como o afastamento de um membro da cristandade do seio da Igreja, ou seja, uma “perda de rebanho” por parte desta; a brecha existente no controle e normatização inquisitoriais, dado que demonstra um desvio da norma; o poder que o Diabo concedia àqueles que travavam o pacto, trazendo à tona a capacidade de provocar o mal; e o medo causado pela presença diabólica e seus agentes.

2.1. Contatos com o Demônio: o caso de Maria do Rosário

A partir do mês de Outubro de 1747, o Convento do Santíssimo Sacramento, em Lisboa, abrigou diversas inquirições a respeito de um caso muito interessante.¹⁰⁹ Procedeu-se uma devassa especial contra a irmã conversa Sórora Maria do Rosário (chamada no século de Maria Thereza Inácia), levada a cabo por Manoel Coelho, mestre em teologia, deputado do Santo Ofício, prior provençal da Ordem dos Pregadores nos reinos de Portugal, e vigário do Mosteiro. Uma a uma, 34 irmãs foram chamadas à grade do coro para depor o que soubessem pelos 6 interrogatórios montados para este caso. A primeira pergunta era se conheciam a conversa Sórora Maria do Rosário, a quanto tempo e por qual causa. Ao que todas responderam que sim, que a conheciam desde o tempo que ela entrara para o Mosteiro, por volta de 4 ou 5 anos antes dos interrogatórios. A sexta questão nem chega a ser uma pergunta, sendo apenas uma instrução para que digam ao costume, jurem, e ratifiquem seu juramento, porque sabem o que declararam sendo pública voz e fama.¹¹⁰

Assim, optamos por não inserir essas duas partes do interrogatório na análise que faremos em seguida, uma vez que são todas iguais e não acrescentam novas informações para o entendimento do ocorrido. Em relação às outras 4 perguntas, fizemos uma tabela na qual colocamos de forma resumida e esquemática o que cada testemunha disse em cada uma das perguntas, e pela qual nos nortearmos. Pelo fato do processo ser bastante extenso e não ser o

¹⁰⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3326.

¹¹⁰ As perguntas estão listadas nos fólhos 7-7v do documento.

único documento que estamos utilizando neste trabalho, tivemos que fazer uma opção, que aqui justificamos: na análise de um processo podemos, no caso de não usá-lo inteiro, priorizar a voz e os relatos das testemunhas, ou os do réu, ou os dos inquisidores.¹¹¹ Aqui escolhemos dar ênfase às testemunhas¹¹², de maneira a visualizar como o caso começou, qual era a visão das religiosas frente aos fatos que aconteciam, como aparecia a presença do Diabo, qual era a relação da acusada com ele, enfim, quais histórias circulavam antes e no momento em que se resolve abrir uma inquirição. Obviamente, vários outros aspectos do caso só poderão ser acessados e compreendidos pela análise total do processo, mas por uma questão de extensão optamos por não o fazer agora.

Pergunta 2

Dadas essas explicações, justificativas e metodológicas, passamos à pergunta de número 2 feita às irmãs do Convento: se sabem se a ré cometeu crimes antes de ser recebida no hábito, e quais. Apenas duas religiosas nada respondem a essa questão (Antônia de Jesus e Maria Inês do Sacramento). Todas as outras trazem relatos que contêm crimes¹¹³, malefícios, morte de pessoas, pacto com o Demônio, adoração a ele, marca diabólica, etc. De forma a reconstruir as histórias da maneira mais completa, levaremos em consideração todos os relatos que versam sobre um mesmo assunto e os condensaremos em um só, de forma a ter um panorama que contemple os maiores detalhes de cada parte contada. Também faremos isso em relação às outras perguntas e respostas.

O gráfico a seguir ilustra a quantidade de vezes que os temas: malefícios, morte de pessoas, doença de Mariana do Lado, escrito com sangue ao Demônio, entrega ao Demônio, adoração ao Demônio, renegação da fé, e marca do Demônio, aparecem nos relatos das testemunhas. Foram considerados apenas aqueles que apareceram duas vezes ou mais. Os temas que foram mencionados apenas uma vez são: professar no Demônio (que está relacionado à pergunta seguinte, de número 3, e será analisado depois), voos, e metamorfoses (que aparecem nos relatos referentes a outras perguntas, sendo também analisados depois).

¹¹¹ Agradeço a Bruno Feitler por essa dica metodológica durante a qualificação.

¹¹² Os interrogatórios às testemunhas vão dos fólios 8-63v do documento. Optamos por não inserir em notas de rodapé cada um dos fólios em que cada uma das testemunhas expôs cada um de seus relatos, uma vez que o trabalho ficaria com excesso de notas e por demais confuso. Caso haja interesse, pode-se consultar aqueles fólios do processo, seguindo, para facilitar, algumas notas explicativas que faremos ao longo desse sub-capítulo.

¹¹³ Muitas vezes aparece como “crimes de malefícios”, com exceção do testemunho de Magdalena de Jesus Maria, Maria Margarida do Rosário e Thereza Antônia de Jesus, que separam “crime” e “malefícios”. Entretanto, como a maior parte referencia os dois juntos, e como aquelas três testemunhas não dizem quais foram os crimes que conheciam, deixamos essa questão do “crime” de fora dos relatos, gráficos e análises que se seguem.

Gráfico 1: Referente à pergunta 2: se sabe se a ré cometeu crimes antes de ser recebida no hábito, e quais.

O relato que mais aparece é o de malefícios, que está ligado aos relatos de mortes de pessoas e ao da doença da Mariana do Lado, ilustrados no gráfico em azul. Consta que a acusada, antes de ir viver no Mosteiro, tinha maleficiado a várias pessoas na cidade de Leiria, e que desses malefícios se seguiu a morte de algumas delas. Sórora Luiza do Amor Divino ainda acrescenta que a acusada tinha feito malefícios e enfeitiçado a toda uma casa de Leiria, em que muitos faleceram. Consta ainda que, indo ao mosteiro do Lourçal¹¹⁴, fez malefícios a Madre Sórora Mariana do Lado, que desde então padeceu de graves enfermidades. Sórora Maria da Purificação dá um relato ainda mais completo, dizendo que a acusada, indo ao Lourçal e falando com algumas religiosas que disseram que Mariana do Lado padecia de moléstias, a acusada logo soube que eram malefícios. A testemunha então perguntou à acusada como sabia que eram malefícios, afirmando que isso era sinal que ela os tinha feito, ao que ela respondeu que sabia porque o Demônio assim havia dito, mas que não fora ela quem fizera os feitiços. Em adendos de Joana Evangelista¹¹⁵ isso aparece novamente, pois a acusada teria dito a essa

¹¹⁴ Freguesia do Arcediagado de Penela, bispado de Coimbra. Ver anexo em PAIVA, *Práticas e crenças*, cit.

¹¹⁵ Essa religiosa, após responder a todos os interrogatórios, acaba incluindo outros relatos em seu depoimento. Os que se encaixam nos temas referentes à segunda pergunta foram adicionados ao gráfico correspondente a ela. São esses: malefícios, doença de Mariana do Lado e marca do Demo.

testemunha que soubera dos malefícios de Mariana do Lado; mas a depoente não estava certa da acusada lhe ter dito que tinha obrado aqueles malefícios.

O segundo relato que mais aparece é o de entregar um escrito com sangue ao Demônio, que se relaciona aos relatos de pacto, entrega, adoração, e renegação da fé, ilustrados no gráfico em verde. Aqui as histórias são diversas, sendo que há quem diga que a ré fez um escrito ao Diabo, quem diga que fez três; também, quanto aos períodos, há quem diga que o pacto foi travado quando a ré ainda era pequena, e há quem diga que entregou escritos depois de chegar ao Convento; ainda há quem detalhe de onde e como o sangue foi retirado (do braço, com um alfinete de 5 réis) e há quem não mencione isso. Através dos relatos, pudemos ver que a notícia do pacto chegou a todas as religiosas por meio de duas delas, Mariana Joaquina de São José e Maria da Purificação. O fato dessas duas terem sido as que “espalharam a história”, explica um pouco as diferenças nos outros relatos, pois nem sempre a história chegava completa, ou chegava com variações.

Segundo o testemunho de Mariana Joaquina, a acusada começou, desde muito nova, a ter trato com o Demônio, sendo que aos 7 anos de idade teria feito pacto com ele dando-lhe o primeiro escrito, firmado com seu sangue, que tirara de um braço mordendo-o. Depois, em duas outras ocasiões, teria repetido os mesmos escritos firmados com o sangue que tirara de um braço, picando-o com um alfinete. De acordo com o relato de Maria da Purificação, a acusada, com 10 anos de idade, fizera pacto com o Demônio, dando-lhe um escrito firmado com seu sangue, que tirara de um braço, ferindo-o com um alfinete de 5 réis. Relacionado a esse caso, ainda existem variações no seguinte sentido, muitas religiosas falam apenas do escrito firmado com sangue, mas nem todas (entre essas) comentam de um pacto com o Demônio. Talvez pelo escrito já subentender um pacto, ou talvez por separarem as duas coisas, não sabemos.

Outros aspectos que isolamos como entrega, adoração e renegação, vêm normalmente relacionados ao escrito com sangue e ao pacto. Sendo todos os testemunhos os que se seguem, juntamente com a religiosa que o falou. Quanto à entrega ao Diabo, os relatos são os seguintes: “entregando-lhe por ele corpo, alma, e todas as suas ações” (Ignes Josefa do Sacramento); “no qual lhe entregava corpo e alma” (Maria do Espírito Santo); “se entregava toda ao Demônio alma nossa” (Maria da Purificação); “em que toda se lhe entregava” (Maria Thereza do Sacramento); “se prometia toda ao Demônio, entregando-lhe corpo, alma, potências nossas” (Mariana Joaquina de São José); e “pelo qual se lhe entregava” (Thereza Antônia de Jesus). Em relação à adoração ao Demônio, temos as seguintes declarações: “ao mesmo tinha tributado adorações” (Ana Bárbara do Sacramento); “tinha tributado adorações

ao Demônio” (Josefa de Jesus Maria); “que ao mesmo Demônio tributara adorações, como se devem dar a Deus” (Magdalena Josefa do Rosário); e “que por muitas vezes tributara adorações ao Demônio” (Mariana Joaquina de São José). Ainda nessa direção, temos três relatos de renegação da fé: “arrenegava de Deus da Santíssima Trindade nossa” (Joana de Jesus); “arrenegava da Santíssima Trindade nossa” (Maria da Purificação); e “que arrenegava da Santíssima Trindade da virgem Maria nossa” (Mariana Joaquina de São José).

Vimos que, de todas as religiosas que falaram a respeito do escrito que a acusada teria entregado ao Demônio, apenas algumas complementaram essa atitude com o ato de entrega e adoração diabólica e o ato de afastamento da fé católica. Por mais que tudo esteja muito próximo, as atitudes são diferentes entre si. Como falamos anteriormente, há algumas sutilezas em cada caso, uma vez que o pacto não necessariamente implicava em apartamento da fé, ou uma vez que a entrega da alma está subentendida no pacto, ou uma vez que a adoração ao Demônio pareça ter um caráter mais grave que apenas o pacto, enfim.

Para concluir a análise dessa pergunta 2, seguimos percorrendo a respeito da marca que o Diabo teria deixado na acusada. Em relação a essa pergunta específica, são 6 religiosas que contam alguma coisa. No entanto, nos adendos de Joana Evangelista há outro relato sobre isso (que contabilizamos no gráfico), e ao longo do interrogatório de número 3, outras duas também contam a respeito do sinal diabólico. Optamos por colocar esses dois relatos juntos aqui, mas não os incluímos na tabela 1, e sim na 2.

Aí poderíamos dividir os relatos entre aquelas religiosas que viram o sinal, e as que contaram sobre ele, mas mesmo em relação a isso, os testemunhos são um pouco confusos. Segundo Clara Maria do Sacramento, Maria da Purificação lhe contou, sobre a acusada, “que o mesmo Demônio a tinha marcado”. De acordo com Joana Maria, Joana Evangelista e Maria da Purificação contaram-lhe, sobre a ré, “que o Demônio a tinha marcado com um sinal”. Ao mesmo tempo, segundo Damiana de Jesus, a mesma Maria da Purificação disse-lhe que a acusada havia dito “que o Demônio a tinha marcado e que queria mostrar o sinal, e ela não quis ver”. Ainda, segundo Maria de São Domingos, Maria da Purificação disse “que ela tinha visto o sinal, ou marca, com que o Demônio tinha marcado a dita irmã conversa Sórora Maria do Rosário”. Da mesma forma, Ana Vicência do Sacramento conta (ao longo do interrogatório 3) que Maria da Purificação “lhe dissera tinha visto na dita irmã conversa Sórora Maria do Rosário o sinal da marca, com que o Demônio a tinha marcado”. Segundo Ana Bárbara do Sacramento (que também fala do assunto no terceiro interrogatório), ouviu de Joana Evangelista e Maria da Purificação “que elas tinham visto o sinal da marca, com que o Demônio havia marcado a dita irmã conversa”. De acordo com Magdalena Josefa do Rosário,

soube “que o Demônio a tinha marcado” por meio de Joana Evangelista (que viu a marca) e de Mariana Joaquina (que apenas falou sobre). Damiana de Jesus também conta que Maria Thereza do Sacramento “vira o sinal da marca que o Demônio lhe havia feito”. E esta, por sua vez, disse que a ré lhe falou “que estava marcada pelo Demônio, então se persuadiu que seria aquele sinal, que ela testemunha tinha visto”.

Afora os “diz-que-diz”, pelo que podemos ver, as religiosas que teriam de fato visto a marca seriam três. Quanto a Maria da Purificação, por vezes apenas conta que sabia sobre o sinal, em outra diz que se recusou a vê-lo, e em várias consta como tendo-o de fato visto. O estranho é que em seu testemunho não há nenhuma menção à marca diabólica da acusada. Quanto a Joana Evangelista, que também se relata que viu o sinal, fala em seus adendos que a acusada teria lhe mostrado o sinal com que o Demônio a havia marcado. A testemunha diz que viu o sinal em uma ilhargia, e que a acusada lhe contou que o Demônio o fizera com uma dedada que ali lhe pusera. Por fim, Maria Thereza, em seu relato também conta ter de fato visto a marca. Independente de quem tenha visto ou contado o que, o fato é que havia, nesse Convento, o conhecimento a respeito do *punctum diabolicum* e a crença de que era possível que o Demônio marcasse seus sequazes, como era o caso da acusada Maria do Rosário.

Pergunta 3

Passando ao terceiro interrogatório, utilizaremos a mesma metodologia anterior. A pergunta feita desta vez foi: se sabem se a ré, quando professou, não teve intenção de fazê-lo, nem de prometer a Deus os votos do estado religioso. Todas as testemunhas dizem alguma coisa, e pelas respostas separamos novamente temas, que são os seguintes: não teve tenção¹¹⁶ de professar; prometeu votos ao Demônio e não a Deus; não era professa; não era freira; tempestades, trovões e chuva; visita do médico; não ir cantar no coro; aparecimentos do Demônio; e pacto com o Demônio. Novamente, incluímos no gráfico a seguir apenas os temas de relatos que aparecem mais de uma vez. Os relatos que são únicos serão tratados posteriormente.

¹¹⁶ Optamos por manter essa palavra, que é usada no documento original. Seu significado, de acordo com Bluteau, é bastante vasto, como por exemplo “vontade, intento, propósito de dizer, ou fazer alguma coisa”, mas também querendo dizer outras coisas e sendo usada em situações bastante diversas. Ainda hoje, em português brasileiro, a palavra consta como “resolução, intento, plano, intenção”, entre alguns outros sentidos.

Gráfico 2: Referente à pergunta 3: e sabe se a ré, quando professou, não teve intenção de fazê-lo, nem de prometer a Deus os votos do estado religioso.

Mais uma vez, agrupamos os relatos que se relacionam entre si. As respostas diretas à pergunta feita, e outros dizeres referentes à profissão de religiosa, estão ilustrados em azul. Dentre esses temas, aquele que mais aparece, sendo unanimidade entre as testemunhas (100% diz a mesma coisa), é o de que a acusada Maria do Rosário não prometeu (ou consagrou) os votos do estado religioso a Deus, e sim ao Demônio.¹¹⁷ Um pouco menos, cerca de 76% das religiosas respondem à pergunta feita dizendo que quando a acusada professou, não teve intenção de professar. Em relação a como ficaram sabendo disso, algumas dizem por ser voz e fama, por ouvir dizer, por ser público e notório no Mosteiro; enquanto outras dizem quem lhes contara, sendo que os nomes que aparecem são os de Mariana Joaquina, Joana Evangelista e Maria da Purificação, ou seja, fica claro quem eram as que “espalhavam as histórias”.

Sobre não ser professora e não ser freira, juntaremos aqui os 11 relatos, separando as que ouviram dizer e as que conversaram com a acusada diretamente. Ana Vicência do Sacramento ouviu de Maria Ignes que a ré não era professora, porque não tinha professado; Clara Maria do Sacramento ouviu de Maria de Jesus que a ré lhe dissera que não era professora; Helena Thereza da Assunção ouvira publicamente no Mosteiro que a acusada não era professora; Joana

¹¹⁷ Durante a pergunta de número 5, Maria de S. Domingos diz, que estando ela em companhia de Luiza do Amor Divino, Ana Vicência e Mariana Joaquina, ouviram da boca da acusada que a profissão que ela tinha feito fora nas mãos do Demônio, e que só a ele prometera os votos.

Maria ouviu de Joana Evangelista que a acusada lhe dissera que não era professa; e Maria Margarida ouviu dizer publicamente que a ré dissera que não era professa.

Por outro lado, daquelas que falaram com a acusada Maria do Rosário, temos uma confirmação de Maria Ignes, que de fato relata que ré lhe disse que não era professa, nem tinha professado.¹¹⁸ Por sua vez, Ana Vicência contou que em certa ocasião, conversando com a acusada, esta lhe dissera que era apenas meia-freira. Ao tentar persuadi-la de que era freira como todas as outras, a acusada lhe respondeu dizendo que umas pessoas em Leiria a haviam certificado de que ela não era freira inteira, e ninguém a havia de convencer do contrário. Catharina Gertrudes conta que repetidas vezes ouviu a acusada dizer-lhe que não era freira. Eis que Catharina de S. Domingos relata que acusada lhe disse que não era professa, nem era freira, e arguindo algumas vezes de que não proferisse semelhantes proposições, pois era freira como as demais, a ré lhe respondia que não era freira, nem tinha professado. E por fim Thereza Maria Evangelista conta que acusada lhe disse que não era freira, e replicando dizendo-lhe que era freira como as demais, a acusada lhe respondeu que não era freira, e que ninguém lhe havia de tirar isso da cabeça.

Passando para o outro grupo de temas, ilustrado no gráfico em verde, os relatos se referem à véspera e dia da profissão da acusada, e todos estão interligados pois se referem a fatos que aconteceram nesses dias. Há uma variação quanto ao momento em que tudo começa, como na véspera (Magdalena de Jesus), na véspera e dia (Isabel Josefa), no dia (Francisca Maria, Ignes Josefa, Maria de S. Domingos, Magdalena de Jesus e Mariana Joaquina), ou no ato e mesma hora (Helena Josefa, Luiza do Amor Divino, Isabel Josefa) da profissão da acusada. Independente de quando exatamente tenha começado, as testemunhas contam que se iniciou tal tempestade de ventos, trovões e chuvas, que toda a comunidade se atemorizou (Francisca Maria), que alagou o Convento (Helena Josefa), e que parecia que o coro caía por terra (Mariana Joaquina).

A tormenta foi tão terrível que sendo preciso entrar um médico para visitar Clara do Sacramento, que estava enferma, não foi possível passar da casa da portaria para a escada que vai para a enfermaria, tamanha era a inundação no claustro, que impedia a passagem. Foi preciso que fosse uma moça (ou criada) da casa da Roda pelo pátio para esgotar (exaurir) a água e fazer caminho para que o médico pudesse passar.¹¹⁹ Depois de professar, a acusada Maria do Rosário foi levada para a casa das noviças (noviciato), como é costume; e as outras

¹¹⁸ Maria Ignes do Sacramento, respondendo à pergunta de número 5, reitera que a acusada lhe tinha dito que não era professa, uma vez que não tinha professado.

¹¹⁹ Junção dos relatos de Helena Josefa, Ignes Josefa, Isabel Josefa, Luiza do Amor Divino, Magdalena de Jesus e Maria de S. Domingos.

religiosas, com o horror da tormenta (Francisca Maria) ou vendo e sentindo tão horrenda tempestade (Luiza do Amor Divino), correram todas para o coro para cantar o responsório *Verbum Caro*. Mas Maria do Rosário não foi (Francisca Maria), pois ao ser chamada para que fosse também, ela respondeu que não ia porque queria ficar com o ciganinho (Luiza do Amor Divino).

Todo esse caso da tempestade se relaciona à associação que muitas das religiosas fizeram de que uma tormenta tão violenta coincidindo com o dia da profissão da acusada poderia ser sinal, ou ao menos corroborar com a ideia, de que Maria do Rosário tinha contatos demoníacos. A menção de um “ciganinho” é única em todos os testemunhos, então não temos mais detalhes sobre isso nessa parte da documentação, mas isso diz de companhias que a acusada tinha, que vão aparecer também em outros relatos, mesmo que nunca mais se use o termo “cigano” ou “ciganinho”. Há ainda um outro testemunho que aparece apenas uma vez e que tem a ver com esse dia da profissão. Segundo, também, Luiza do Amor Divino, a acusada lhe dissera que estando para fazer o ato de profissão, tivera um tal tremor que se sentia morrer. E este tremor a testemunha mesma tinha presenciado, logo antes da acusada iniciar o ato da profissão, estando no coro, e foi tal o tremor que lhe pareceu como tremor de um grande frio de Sesões.¹²⁰

Para finalizar a pergunta 3, passamos para o último grupo de temas, ilustrados em laranja no gráfico, os quais se relacionam ao Demônio: aparecimentos e pacto. Aqui aparecem também dois relatos sobre a marca diabólica, mas não foram contabilizados aqui, já tendo sido colocados acima, juntamente com a tabela e os outros testemunhos ligados ao mesmo assunto referentes à pergunta 2. Sobre aparecimentos do Diabo a Maria do Rosário, as religiosas contam o que se segue, sendo que esses relatos também foram agrupados por proximidade. Maria Ignes do Sacramento ouviu de Mariana Joaquina que quando a acusada entrou para o Mosteiro, o Demônio a trazia pela mão. Thereza Antônia de Jesus ouviu de Joana Evangelista e de Maria da Purificação, que a acusada lhes dissera que o Demônio tinha entrado juntamente com ela para o Convento, e lhe disse que não fizesse caso do que ouvia as religiosas contarem. Antônia de Jesus contou que o Demônio andara sempre com a acusada pela mão, e querendo ela mudar seu nome de Maria do Rosário para Angélica do Rosário, o Demônio lhe dissera que não o fizesse.

Algumas dizem que o Diabo havia aparecido para a acusada no dia mesmo que fez sua profissão. Dizem que, durante a noite, o Demônio lhe assistira e ela lhe ratificara que só a ele

¹²⁰ Na documentação está escrito “cezõens”, mas acreditamos tratar-se de Sesões, uma cidade localizada no norte de Portugal, perto do Porto e de Braga, onde faz mais frio que em Lisboa.

havia feito a promessa da profissão (Helena Josefa); que não só lhe assistira um demônio, mas muitos em figura de homens (Maria da Purificação); e que o Demônio lhe aparecera e assistira (Mariana Joaquina). Também falam de promessas que o Diabo teria feito à acusada, como a de que ele lhe havia de ajudar, e nunca iria desampará-la (Joana Evangelista); que a havia de assistir sempre, e defendê-la de tudo (Luiza do Amor Divino e Mariana Joaquina). Há ainda uma promessa de matrimônio, que o Demônio havia dito à acusada, no ato da profissão, que a receberia por esposa (Luiza do Amor Divino); que a recebia por esposa (Maria de S. Domingos); e que já a tinha recebido por esposa (Mariana Joaquina).¹²¹

Por fim, Joana Evangelista diz que a acusada lhe contou que nem sempre o Diabo lhe assistia, mas que algumas vezes entrava na casa onde ela morava, e que na janela da parte de fora estava em figura de homem, e que um dia o Demônio lhe disse para negar tudo o que tinha feito e dito. E segundo Maria da Purificação, ouviu da testemunha que o Demônio lhe disse para negar tudo quanto tinha passado, porque assim teria remédio. São apenas essas duas testemunhas que falam sobre a forma que o Diabo aparecia, um detalhamento a mais, dado só por elas, e importante ainda mais se levarmos em consideração que essas religiosas são, como temos visto repetidamente, focos de início de muitos dos relatos. Ainda, o que contam sobre a instrução diabólica para a acusada negar tudo que fez, disse e passou, poderia recair na seguinte situação: quando a acusada fosse perguntada sobre seus atos e negasse alguns deles, os inquisidores poderiam pensar, com base naquelas duas testemunhas, que ela estaria negando por instrução demoníaca. Visto por esse ângulo, esses relatos são bastante cruéis.

Passando para o próximo e último tema de testemunhos do grupo que estamos analisando, temos apenas dois relatos de pacto com o Demônio, assunto que foi mais longamente discutido durante a pergunta 2. Mas aqui, durante o terceiro interrogatório, Ana Maria de S. José conta que ouviu de Joana Evangelista que a acusada dizia ter feito pacto com o Demônio. O segundo relato é de Maria Ignes do Sacramento, que diz ter ouvido da própria acusada que ela tinha feito pacto com o Demônio. Ainda no testemunho dessa religiosa, há uma história que aparece apenas uma vez: diz que uma vez estava com a acusada Maria do Rosário, esta estava tratando com ludíbrios o santo escapulário que trazia, dizendo que era um sambenito. A testemunha então argumentou que aquilo era loucura de se dizer, ao que a acusada respondeu que sabia muito bem o que dizia.

¹²¹ Mudam os tempos verbais, fazendo com que os relatos sejam diferentes, pois todos estabelecem o momento dessa promessa no ato da profissão. Em relação a Maria de S. Domingos, esses seus relatos aparecem durante o interrogatório 5, mas incluímos aqui (inclusive contanto no gráfico da pergunta 3) por ser o mesmo assunto e dizeres parecidos com os de outras testemunhas.

Perguntas 4 e 5

Neste momento, passamos às últimas perguntas do interrogatório feito às religiosas desse Convento. A quarta pergunta foi a seguinte: se sabem se a ré, depois de professa, cometeu crimes e causou danos (a seu bem espiritual e às outras religiosas). O quinto questionamento foi: se sabe se a companhia da ré é prejudicial ao sossego e quietação do Mosteiro. Optamos por analisar as respostas dadas aos dois interrogatórios de forma conjunta, pois muitas histórias se repetem em uma e em outra pergunta. Além disso, desconsideramos relatos muito repetitivos, que apenas respondem à pergunta feita e aparecem de maneira quase igual em todos os testemunhos.

Explica-se: em resposta ao quarto questionamento, praticamente todas as religiosas dizem que a acusada tem causado danos ao bem espiritual de sua alma, e às religiosas, com algumas variações e alguns adendos como falar de insultos, moléstias, aflições, perigos, inquietações espirituais, vexações, temores, sustos, no interior e no exterior, no espiritual e no corporal. Ainda assim, tudo gira em torno do incômodo que Maria do Rosário causava às outras. As respostas dadas ao quinto questionamento também vão na mesma linha, sendo que todas dizem que a companhia da acusada é prejudicial pelas (e aí temos variações) aflições, medos, inquietações, vexações, falta de paz, consternações, distúrbios, sustos, fomento de discórdias, prejuízos, padecimentos, pavores, nas consciências, nos ânimos, no espiritual e temporal.

Dos outros relatos referentes às perguntas 4 e 5, isolamos 27 grupos de histórias, que colocamos na tabela que se segue.¹²² Existem ainda aquelas histórias que aparecem apenas uma vez e que, ou incluiremos em meio a outras, quando o tema for parecido, ou desconsideramos para as analisarmos posteriormente. Assim, incluímos na tabela os relatos mencionados pelo menos duas vezes, em ordem decrescente ao número de vezes em que são citados.

PERGUNTAS 4 E 5	
Tema do relato	Quantidade de citações
Malefícios	29
Sinais dos malefícios	22
Enfermidades	12
Presenças e sombras	12
Grunhidos de porcos	11

¹²² De maneira a facilitar a leitura, e relembrar quais foram os temas dos relatos que isolamos, os colocamos em itálico ao longo do texto.

Assistência do Demônio	9
Cheiro de enxofre	7
Visões, aparições e vozes	7
Convite para ensinar feitiços	5
Outras feiticeiras	5
Outras menções ao Demônio	5
Caso do sino	4
Castanhetas	4
Estrondo e vozes no confessionário	4
Violante Maria do Carmo	4
Falar sozinha	4
Pandeiros	3
Voz de pássaro	3
Ana Vicencia	3
Caldeirinha	2
Cordas do rabecão	2
Apressar a morte	2
Coisas no sino e confessionário	2
Porta da cozinha	2
Contra a pureza	2
Vidros quebrados	2
Fumaça nas celas	2

Tabela 1: Referente às perguntas 4 e 5: se sabe se a ré, depois de professora, cometeu crimes e causou danos (a seu bem espiritual e às outras religiosas); e sabe se a companhia da ré é prejudicial ao sossego e quietação do Mosteiro.

Pela quantidade de citações que aparecem (são 162), torna-se excessivamente extenso discorrer detalhadamente sobre todas elas. Assim, os métodos a que nos propomos nesse momento são os seguintes: no caso de ser um número muito grande de relatos (e muito parecidos entre si), colocaremos apenas alguns exemplos, em especial aqueles que mais chamam a atenção. Por outro lado, no caso de serem poucos relatos sobre um mesmo tema, vamos, como também chegamos a fazer antes, aglomerar todos eles, procurando chegar a uma história o mais completa possível. O tema dos *malefícios* será a única exceção pois, em primeiro lugar, por volta de 79% das testemunhas dizem que a acusada fazia malefícios às outras religiosas, e em segundo lugar, os relatos a esse respeito praticamente não têm variações, sendo que o que varia é como e onde os malefícios foram encontrados, e o que causaram.

Essas questões estão inclusas como o segundo tema na tabela e, nele, quase 65% das testemunhas dizem que foram vistos e encontrados *sinais dos malefícios*¹²³ em colchões, travesseiros e almofadas das religiosas. Por exemplo, Ana Vicência relata que Mariana Joaquina lhe dissera que a acusada a vinha maleficiando pelo período de três meses, e se olhasse em seus travesseiros e colchão, encontraria os sinais. Então, acharam neles um pau trespassado com um alfinete, que servia para atormentar a testemunha com dores nos olhos, de maneira que nem podia ver luz. Também Luiza Ignes de Jesus foi maleficiada com dores no peito, que padecia havia três meses, e em seus colchões e travesseiros também foram achados sinais desse malefício. O relato de Helena Josefa é o mais estranho. Diz que sentia picadas e dores na cabeça quando se deitava sobre o travesseiro e uma almofadinha, sendo que não podia sossegar, mas quando tirava a almofadinha passava menos mal. Uma noite, estando deitada acordada, por volta da meia noite, sentiu que lhe davam uma tesourada no cabelo. Quando amanheceu, sentiu na cabeça grande comichão, e pegando um pente viu que a coceira vinha de inumeráveis piolhos. Então recorreu a Ignes Josefa, que chamou uma pupila para que cortasse o cabelo da testemunha. Isso feito, a coceira e os bichos ainda assim continuaram, e só cessou quando lavou a cabeça com água benta. Mas ainda assim, sentia picadas quando deitava na almofadinha, e resolvendo descosturá-la, encontrou dentro um boneco, que tinha seus cabelos (que foram cortados durante a noite) e vários alfinetes trespassados na cabeça. Passados cinco dias do evento, diz que a acusada revelou à Mariana Joaquina que tinha de fato maleficiado Helena Josefa, deixando um boneco em sua almofadinha, bem como tinham encontrado.

O tema de *enfermidades* aparece em 35% dos relatos das religiosas. Muitas vezes, dizem que as doenças estão ligadas aos malefícios¹²⁴, como Antônia de Jesus que disse padecer de enfermidades por ter sido maleficiada pela acusada (segundo o que Mariana

¹²³ Sobre esses sinais, o *Malleus Maleficarum* coloca o seguinte: “Portanto, as bruxas, não pelo exercício de seus poderes naturais mas tão-somente pelo intermédio do diabo, é que são capazes de executar efeitos maléficos. E os próprios demônios só os podem infligir através de objetos materiais, em forma de instrumentos – ossos, cabelos, madeira, ferro, e toda a sorte de objetos...” KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, p. 76. Posteriormente, esse manual traz uma história ocorrida em Innsbruck que se relaciona com a questão da doença e de sinais dos malefícios que a causavam, como aparece no seguinte relato do Capítulo XII da Primeira Questão da Segunda Parte: “Do Modo Particular pelo qual Afligem os Homens com Outras Enfermidades Semelhantes”: “– Vê, tua enfermidade é causada por bruxaria, e um dos instrumentos desse malefícios acha-se escondido debaixo da soleira da porta da tua casa. Vamos retirá-lo de lá. Vais te sentir melhor. – Fomos assim, meu marido e eu, removermos o feitiço. O oleiro, erguendo a soleira, pediu a meu marido que metesse a mão ali e tirasse tudo que fosse encontrado. E assim ele o fez. Retirou primeiro uma imagem de cera, de cerca de um palmo de comprimento, toda perfurada e atravessada de um lado a outro por duas agulhas, no mesmo local onde eu sentia as dores agudas e terebrantes. Depois, dali recolheu dois saquinhos com vários objetos, grãos, sementes e ossos. Tudo queimamos. Eu melhorei, mas não fiquei inteiramente boa. Embora tenham acabado as pontadas de dor e eu tenha recuperado quase todo o meu apetite, não me acho ainda completamente estabelecida.”, p. 281.

¹²⁴ *Idem*, Segunda parte, Questão I, Capítulo XI: “De como são capazes de Infligir Toda Sorte de Enfermidades, pelo comum Males da Maior Gravidade”, pp. 274-279.

Joaquina lhe contou), só achando melhora por benefício de exorcismos. Também Maria Margarida disse que padecia de grandes dores num braço, ao que Mariana Joaquina disse que eram malefícios. No caso de Gertrudes de Jesus, disse que tinha um colete que vestia sempre, no qual a acusada fez um remendo. Depois disso, ao vestir o colete, a testemunha sentiu uma grande febre, que durou toda a noite e muitos outros dias. Ainda disse que no tempo em que estava na enfermaria, todas as vezes que a acusada ia visitá-la, sentia dores e aflições maiores, e assim que a acusada se retirava, passava menos mal. Contou também que uma vez a acusada lhe deu um abraço, tocando-lhe as mãos nas costas, onde então sentiu uma grande dor, e também no peito, das quais ainda padece. A melhora que conseguiu de todas as doenças foi apenas por virtude da bênção da Igreja e exorcismos.

Mesmo tendo colocado o que se passou com *Ana Vicência* e *Violante Maria do Carmo* como outros dois temas na tabela, optamos por discorrer sobre eles aqui, pois são casos graves que se relacionam ao tema das enfermidades de que estamos tratando agora. Da mesma forma, o segundo caso traz relação com o tema de *apressar a morte*, e o de *outras feiticeiras*, companheiras da acusada. Então colocaremos tudo junto, pois os quatro temas (*Ana Vicência*, *Violante do Carmo*, *apressar a morte*, e *outras feiticeiras*) se relacionam bastante entre si.

Já colocamos acima o relato da própria Ana Vicência, que incluímos na tabela como sinais de malefícios nos colchões e travesseiros, apesar de também se relacionar ao tema de enfermidades e ao caso dessa própria religiosa. Sobre essa história, Thereza Antônia disse que Mariana Joaquina lhe contou que a acusada tinha apressado a morte de três religiosas com malefícios, como também ao padre confessor Frei Domingos do Rosário. E que ainda antes de professa tinha maleficiado Ana Vicência, que padecia de gravíssimas dores nos olhos, sem poder ver luz. Joana Evangelista conta que a acusada lhe dissera que tinham maleficiado Ana Vicência, mas que não tinha sido ela que fez os malefícios, mas sim certas mulheres da Pampulha no dia em que a doente professou. Por fim, Gertrudes de Jesus contou que um dia, fazendo um remédio para os olhos de Ana Vicência, a acusada chegou e lhe disse que não se cansasse com semelhantes remédios, pois a doente nunca haveria de melhorar.

Sobre o caso de Violante Maria do Carmo, os relatos são os que seguem. Ana Maria de S. José conta que assistia a essa religiosa, que não podia sossegar de ânsias, afirmando que a atravessava um pau desde o estômago até a garganta, e que na garganta sentia que lhe trespassavam com um alfinete. E que, entrando em uma ocasião a acusada na enfermaria e chegando ao leito onde estava a enferma, foram tais suas ânsias que a testemunha entendeu que naquele momento a doente espirava. A depoente então disse para a acusada se retirar dali, e quando o fez, a enferma sossegou. Ainda assim, morreu no dia seguinte, e no mesmo

instante a acusada começou a rir, como tirando sarro (“como fazendo galhofa”) do que tinha se passado. E passado algum tempo, em conversa com Mariana do Carmo, a acusada teria lhe dito que ela tinha maleficiado Violante do Carmo, e que quando se pôs a rir vendo sua morte, o fizera pela graça com que suas duas companheiras, que assim intitulava a duas feiticeiras que sempre a acompanhavam, tinham atravessado o alfinete na garganta da enferma.

Por sua vez, Francisca Maria do Sacramento disse que falando por várias vezes com Violante do Carmo, esta se queixava de que sentia que a atravessaram desde o estômago até a garganta, e que na garganta estava atormentada continuamente com picadas. E a testemunha, assistindo a enferma até o tempo de seu falecimento, viu, presenciou e fez juízo de que aquela morte fora violenta, pois a enferma sempre se queixava de que lhe tiravam a vida com picadas na garganta. E ainda ouviu dizer que a acusada dissera a Mariana Joaquina que ela e suas companheiras tinham apressado a morte da doente. Segundo Gertrudes de Jesus, a acusada lhe disse, como também havia dito sobre Ana Vicência, que Violante do Carmo nunca havia de melhorar, o que de fato mostrou a experiência, já que esta terminou a vida sem remédio.

Por fim, há o relato de Mariana Joaquina. Disse que quando Violante do Carmo faleceu, a acusada deu grandes risadas, e perguntando o que tinha para rir, a outra respondeu que era pela graça com que suas duas companheiras tinham atravessado o alfinete de 5 réis na garganta da enferma. Quando Violante do Carmo pediu que a levassem para sua cama, porque se sentia afogar, as duas companheiras perguntaram à acusada: “Queres que a matemos?”, e ao que ela assentiu, acabou a vida da doente. Segundo a testemunha e o que a acusada lhe teria dito, tudo fora movido por vingança. A sequência da história é a seguinte: Violante do Carmo disse à acusada que acabasse com seus embustes, pois a haveriam de levar à Inquisição. A partir daí começou a padecer, e estando enferma, a acusada teria dito a ela: “Agora saberá o que lhe custou, e irá pagar pelo que me disse”.

Sobre o tema de *apressar a morte*, Catharina de S. Domingos ouviu de Mariana Joaquina que a acusada lhe dissera que tinha maleficiado a várias religiosas do Mosteiro, e a algumas tinha apressado a morte. Sobre o tema de outras feiticeiras, há também o relato de Joana de Jesus, que igualmente se inclui no tema de pacto. Disse que ouviu de Mariana Joaquina que a acusada tinha feito pacto não só com o Demônio, mas com outras feiticeiras (suas companheiras), e que tinha posto o tal pacto em um novelo. A testemunha diz que de fato, quando a acusada entrou para o Mosteiro, trazia entre suas coisas um novelo desfiado, o que estanhou mas se desculpou em seu conceito atribuindo-o à singeleza da nova religiosa. E depois de ter ouvido o que Mariana Joaquina lhe contou, concluiu que aquele novelo que viu era o que continha em si o pacto, e que hoje está na mão do padre confessor. A última

referência vem do testemunho da própria Mariana Joaquina, ao dizer que ouvira da acusada que ela tinha maleficiado a muitas religiosas, juntamente com suas companheiras, que dizia serem certas feiticeiras que obravam os malefícios. Mais uma vez, por todos esses diferentes relatos, aparece claramente um dos focos do espalhamento de histórias.

Em relação ao tema de *presenças e sombras*, por volta de 35% das testemunhas contam alguma coisa, e esses casos são todos bem interessantes. Gertrudes de Jesus conta que no mês de Setembro, sendo dez para onze horas e estando ela deitada em sua cama, sentiu que dentro de sua cela se arrastavam cadeias (correntes?), o que durou algum tempo e de que ela padeceu maior susto. E em seguida sentiu que abriam a porta de sua cela, e tendo a testemunha um rosário de N. Senhora pendurado no fecho da porta, ao abrir-se esta, fez tal estrondo que outra religiosa veio acudir para ver se tinha entrado alguém na cela, mas nada se viu, nem ninguém abriu a porta. Disse ainda que estando deitada na noite seguinte, pelo mesmo horário, acordou com um grande susto, e viu que toda sua roupa de cama tinha sido posta aos pés dela, tendo ficado descoberta. E puxando para si outra vez a roupa de cama, sentiu que por segunda e terceira vez acontecia a mesma coisa, pelo que ficou descoberta e imóvel pelo resto da noite, sem que visse quem fazia aquilo, sendo que atribuía tais ações ao Demônio.

Por sua vez, Ignes Josefa relata que estando deitada em sua cama uma noite, sentiu que lhe puxaram pelo pé com grande força que chegou a ficar por algum tempo com bastante dor. E em outra ocasião, lhe levantaram a roupa pela parte das costas e sentiu que dentro da cama se metia um corpo. Entre os maiores sustos recorreu à misericórdia divina e amparo de Maria Santíssima, levantando-se da cama e vestindo-se, assim passou a noite. Em outra vez sentiu que a chamavam da porta de sua cela, sendo duas horas da manhã, e ouvindo ela a voz, se levantou da cama e sentiu passadas pelo dormitório, mas quando abriu a porta da cela não viu coisa alguma. Isabel Josefa fala que em uma noite, por volta das onze horas, estando em sua cela já para se recolher, sentiu no dormitório um tropel de muita gente, que chegando à porta de sua cela, chamaram com vozes desconhecidas, e perguntando a testemunha quem era, não responderam.

O relato de Luiza Ignes de Jesus é o seguinte: que estando em uma casa junto da enfermaria, em companhia de Maria Margarida, ouviu que nas costas desta se deram uns trincos, que mais pareciam dados com paus do que com dedos, não estando mais ninguém na casa, nem viram quem os dava. Disse ainda que estando em sua cela depois de Matinas, e deitada em sua cama sentiu que lhe abriam a porta da cela, mas não viu ninguém, e só sentiu como um vulto que lhe levantava a roupa de cama e se metia dentro dela. E depois sentiu que

ao sair para fora lhe deu como um abraço, porém não soube quem era, presumindo que fosse a acusada Maria do Rosário.

Josefa de Jesus, por sua vez, conta que depois de Matinas foi para sua cela, estando ainda vestida e encostada sobre o pavimento da cela, sem que sentisse a porta abrir, percebeu que um vulto a apertava pelos ombros, aperto que correu até os pés. Mas não viu nem conheceu o vulto, nem sentiu a porta se abrir quando ele se ausentou, mas hoje presume que tudo tenha sido por arte diabólica e intervenção da acusada. Disse ainda que em outra noite, estando deitada por volta das duas ou três horas, ouviu que junto da cabeceira de sua cama se davam uns assopros, que por algum tempos continuaram. Ainda ouvindo, sentiu abrir a porta de uma cela, e levantando e saindo para ir à cela aberta, achou no meio do dormitório Gertrudes de Jesus desmaiada, dizendo-lhe que em sua cela tinha sentido o mesmo, e que não sabia quem tinha aberto a cela. Maria da Purificação relata que em certa noite, seriam dez para onze horas, estando deitada em sua cama viu uma sombra que entrava pela porta da cela, e chegando-se à cama lhe apertou pelos braços, garganta, e todo o corpo. E chamando por Jesus e recorrendo à misericórdia de Deus, ouvia em um canto da cela o Demônio, como fazendo zombarias de suas invocações¹²⁵, e somente ao repetir as palavras do responsório *Verbum Caro* que tudo parou.

Por fim, há ainda quatro casos relatados por Helena Josefa, que como temos visto, sempre tem as histórias mais fantásticas. Além disso, é ela que exprime o maior número de temas diferentes em seus testemunhos, sendo que mesmo depois de terminar seus relatos durante os interrogatórios, volta no dia seguinte pedindo para acrescentar mais coisas ao seu depoimento. Nesses seus adendos, Helena Josefa conta que em Março de 1746 era procuradora da cozinha, e estando na casa da procuração, ouviu que na escada que vai para o armazém de azeite se falava alto, como uma conversa. Indo até a escada viu que vinha subindo a acusada, como falando com uma terceira pessoa¹²⁶, dizendo “hei de me vingar dela, há de me pagar.” Então a testemunha perguntou com quem a acusada vinha falando e, ao mesmo tempo que fez a pergunta, viu claramente um vulto, que da ilharga da acusada foi fugindo para uma casa que serve de despejos. E depois de conversar e repreender a acusada, esperou por muito tempo até que o vulto saísse da casa onde ela o viu entrar, mas não saiu e nem a testemunha o viu mais.

Durante o quinto interrogatório, a mesma testemunha disse que, sendo mestra das noviças no mês de Junho, sendo entre onze horas e meia noite, entrou no lugar onde morava a

¹²⁵ Essa história está contabilizada na tabela sob o tema de “outras menções ao Demônio”.

¹²⁶ Essa história está inclusa no tema “ré falando sozinha”.

acusada Maria do Rosário, por ainda ver luz em sua cela e isso ser contra as leis do Convento. E indo repreendê-la, viu a acusada com as costas para a porta totalmente despida de todos os seus vestidos, e pareceu à testemunha que viu uma sombra retirando-se do pé da acusada para a parte da cama. Helena Josefa diz que ficou tão fora de si e tão cheia de sustos que, recolhendo-se para sua cela passou a noite sem sossegar, e declarou ainda que a luz que saía do candeeiro parecia ser azul, e não era resplandecente, mas trêmula.

Relatou mais ainda, dizendo que uma tarde de Setembro, por volta das seis horas, passando junto da casa onde assistia a acusada, e entrando em outra casa próxima, ouviu um estrondo, como de um grande trovão. Assustando-se, foi se retirando para o dormitório, e ao passar pela porta da casa da acusada, viu a figura de uma grande negra, que tomava toda a porta. Ficou tão trespasada que foi correndo para o dormitório, e ouviu, ao passar pela porta, uma voz medonha que lhe dizia: “vai, que te hei de destruir, e a todas”, ao que deu um grande grito e caiu desmaiada, vindo outras religiosas acudir. A quarta história dessa testemunha é que, estando em uma noite do mês de Agosto deitada na cama, por volta das onze horas da noite, em companhia de sua irmã Ana Josefa, falavam das diabruras e maus procedimentos da acusada Maria do Rosário. Então viu correr uma sombra de um canto da cela para outro, sendo que na manhã seguinte Ana Josefa lhe contou que tinha visto a mesma coisa, mas nenhuma das duas avisara a outra na hora por não quererem causar sustos.

Em seguida, o tema dos *grunhidos de porcos* é contado por volta de 32% das testemunhas. Dizem que tais sons eram ouvidos pelo convento, ou perto da enfermaria, ou perto da casa onde a acusada morava. Helena Josefa diz que, indo em uma procissão de defuntos, e chegando ao lance da terceira varanda, ouviu clara e distintamente como roncamentos de porcos, que as iam seguindo. Em quatro relatos temos que em uma noite do mês de Setembro, por volta das onze horas, Maria de S. Domingos, Luiza Josefa, Ana Vicência e Luiza Ignes ouviram que no corredor da enfermaria estavam grunhindo e roncando porcos. Maria do Espírito Santos tem um relato estranho, dizendo que uma vez estava na casa da Madre Priora juntamente com a acusada ocupada em escrever um escrito. Então viu a acusada toda elevada para um dos cantos da casa junto ao teto (!), e perguntando que elevação era aquela, a acusada respondeu que “por então lhe não falasse”, ficando daquele jeito por algum tempo. Nesse ínterim, a testemunha ouviu debaixo de uma banca da casa grunhidos como os de porcos.

O tema a respeito de *pássaros* contém apenas três relatos, por vezes relacionados aos sons de porcos, motivo pelo qual vamos incluí-los agora. Ana Maria de S. José conta que em uma noite de Matinas, sendo preciso passar perto da casa da acusada, estando em companhia

de Maria de S. Domingos, ambas ouviram a voz como de um pássaro, com a maior força, como se estivesse naquele dormitório, e foi tal o pavor da testemunha que ficou quase sem sentidos. Maria de S. Domingos, por sua vez, relata exatamente a mesma coisa, incluindo apenas que o ocorrido foi em Setembro. O terceiro relato é de Helena Josefa, que conta que, também no mês de Setembro, em uma tarde estava em uma casa de frente para a casa onde morava a acusada, quando viu que entrara um pássaro grande, que julgava ser corvo por ser negro. E dando três voos pelo corredor, chegando em cada um deles até à frente da casa da acusada, e dando ainda um quarto voo, chegou a duas vidraças que estão defronte aquela casa e desapareceu.

Mesmo tendo contabilizado a história que se segue entre o tema de *enfermidades*, optamos por colocá-la aqui, por estar mais próxima do que estamos tratando agora (animais que voam), o que facilitará a compreensão das interpretações que faremos posteriormente. O relato a seguir é de Helena Josefa e é, como de praxe, estranho. Disse que em uma noite do mês de Setembro, sendo dez para onze horas da noite, estando ela deitada com sua irmã Ana Josefa (que estava na mesma cela), e estando o candeeiro ainda aceso e uma fresta da janela aberta, viram entrar um gafanhoto, que saltou à cabeceira da cama de Ana Josefa e, instantaneamente, se introduziu dentro de sua camisa, e por mais que fizesse não conseguia tira-lo de lá. Então a testemunha jogou água benta na irmã, meteu a mão na camisa dela e pegou o gafanhoto. Mas ele então fez tanta força e abriu uns tais olhos, que a testemunha se atemorizou, e tendo ele saltado fora, não o viram mais. E ainda assim, pelo resto da noite a testemunha ouviu sopros grandes e contínuos à porta da cela, e nem ela nem a outra puderam sossegar, ficando de tal forma quebrantadas, que no dia seguinte se sentiam gravemente doentes.

O relato a seguir foi contabilizado no tema de *presenças e sombras*, mas, pelo mesmo motivo do anterior, optamos por incluí-lo aqui. Segundo Luiza do Amor Divino, no mês de Agosto, recolhendo-se para sua cela depois de Matinas, tendo deitado em sua cama, sentiu aos pés dela o rressonar como de uma criatura que estava dormindo. O que a testemunha imaginou foi que se tratasse de uma coruja, e examinando para ver o que era, não viu coisa alguma. Nisso levou grande susto e aflições e um suor frio, sentindo como se aos pés da cama estivesse alguma pessoa, e então lançou ali água benta por três vezes, e não sentiu mais nada, ficando o resto da noite sem dormir ou sossegar. Contando a história a outras religiosas, Ana Vicência lhe disse que tinha sentido o mesmo em algumas noites.

Sobre a *assistência do Demônio* que a acusada recebia, a grande parte das testemunhas que falam desse tema dizem que ela causava muito dano espiritual à sua alma por ser assistida

do Diabo. Ana Maria de S. José e Antônia de Jesus disseram que sabiam que a ré tinha essa assistência por ela mesma confessar, e também por o dizerem Joana Evangelista e Maria da Purificação, as mesmas de sempre. Damiana de Jesus Maria conta algo estranho, de que a própria acusada lhe havia dito que era vexada do Demônio, que várias vezes lhe aparecera, bem como lhe aparecera a alma de uma noviça que faleceu, de nome Joana, e a alma de Maria do Sacramento (não de uma, mas a *de*). O bizarro é que esta última não tinha morrido, sendo inclusive a trigésima-quarta testemunha do caso!

Por volta de 20% das depoentes falam ter sentido *cheiro de enxofre*, sendo que vamos incluir agora apenas os relatos mais completos. Diz Ana Maria de S. José que estando na enfermaria, seriam quatro para cinco horas da tarde, sentiu um tal cheiro de enxofre que não se podia tolerar. E saindo da enfermaria para saber que cheiro era aquele, correu em companhia de Maria de S. Domingos, Mariana Joaquina e outras religiosas para a escada que ia para a casa onde morava a acusada. Mariana Joaquina então subiu e perguntou à acusada Maria do Rosário que cheiro de enxofre era aquele que se sentia por todo o Convento, ao que a outra respondeu “ai madre não diga, que sai de cá este cheiro”.

Ana Bárbara do Sacramento conta que estava em uma tarde, sendo três para quatro horas, na sacristia com Catharina Gertrudes e Josefa de Jesus, sentiram um cheiro de enxofre que as mortificava. Josefa de Jesus então saiu para saber de onde procedia, e soube que Mariana Joaquina tinha ido à casa da acusada e esta lhe havia dito que o Demônio estava ali com ela, e ao se ausentar, deixou aquele cheiro. Catharina Gertrudes confirma a história¹²⁷, mas Josefa de Jesus não fala nada sobre o acontecido. Por sua vez, Joana de Jesus disse que, estando em sua cela e vendo alguma inquietação no dormitório, abriu a porta e sentiu um cheiro que enxofre que a mortificava, e soube então que Mariana Joaquina tinha descoberto sua procedência. Luiza do Amor Divino passa pela mesma coisa, mas acrescenta que a história ocorreu no mês de Setembro, e que a descoberta de Mariana Joaquina envolvia a presença do Demônio. Maria de S. Domingos estava no vestiário quando tudo aconteceu, mas relata a mesma coisa.

O testemunho de Mariana Joaquina é mais completo, pois é ela que teria de fato entrado na casa da acusada. Diz que em Setembro viu muitas das religiosas saindo de onde estavam, gritando que se viam afogadas com o fumo e cheiro de enxofre, inquirindo o que era aquilo e de onde procedia. Ela foi então correndo à casa da acusada e a viu em pé no meio da casa toda desfigurada e aflita. Perguntando-lhe que fumo e cheiro era aquele, a outra lhe

¹²⁷ Por essa testemunha falar em seu relato a respeito do Demônio, contabilizamos seu testemunho no tema “outras menções ao Demônio”, mesmo que tenhamos já contado a história aqui.

respondeu que “há de ser madre é que o Demônio veio aqui, e me tem dado muitas pancadas”, de sorte que ele até lhe mostrara uma roda de navalhas, na qual se despedaçavam muitos corpos, dizendo-lhe que assim havia de fazer a ela, do que lhe resultou estar naquela forma. E depois de tudo o Demônio se ausentara, como um foguete, estourando e deixando aquele mau cheiro que se percebia; e que ele tinha feito tudo isso com a acusada porque ela contara coisas à testemunha.

Sobre o tema *visões, aparições e vozes*, são também por volta de 20% das religiosas que contam alguma coisa. Algumas dizem apenas que a acusada causava inquietação pelas visões e vozes que se têm visto e ouvido. Há o relato de Isabel Josefa de ter ouvido vozes desconhecidas no corredor, mas já incluímos essa história no tema de presenças e sombras, apesar de também termos contabilizado no tema de vozes. Josefa de Jesus, por sua vez, conta que estava em uma casa junto da enfermaria, seriam oito horas da noite, em companhia de outras religiosas, conversando a respeito da acusada e seus procedimentos. E se enfurecendo com a acusada pelo que ouvia de suas diabruras, no mesmo instante ouviu junto de si uma voz baixa, que proferiu algumas palavras que ela não percebeu, e ao perguntar às outras se tinham ouvido alguma coisa, uma delas a certificou que tinha ouvido o mesmo. Esta foi Magdalena Josefa, pois em seu testemunho conta a mesma coisa, dizendo que ela e Josefa de Jesus ouviram, naquela ocasião, uma voz muito rouca e baixa que disse certas palavras que nenhuma das duas percebeu, nem viram quem articulasse semelhantes vozes.

Sobre o tema de *convite para ensinar feitiços*, os relatos giram em praticamente 15%. Umam chegam a ser convidadas, e outras dizem apenas que ficaram sabendo que a acusada fazia esse tipo de convite. Outra variação é de dizerem que a acusada queria ensinar feitiços, malefícios, ou ambos. Apenas duas histórias são um pouco mais completas. Nos adendos aos relatos de Gertrudes de Jesus, ela conta que por várias vezes a acusada tentou lhe persuadir se queria que a ensinasse a fazer feitiços. A testemunha então a repreendia, ao que a acusada respondia com risadas, a certo ficava que lá em Leiria se falava muito em semelhante matéria.

Um relato de Ana Maria de S. José está nesse tema que estamos vendo, mas inclui também uma história que não contabilizamos na tabela pois, mesmo sendo um convite, é um tanto diferente. Disse que uma vez, falando com a acusada Maria do Rosário, esta lhe tentou persuadir se queria que a ensinasse a fazer feitiços, ao que a testemunha respondeu que nem por zombaria falasse em semelhante matéria. Disse ainda, que sendo mestra das noviças, e assistindo a acusada no noviciado, deixava todas as noites uma janela aberta, que ficava de frente para a cela onde ela dormia. E mesmo mandando que a acusada não abrisse aquela janela, ela ainda assim abria, mas a testemunha não sabia o porquê. Mas sabe que a acusada

convidava as meninas pupilas que assistem no noviciado, levando-as àquela janela e dizendo-lhes; “querem ir por esta janela comigo? Porque eu as levarei.” É um convite para voos, o que é um elemento bastante raro em relação aos casos de feitiçaria portugueses; mas falaremos mais disso mais adiante.

Em relação ao tema *outras menções ao Demônio*, temos o relato de Catharina Gertrudes, relacionado ao tema do cheiro de enxofre, e o de Maria da Purificação, relacionado ao tema de presenças e sombras, sendo que ambos esses seus testemunhos já foram contabilizados acima. Além dessas duas depoentes, temos Joana de Jesus que diz que as inquietações e aflições causadas às religiosas vinham muito pelas obras verdadeiramente diabólicas que a acusada fazia. Helena Thereza também fala que os medos e vexações que todas padecem são causados e originados pelo Demônio. Conta ainda que a acusada lhe entregara umas trouxas muito mal consertadas para que guardasse, o que fez, colocando-as em uma casa, cuja chave estava sempre na mão de uma outra religiosa e dela não saiu. Contudo, indo depois entregar as trouxas à Madre Priora, se acharam muito bem cosidas (costuradas), o que não estavam antes, e só por arte diabólica se podiam efetuar esses efeitos. Magdalena Josefa conta que soube que a acusada declarou a algumas religiosas coisas particulares, que só por arte diabólica podia saber. Nessa direção, há uma história única, que por isso não está contabilizada na tabela, de Gertrudes de Jesus. Contou que por algumas vezes, saindo do confessionário, a acusada vinha e lhe dizia muitas coisas que ela havia falado com o confessor. A testemunha então perguntou como sabia o que estava lhe dizendo e se era feiticeira para adivinhar o que tinha passado, ao que a acusada respondia rindo “tudo vejo no seu rosto, e bem sei porque o digo”.

Passamos agora para o tema do *caso do sino*. Daqui para frente, todos os temas contêm bem poucos relatos (4 ou menos). Neste caso específico procuraremos, como havíamos nos proposto antes, juntar todos os testemunhos para chegar a uma história mais completa. Magdalena de Jesus Maria era Rodadora¹²⁸, e estando sentada no estrado da Roda junto com Violante do Carmo¹²⁹ e Catharina Gertrudes, entraram duas outras. Pelo fato de nesse momento estar tocando o sino pelo falecimento de Inácia de Jesus Maria, ao entrarem, as duas perguntaram “Estará agora o Demônio dobrando o sino?”. Magdalena de Jesus, admirada, perguntou o que queriam dizer com aquilo, ao que responderam que se sabia que

¹²⁸ Responsável pela Casa da Roda. Era corrente que bebês não desejados fossem deixados “na roda” de conventos, um mecanismo com acesso à parte de fora dos muros, onde se deixava a criança, que girava para dentro do convento, onde as freiras a recolhiam. Essa estratégia visava evitar o abandono do bebê e mesmo acusações de infanticídio.

¹²⁹ Não existe relato dessa religiosa nem sobre o caso do sino nem sobre nenhum outro, pelo que concluímos que ela morreu antes dos interrogatórios começarem.

quando faleceu outra religiosa, chamada Joana Rosa da Coroa, era a acusada Maria do Rosário quem dobrava o sino. Então viu-se que viera um preto, que lhe tirou a corda do sino da mão e continuou a tocá-lo. Magdalena de Jesus então perguntou o que a acusada fez na situação, ao que responderam que ficou parada sem dizer coisa alguma nem fazer a menor ação, e que o preto ainda tinha chegado perto da acusada e lhe abaixado o véu.

Apesar de não dizerem quem entrou na casa da Roda e veio a contar as histórias sobre o sino, vemos que foram, como de praxe, Mariana Joaquina e Maria da Purificação. No testemunho da primeira, diz que estando no coro, sentiu descer correndo a irmã Maria de Jesus¹³⁰ e, logo atrás, a acusada Maria do Rosário. Assustada, Maria de Jesus contou que vinha fugindo do que a acusada lhe acabara de dizer que passara no sino, e a acusada vinha atrás dando grandes risadas. Passados alguns dias, Mariana Joaquina perguntou à acusada sobre aquela história, que ela confirmou, falando sobre um pretinho que veio, tirou a corda de sua mão e ficou a tocar o sino e lhe levantou [sic] (pois no outro relato era “abaixou”) o véu. E ainda que a acusada tinha gosto de que Maria de Jesus visse o mesmo pretinho, e por isso lhe contou que ele estava lá. A testemunha ainda acrescenta que, mesmo depois que Maria do Rosário e Maria de Jesus chegaram ao coro e a encontraram, o sino continuou tocando por algum tempo. Por sua vez, Maria da Purificação contou que a acusada lhe dissera que, estando tocando o sino quando faleceu Joana Rosa da Coroa, lhe tinha acontecido “um caso” lá no lugar onde se tocava o sino, mas não declarou mais nada.

A respeito do tema dos *pandeiros* temos 3 testemunhos, e sobre o das *castanhetas* temos 4 testemunhos. Há ainda um relato a respeito de sons de tambores, que não contabilizamos na tabela por ser um caso único. Mas como todos são relatos de sons de instrumentos, e por uma das religiosas contar que ouviu dois deles, vamos colocá-los todos juntos. O relato único é de Izabel Josefa, que conta que em uma noite, tendo vindo de Matinas, e estando em sua cama lendo um livro, ouviu como se no dormitório se estivessem tocando tambores. Helena Josefa disse que, às nove horas da noite ouvira nas varandas como tocar pandeiros, e o mesmo ouviram Ana Josefa e Ana Vicência. A primeira não diz nada sobre isso, mas a segunda confirma a história dizendo que sendo a noite de 21 de Agosto, estando ela numa casa da enfermaria, em companhia daquelas outras duas, ouviu que em um lance das varandas do claustro se tocava pandeiro.

Luiza do Amor Divino disse, que saindo em uma ocasião de Matinas, em três noites sucessivas do mês de Agosto, sentiu em dois lances das varandas do claustro de cima, tocar

¹³⁰ Essa religiosa não consta em outros relatos e também não dá testemunho. Mas não sabemos o motivo nem o que possa ter acontecido com ela.

como pandeiros três vezes em cada uma das noites; e logo depois do toque do pandeiro, sentiu como toques de castanhetas. Ana Bárbara disse que, estando em uma cela da enfermaria, seriam três horas da madrugada, ouviu que na enfermaria se tocavam castanhetas, e o mesmo ouviram Gertrudes de Jesus e Magdalena Josefa, que estavam com ela, sendo que a primeira nada fala sobre o assunto, mas a segunda confirma a mesma história. Mariana Joaquina, em seu relato, conta que indo uma vez à casa onde morava a acusada, e abrindo umas gavetas de uma banquinha, achou nelas vários retalhos de pano, tanto de lã como de linho, como também dos véus da cabeça, e umas castanhetas. E por ter ouvido que na noite precedente algumas religiosas tinham ouvido o tocar de castanhetas, perguntou à acusada “que castanhetas são aquelas, que ontem se ouviram tocar?”, ao que a outra respondeu “madre, para que queres agora saber isso? Assim foi, mas não fui eu só, porque foram também as minhas companheiras”, que são aquelas feiteiras que ela dizia a acompanhavam sempre.

A história do *estrondo e vozes no confessionário* é relatada por 4 religiosas que estavam juntas, motivo pelo qual aglomeraremos seus relatos. Numa noite do mês de Setembro, por volta das 8 horas, Ignes Josefa, Helena Josefa, Ana Josefa e Josefa de Jesus estavam rezando no altar (ou capela) de N. Senhora da Boa Morte, que era próximo do confessionário de cima. Eis que ouviram um estrondo dentro da casinha do confessionário, e todas se levantaram para ver o que era e nada acharam. Passado algum tempo, Ignes Josefa perguntou a Josefa de Jesus “quem estará no confessionário, porque ouço lá falar gente?”. A outra também conta que ouviu como conversação de algumas pessoas, e vozes que se percebiam. Duvidando se no confessionário havia gente, as duas então entraram na casinha e não viram coisa alguma, sendo que ficaram com o maior pavor.

Relacionado a essa história, temos o tema de *coisas encontradas no sino e confessionário*, com dois relatos de religiosas que fizeram parte do tema anterior, Ignes Josefa e Ana Josefa. A primeira disse que depois de acabar a Prima, foi tocar o sino para a missa e achou a chave do confessionário, que sempre ficava guardada na cela da Madre Priora, sem saber quem a havia tirado de lá. Disse que a chave estava pendurada na porca do sino, estando a correia atada com vários nós de linhas e trespassada por três alfinetes grandes. E pegando a chave, sentiu uma terrível dor na mão, que durou até a tarde daquele dia; e persuadindo-se que ali entrava alguma coisa do Demônio, meteu a mão em uma caldeirinha de água benta, e se achou com menos dor. Depois, foi com a chave em direção ao confessionário, em companhia de Helena Josefa, e acharam a porta cravada com outros alfinetes grandes. Helena Josefa não fala nada sobre esse caso, mas Ana Josefa diz que no dia seguinte àquele evento dos estrondos e vozes no confessionário, soube, por ver, que a chave estava pendurada, e a correia no estado

que Ignes Josefa relatou. Soube ainda que em uma das portas do próprio confessionário estavam pregados outros alfinetes.

Sobre o tema da *acusada falar sozinha*, são 4 relatos, sendo que já falamos mais acima sobre aquele contado por Helena Josefa. Segundo Izabel Josefa, tendo ouvido repetidas vezes a acusada falar só, lhe perguntava admirada “com quem falava, estando só?”, ao que a outra respondia “deixe-me madre que eu bem sei com quem falo”. Ignes Josefa, por sua vez, contou que por muitas vezes, estando na procuração e a acusada sozinha na cozinha, sentia que a acusada estava falando como se fosse com uma segunda pessoa. E saindo da procuração e achando a acusada só, a repreendeu de que estivesse falando só, e com o axioma que se diz que “quem fala só, fala com o Demônio”, ao que a acusada lhe respondia “Madre deixe-me falar, que eu bem sei com quem falo”. Por fim, há o relato de Gertrudes de Jesus, que era procuradora da cozinha¹³¹ e estava nela assistindo a acusada, que fazia alguma obrigação das que pertencem à cozinha. Diz então que a acusada deixava muitas vezes o que estava fazendo e descia por uma escada para uma casa escura que ficava embaixo da cozinha, e dizendo-lhe a testemunha que acabasse primeiro o que estava fazendo, a outra respondia que sempre havia de ir abaixo. Naquela casa, a testemunha a ouvia falar com uma terceira pessoa, sem que lá estivesse nenhuma; e arguindo-a de que estivesse falando só, ela respondia que sabia muito bem com quem falava. E o jantar e tudo que lhe dava de comer, a acusada levava para aquela casa, porque segundo ela, só lá lhe descia bem.

A partir daqui, os temas de relatos contam apenas com duas testemunhas cada um. Sobre o tema da *caldeirinha*, Ana Maria de S. José diz apenas que por repetidas vezes viu embaixo da cama da acusada uma caldeirinha de água benta com uma cruz. Por sua vez, Maria Ignes disse que indo por três vezes à cela onde assistia a acusada, viu estar embaixo da cama três estampas, uma de N. Senhora com as almas, outra da [varinha?] de N. Senhor, e outra da Sagrada Família, e uma caldeirinha na qual estava esculpida uma cruz. E arguindo a acusada de que assim tratasse as representações que estavam nas estampas, deixando-as em semelhante lugar, a acusada as tirou e meteu em uma arca, lançando sobre elas muitas roupas. Então a testemunha, tendo lhe parecido que a outra maltratava as estampas, pediu que lhes desse, o que a acusada não quis fazer. Apenas com esses relatos não temos bem como saber o que a caldeirinha representava, ou o que as religiosas pensavam que fosse. Talvez o motivo de

¹³¹ Os cargos revezavam, pois Helena Josefa contou que fora procuradora, Ignes Josefa contou que estava muitas vezes na procuração, e em outros relatos à frente diz que era de fato procuradora, e agora Gertrudes de Jesus diz ter sido procuradora também.

contarem sobre esse objeto tenha sido apenas no intuito de dizer que a acusava escondia algo e elas encontraram, mas não sabemos de fato.

Em relação ao tema *cordas do rabecão* temos o relato de Ana Bárbara, que disse que, indo em companhia de Helena Josefa buscar o rabecão para a missa do dia, o encontraram com as cordas todas cortadas. Por sua vez, Helena Josefa diz que achou as cordas cortadas, mas também conta outras coisas, separadas como relatos únicos mas relacionadas a esse tema. Disse, que sendo cantora e trazendo sempre consigo a chave do armário dos livros do coro, achou o *Collectatio*, que era novo, todo rasgado pelas costas, assim como a pasta, cujos pedaços de couro de bezerro foram aparecer na cela de uma religiosa. Contou ainda que indo àquele armário, e vendo uma bolsa em que estavam os livros da cantoria toda rasgada, meteu a mão dentro, para saber se o forro também estava rasgado. Aí achou dentro dela a forma de um coração, em pano de linho, trespassada com dois alfinetes, e três letras formadas de sangue, que eram um “p”, um “f” e um “e”.

Há alguns relatos isolados (e não contabilizados) que também têm a ver com essa questão da destruição de coisas das religiosas por cortes. Izabel Josefa contou que uma noite, indo se recolher por volta das onze horas, chegou à porta de sua cela e foi tal o pavor que a acometeu, que não se atreveu a entrar porta adentro. Indo então buscar luz e daí entrando na cela, achou que no cobertor da cama se tinha feito um corte maior que a distância de um palmo. Por sua vez, Helena Josefa disse que depois da noite em que ocorreu o caso com o gafanhoto e que sentiu sopros na porta da cela, acordou doente e, além disso, indo vestir seu hábito para ir à Prima, achou-o rasgado de alto a baixo, assim como o véu da cabeça, sendo que na noite anterior os havia despido sãos e inteiros.

O tema seguinte que veremos é o da *porta da cozinha*, aglomerando os relatos de Ignes Josefa e Maria de S. José. Era uma noite por volta das 8 horas, tempo em que se costumam fechar as oficinas, e as duas¹³² também estavam junto com a acusada Maria do Rosário. Ignes Josefa, sendo procuradora da cozinha, fechou sua porta, que tinha uma mola bastante rija, ou tinha a chave bastante áspera. Estando já bastante distantes da porta, perto do lavatório, sentiram que a porta da cozinha se abria, dando-se volta à chave e abrindo-se com estrondo desusado. Ignes Josefa, assustada, perguntou “quem abriu agora aquela porta? Sem estar lá pessoa nenhuma!”, e a acusada fez zombaria da pergunta, rompendo em uma grande risada, como dando a entender que sabia quem a havia aberto.

¹³² Supostamente Josefa de Jesus também estava junto quando se deu o ocorrido, mas não há nada sobre isso em seu testemunho.

O tema *contra a pureza* é mencionado pela primeira vez por Maria da Purificação, em uma história que em verdade lhe fora contada por e concerne à Gertrudes de Jesus, que só ao fim dos interrogatórios é novamente chamada para depor e questionada a respeito desse relato. Juntando os dois depoimentos, o que teria acontecido é o seguinte. Por volta das onze da noite, Gertrudes de Jesus e a acusada Maria do Rosário iam juntas fazer certas devoções. Chegando à casa do Retiro, a acusada apagou a luz que levava e abraçou-se à Gertrudes de Jesus, e apertando-a muito lhe perguntava o que sentia, ao que a outra respondia que sentia uma grande aflição de que lhe fechassem a porta, ao que acusada replicava “não madre, não é isso que sente, diga o que é”, o que a outra sempre negou, ao que a acusada dava grandes risadas, como quem sabia o que era. Mas, segundo diz em seu relato, o certo é que o que Gertrudes de Jesus sentia eram fortíssimos estímulos contra a pureza, ao que por misericórdia de Deus resistiu.

Também com apenas dois relatos, temos o tema de *vidros quebrados*. Maria de S. Domingos disse que na vestiaria onde assiste se acharam depois de jantar duas vidraças quebradas, mas de sorte que só por arte diabólica se podiam assim quebrar. Porque os vidros estavam todos riscados, como pela ponta de diamante, de sorte que pegando-se em qualquer dos vidros eles se partiam conforme a risca que tinham, tal como costumam fazer os vidraceiros. Ignes Josefa também fala, com outras palavras e de forma mais resumida, as mesmas coisas.

Por fim, terminando os temas que isolamos da tabela, temos aquele de *fumaça nas celas*. Helena Josefa conta que na noite do dia 8 de Outubro, indo se recolher na sua cela, seriam 10 horas, sentiu um cheiro como de pano que se queimava. Saindo para buscar luz, entrou novamente na cela e, olhando bem, não viu que se queimasse pano algum. Mas ao querer recolher-se para sua cama, viu que debaixo dela saía fumo, e olhando o que era viu que um lenço que ela tinha lançado embaixo da cama naquele mesmo dia estava queimando, sem que tivesse entrado luz na cela em toda aquela noite. E querendo apagar o fogo do lenço, não lhe foi possível, só conseguindo depois de lançar água benta. E entrando na mesma cela Ana Josefa (que ali também assistia) para se recolher, sentiu não só o cheiro de pano queimado, mas também a cela cheia de fumo; apesar dessa história não constar no relato de Ana Josefa. Nesse caso, a origem da fumaça é bastante clara, sendo que o misterioso é como o lenço começou a queimar.

Por outro lado, o relato a respeito do tema contado por Maria de S. José é mais sinistro. Até poderia ser incluído juntamente com o tema de presenças e sombras, mas optamos por não o fazer. Disse que estando em sua cela, por volta das 10 da noite, lendo um

livro, sentiu como junto da porta do dormitório o ranger como de uma pessoa que anda com um vestido de seda, e se assustou na dúvida de que alguém andasse vestida assim pelos dormitórios. E no mesmo instante viu a cela cheia de fumo, e a luz que dava o candeeiro como turva, de que ela ficou muito assustada, e o que tudo durou por algum espaço de tempo e cessou sem que ela visse coisa alguma.

Neste momento, falta discorrer sobre alguns *relatos isolados*, que não foram contabilizados nem nos gráficos nem na tabela, e que ainda não foram relatados em outras ocasiões anteriores. Por exemplo, Antônia da Jesus disse que, sendo professora, e indo pelo claustro a certo negócio de sua ocupação, viu no pavimento dele esculpida uma cruz, mas não sabe se foi feita com tinta ou carvão. Chegando à cozinha, onde se achava a acusada Maria do Rosário, queixando de que no pavimento do claustro se esculpisse uma cruz, para que quem passasse lhe pusesse os pés, a acusada se pôs a rir, fazendo [mofa?] e dizendo que achava muita graça.

Em outros relatos únicos, Izabel Josefa conta que por várias vezes, falando com a acusada, sentia moléstias e aflições. Tanto que em uma ocasião, estando cantando no coro, Catharina Gertrudes lhe disse que tinha medo que a acusada lhe pregasse os olhos, porque de qualquer dessas vistas sempre se sentia molestada e aflita, ao que a testemunha respondeu que nenhum medo tinha da acusada. Mas estando a própria também no coro, pregou na testemunha os olhos, que de repente caiu no chão com dores e aflições por todo o corpo.¹³³ Disse ainda que por várias vezes a acusada fora buscá-la querendo praticar e falar com ela logo depois de ter acabado de tocar Matinas, a testemunha sempre se retirava dizendo que não queria violar o silêncio. A acusada então respondia que a outra sempre fugia dela, perguntando ainda “tem medo de mim?”.

Temos ainda alguns testemunhos isolados que aparecem em relação ao interrogatório 2, ao 3 e ao 5, sendo que inclusive já falamos sobre dois deles. Mas vamos aqui retomá-los, pois são bem importantes por sua raridade. Comentamos anteriormente que os aspectos de *voos*¹³⁴ e *metamorfoses* em animais¹³⁵ são raros em Portugal, fazendo parte do estereótipo do sabá. Paiva faz uma junção de diversos elementos para traçar um perfil desse mito:

¹³³ Sobre a possibilidade de se lançar feitiços prejudiciais e malignos pelo olhar, ver no *Malleus Maleficarum*, parte I, questão II, KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, pp. 71-73.

¹³⁴ *Malleus*, parte II, capítulo III: “De que modo são as Bruxas Transportadas de um Lugar a Outro.” *Idem*, pp. 223-231.

¹³⁵ *Malleus*, parte II, capítulo VIII: “De Como os Homens são Transformados em Bestas: A Metamorfose.” *Idem*, pp. 254-257.

De noite, um grupo de pessoas untavam-se com um unguento e voando, por vezes montados em animais (mulas, bodes), dirigiam-se para um lugar ermo: montanhas, vales, a borda de um rio. Diga-se que estes espaços eram os que a maioria dos tratados escritos por letrados que versavam sobre a matéria, consignavam como os eleitos para a consumação de reuniões diabólicas. [...] Nestes locais, nos quais se podia encontrar grande multidão de bruxas e diabos, podendo algumas das mulheres estar metamorfoseadas em figuras de animais, havia geralmente um grande Diabo em forma de bode sentado num trono e faziam-se grandes festins, onde diabos e humanos dançavam e tocavam instrumentos musicais. Durante a festa efectuavam-se promíscuas orgias sexuais entre as mulheres e diabos. O tempo do “ajuntamento” era ainda despendido em rituais de adoração do Diabo, o que se fazia através da recitação de orações da Igreja (Ave Maria e Pai Nosso), da realização de gestos típicos de reverência como ajoelhar, inclinar a cabeça ou bater no peito, ou por via do beijo anal que se dava ao Diabo. Registradas num livro as pessoas presentes, note-se como este aspecto é naturalmente externo à cultura popular, as bruxas abandonavam então a reunião e, em grupos, deliciavam-se a praticar malefícios de que o mais habitualmente referido era matar crianças.¹³⁶

Não pretendemos discorrer muito a respeito desses “ajuntamentos” ou “conventículos”, como eram chamados em Portugal, mas consta que “o sabá não foi criação de demonólogos, pesadelo de uma elite apavorada: a interpretação de cunho mais cultural e antropológico, voltada para a análise do mito, mostra, ao contrário, que ele se constituiu a partir de trocas intensas entre universos culturais diversos e socialmente distintos.”¹³⁷ De qualquer forma, tais elementos faziam parte da construção imaginária acerca do tema por praticamente toda a Europa, e não eram desconhecidos dos lusos. Contudo, a relação mantida com, por exemplo, o mito do sabá, e também com a demonologia em geral, possuía uma especificidade portuguesa se comparada a outras regiões.

Os relatos encontrados em processos inquisitoriais que contêm tais elementos são um tanto escassos, aparecendo raras vezes e, segundo Mello e Souza, de forma desarticulada e avulsa. São poucas as descrições de ajuntamentos, dado que o elemento mais procurado era o pacto individual, além de que “a ideia do voo corporal para o sabat e a metamorfose humana eram os dois aspectos mais refutados [pois] acreditava-se que o Diabo não podia criar a partir do nada e muito menos modificar a criação Divina, pelo que estas metamorfoses eram irrealizáveis.”¹³⁸ Quanto aos voos noturnos, segundo Bethencourt, estão ligados à concepção de que a alma dos vivos possui um duplo que pode se deslocar, estando também relacionada

¹³⁶ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, p. 155.

¹³⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1993, p. 161.

¹³⁸ PAIVA, *Op. Cit.*, pp. 41-42.

ao mito xamânico de viagem ao mundo dos mortos.¹³⁹ Além disso, cita-se muitas vezes a presença de unguentos que, ao serem espalhados pelo corpo, transportavam as bruxas para as assembleias noturnas. Bethencourt comenta a respeito da farmacopeia e do uso de plantas alucinógenas que, ao serem utilizadas em forma de unguento, “provocam alucinações semelhantes às descritas pelas bruxas (viagens pelo ar, assembléias eróticas, metamorfoses animais).”¹⁴⁰

Apesar de raros em Portugal, não se pode dizer que não existiram casos em que elementos desse mito do sabá estiveram presentes. Os autores que citamos concordam ao dizer que o estereótipo desses encontros noturnos foi formado por trocas entre grupos sociais e culturais diferentes. Se por um lado a cultura popular já conhecia elementos como o deslocamento de almas e a possibilidade de malefícios, por outro lado a presença diabólica, o pacto e a adoração ao Demônio vêm pelo lado das elites para compor um quadro maior. Como foi colocado por Paiva:

Na minha opinião o caso português sugere como o “sabat” foi o resultado de uma fusão cultural, apesar de a forma como o mito cristalizou ser uma criação erudita, produto de uma certa visão cristã do mundo, e onde o Diabo surge como o elemento central e estruturante de todas as narrativas. Essa simbiose cultural consistiu na introdução de elementos demonológicos, totalmente alheios à cultura popular numa fase inicial, em práticas e crenças do folclore popular sobretudo ligadas às crenças do “contacto” com o mundo dos mortos e das “bruxas nocturnas”, tendo-se nesse processo gestado um corpo de crenças novo e homogêneo, fundamentalmente estruturado pelos doutos e alimentado por crenças populares deficientemente percebidas, que não tinha qualquer correspondência com práticas reais. [...] Os elementos fundamentais do “sabat”, à excepção do Diabo, já existiam em certas crenças populares. Teria sido aí que os doutos criadores da demonologia os foram beber, acrescentando-lhe, reafirme-se, o Diabo. E teria sido por referência a certos aspectos dessas crenças e com a ajuda de questionários estereotipados, que foi fácil a muitos rústicos produzirem por todo o lado relatos semelhantes desse imaginado fenómeno, onde um enorme sincretismo não deixa de ser notado, mesmo por um observador desatento.

Esse longo trecho explicita bem a ideia de que a construção do mito do sabá se deu por hibridismos culturais entre popular e erudito. Entretanto, em relação ao caso de Maria do Rosário que estamos vendo, todos os envolvidos são religiosos, logo, participantes de uma mesma cultura eclesiástica. Ao mesmo tempo, não sabemos as histórias particulares de cada uma das testemunhas, de forma a perceber se alguma delas vêm de estratos populares e se trouxe consigo crenças específicas deles. Teríamos que, primeiramente, fazer uma pesquisa

¹³⁹ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 167. Ver também GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo : Cia das Letras, 1988.

¹⁴⁰ BETHENCOURT, *Op. Cit.*, p. 169. Ver também RIBEIRO JÚNIOR, *Op. Cit.*, pp. 152-155.

aprofundada só sobre esse caso, e também teríamos que ter outros tipos de fontes. Pela leitura de outras partes do processo, sabemos que ele traz outros elementos que não apenas os voos, as metamorfoses, os malefícios e a presença do Diabo. Mas, novamente, para analisarmos todos eles com detalhe, vendo inclusive o que a acusada alega sobre esses assuntos, e o que os inquisidores falam, seria necessário fazer um outro trabalho apenas sobre esse caso.

Como optamos por trabalhar somente com os relatos das testemunhas, apontaremos em seguida o que elas depuseram que se relaciona a elementos de sabá e bruxas noturnas. Já vimos anteriormente a presença das “companheiras” da acusada, apontando para a noção sabática de várias mulheres que, juntas, fazem pacto com o Demônio, se encontram e fazem malefícios. Afora esse aspecto, as testemunhas do caso de Maria do Rosário salientam outros dois. Em relação aos voos, lembramos dois relatos que já havíamos comentado antes: o de Ana Maria de S. José, ao dizer que a acusada convidava noviças para irem junto com ela voar por uma janela; e o de Maria do Espírito Santo, ao contar que a acusada se elevou junto ao teto de uma sala, o que é bem estranho, uma vez que os voos de bruxas normalmente aconteciam pelo efeito de unguentos, cujos efeitos se davam em um estado de sono ou transe alucinógeno.

Em relação às metamorfoses, Ana Vicência contou que Maria Ignes lhe dissera que, conversando com a acusada, esta lhe falou que tinha ido ao Mosteiro do Louriçal em figura de gato. E arguindo-a de que aquilo eram ditos e proposições de louca, a acusada respondeu com grandes risadas “digo-lhe esteja certa, que é assim como estou dizendo”. Por sua vez, no testemunho de Maria Ignes temos a exata confirmação dessa história. O relato de Mariana Joaquina junta os elementos de voos e metamorfoses, pois diz que a acusada por muitas vezes foi levada a várias partes do Reino, sendo levada algumas vezes em figura de corvo, e outras em figura de gato¹⁴¹. Segundo a história, ela teria ido a Coimbra e Porto, e nessas terras tivera trato com vários homens, tudo por arte do Demônio.

Pela sentença lavrada a Maria do Rosário – que já conhecemos –, e por outros casos de prisões e processos por crime de feitiçaria, vemos que a preocupação central do Santo Ofício era realmente com o pacto diabólico individual e, através e por consequência dele, a heresia e o afastamento da fé católica. Mas é interessante perceber que existiam episódios em que os elementos do sabá europeu estiveram presentes em processos da Inquisição portuguesa, mesmo que poucos. Acreditamos que exatamente essa raridade chame a atenção para o caso relatado, pois apesar da pouca preocupação dispensada pelos inquisidores a algumas das

¹⁴¹ Sobre a simbologia do gato e sua relação com bruxas, ver mais em DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro : Graal, 1986, Capítulo 2.

declarações da ré, vendo-as como “disparates”, a análise de tais elementos em um contexto europeu mais amplo e comparativo pode ser interessante para novos estudos.

Algumas hipóteses

Não deixa de ser difícil saber o que realmente aconteceu no Convento do Santíssimo Sacramento. Tirando as hipóteses de que tudo foi real, que o Demônio estava de fato presente e tudo tinha origem sobrenatural, e a de que todas as religiosas enlouqueceram em um surto de delírio coletivo, precisamos jogar com outras possibilidades. Além disso, mais do que procurar encontrar “realidades”, é mister que recorramos a instrumentos de interpretação simbólica para podermos encontrar, aí sim, “possibilidades” interpretativas. Alguns indícios simbólicos importantes são, por exemplo, os pássaros, o gafanhoto, os grunhidos de porcos, a porta da cozinha, as presenças nos corredores, os horários em que os eventos estranhos aconteciam, entre outros, que analisaremos na sequência.

É um pouco complicado entender o caso do preto no sino, ou da negra na porta da casa da acusada, ou com quem ela conversava quando descia à casa embaixo da cozinha. Ainda assim, tomando como verdade que algumas religiosas de fato viram “alguma coisa”, pode não ser impossível que houvesse pessoas que entravam no Convento escondidas e eram conhecidas da acusada ou travaram com ela alguma relação. Afora isso, há outras questões simbólicas que perpassam esses acontecimentos. Como dito por uma das próprias testemunhas, “quem fala sozinho fala com o Diabo”, então podemos dizer que a crença no Demônio e a possibilidade de que ele viesse conversar ou ter contato com seus adeptos, fazia parte do pensamento eclesiástico da época. Além disso, o Diabo era várias vezes descrito como um negro (ou cão negro, ou bode negro, etc.), sendo que tanto o preto no sino quanto a negra na porta da casa podiam ser interpretados como presenças demoníacas.

Quanto aos malefícios, os panos, bonecos e alfinetes que apareciam em diversos lugares (colchões, travesseiros, correia da chave do confessionário, porta do confessionário, armário do coro, etc.), se foram de fato encontrados, alguém os colocou lá. Se com o intuito de causar doenças e mortes é outra história, mas é possível que uma das religiosas tenha feito e posicionado aquilo tudo. Da mesma forma, as cordas, hábito, véu e lençol que foram achados cortados, ou rasgaram-se naturalmente pelo uso, ou alguém os cortou. Entretanto, mais do que contar com pessoas reais que faziam essas coisas, devemos pensar no medo que esses eventos geravam nas religiosas. Em relação às pessoas conversando no confessionário, ao tropel de gente correndo pelos corredores, aos vultos que entravam nas celas, aos que

entravam por baixo dos lençóis e abraçavam e apertavam, e à própria história de Gertrudes de Jesus, que relata “estímulos contra a pureza” em abraços entre duas religiosas, devemos pensar da mesma maneira, desconsiderando a possível “realidade” dessas situações e jogando-as para o plano simbólico compartilhado por todas aquelas mulheres.

Ao mesmo tempo, uma hipótese que podemos levantar é a de que a acusada Maria do Rosário gostava de “pregar peças” nas outras. Nos relatos de muitas das testemunhas, aparece que os sustos, medos e aflições eram causados por enredos, embustes, fingimentos, mentiras e tramoias da acusada. As que dizem isso são, em ordem alfabética, Ana Bárbara, Clara Maria, Gertrudes de Jesus, Helena Thereza, Joana de Jesus, Joana Maria, Josefa de Jesus, Magdalena Josefa e Maria Ignês do Sacramento. Ou seja, todas elas, apesar de falarem em embustes e tramoias, não deixam de relatar histórias estranhas envolvendo a acusada, malefícios e o Demônio. Acreditamos que a acusada poderia de fato dar sustos nas colegas, dizer que tinha tido visões, dizer que fazia feitiços, que tinha visto o Diabo, ou que tinha uma marca feita por ele apenas para dar risada (como de fato fazia) da reação das outras. Se os relatos forem certos, Violante do Carmo tentou avisar, dizendo que a acusada seria levada à Inquisição se não parasse com seus *embustes*, vejam, não com suas feitiçarias, maldades ou contatos diabólicos.

Estamos, claro, conjecturando sobre o que poderia ter acontecido realmente durante os eventos relatados pelas testemunhas. Mas acreditamos que outros aspectos são mais importantes para a análise desse caso. Primeiramente, quando tudo começa? Helena Josefa é a que dá a data mais antiga em um de seus relatos, Março de 1746, lembrando que as diligências para os interrogatórios começam em 30 de Setembro de 1747 e a primeira entrevista com a primeira testemunha ocorre em 2 de Outubro de 1747. A mesma testemunha também conta algo que se passou em Junho, mas todas as outras (que chegam a datar os acontecimentos) falam apenas de Agosto, Setembro e Outubro. Infelizmente, não temos outras fontes para descobrir o que se passou exatamente, mas podemos isolar que foi a partir de Agosto que, ou houve alguma espécie de estopim nos casos, ou atingiu-se um limite de tolerância, ou foi o início do espalhamento de histórias, ou foi quando decidiram dar motivo para a acusada ser levada à Inquisição, enfim.

Podemos entrar aí em toda uma questão a respeito do conflito e do confronto.¹⁴² Vimos claramente que foram basicamente três religiosas que começaram a espalhar os relatos a respeito de Maria do Rosário, quais sejam Joana Evangelista, Maria da Purificação e Mariana Joaquina, mais ainda as últimas duas. Vimos que Helena Josefa era a que mais falava, que tinha os relatos mais extensos, sobre o maior número de temas e com algumas das histórias mais bizarras, mas ainda assim, achamos que ela não era um dos grandes focos da discórdia. Os motivos do conflito podem ser vários. Primeiramente, pensamos em uma questão de *status* ou posição dentro do Convento. A primeira das que mais espalham histórias é titulada de Reverenda Madre Sórora Joana Evangelista, ex-prioressa do Mosteiro; a outra era chamada de Madre Sórora Mariana Joaquina; e a terceira de Irmã Conversa Sórora Maria da Purificação. Ao mesmo tempo, a acusada era também chamada de Irmã Conversa Sórora Maria do Rosário. Pode ser, mas não temos certeza pela falta de outras fontes que confirmem as posições dentro do Convento e digam a respeito dos períodos em que cada uma subiu de posto, que aquelas religiosas se sentissem ameaçadas pelo cargo ou *status* que a acusada poderia vir a ter ou estava começando a ter.

Pensamos ainda que o conflito poderia ter se originado por uma questão de amizades rompidas e desejo de vingança. Nessa direção, imaginamos que a acusada, por ter 24 anos, se relacionaria mais com religiosas de idades próximas¹⁴³, criando laços que mais tarde, por alguma razão, teriam sido rompidos. No entanto, não parece ser assim com as que mais espalham relatos, uma vez que Mariana Joaquina tinha 33 anos, Maria da Purificação tinha 42 e Joana Evangelista tinha 67. Não que não pudesse haver amizade entre a acusada e essas outras, nem que não houvesse interesses em comum, afinidades ou empatia, mas ao mesmo tempo, achamos mais provável que a acusada se relacionasse mais com outras 9 religiosas de idades mais próximas à sua. Mas novamente, não podemos ter total confirmação disso pois no processo essas questões não ficam claras.

Reiteramos que aqui estamos jogando com hipóteses, que só um trabalho mais aprofundado e auxiliado por outros documentos poderia confirmar. Da mesma forma, não podemos julgar que apenas aquelas três religiosas tenham feito tudo, e ainda, que tenham feito tudo sozinhas. Nesse sentido, teríamos que isolar outros grupos (de interesse, de amizade, de

¹⁴² Não vamos entrar muito no mérito dessa questão, mas sobre o assunto podem ser vistos os seguintes trabalhos. ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro : Zahar, 2000; FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*: a formação do patronato político brasileiro. São Paulo : Publifolha, 2000; LEVI, Giovanni. *Op. Cit.*; POLANAH, Luís. *Olhares sobre a vida camponesa*. Núcleo de Estudos de População e Sociedade. Instituto de Ciências Sociais. Universidade do Minho, 2003; SANTOS, Fabrício Forcato dos. *Conflitos setecentistas*: sociedade e clero das vilas de Curitiba e Paranaguá. Dissertação de Mestrado apresentada à UFPR em 2008.

¹⁴³ Ver tabela de idades e ordem em que foram chamadas para depor no Anexo 1, p. 366.

inimizade, etc.) dentro do Convento para sabermos se havia e quais eram as outras questões em jogo que ajudariam as histórias a serem disseminadas.

Sabemos que todos os relatos, ou pelo menos a maior parte deles, se referem a eventos que ocorreram à noite (10, 11 horas, meia-noite, 2, 3 horas da manhã, etc.), período já propício para o medo¹⁴⁴, sendo que no Convento até foi permitido que as religiosas dormissem juntas nas celas, como disse Helena Josefa, que estava em companhia de Ana Josefa, porque “hoje se lhe permite essas companhias pelos sustos, temos e medos com que todas vivem”. A maior parte das histórias ocorrem às “10 para 11 horas da noite”, o que é interessante de ser salientado, além de nos perguntarmos o motivo desse horário. Todos os eventos são noturnos, em momentos em que as religiosas já haviam se recolhido para dormir; isso é simples. Temos que pensar que um período no qual há uma perda do controle ritualizado da vida monástica, quer dizer, dentro de um sistema ritual de controle do tempo, o período da noite e do sono se desprende, ou não está incluído naquele esquema. Nessa direção, Gasbarro coloca o seguinte:

Na “ritologia” de um sistema sociocultural são visíveis seja a articulação das relações sociais, seja a fisiologia das transformações destes, para enfrentar as exigências contingentes do imprevisto e do imprevisível. Cada diferença da natureza e cada crise da cultura são resolvidas pelo ritual mediante um novo sistema de regras práticas que inserem o evento na estrutura, governando simbolicamente seu sentido e anulando sua ameaça diferencial. Dessa maneira, a estrutura é obrigada a generalizar mais e melhor suas regras práticas, até incluir a ameaça potencial das diferenças.¹⁴⁵

Em outras palavras, o ritual – no caso do funcionamento da vida no interior do Convento – tem a função de estruturar aquele contexto social, de maneira a que ele fosse governando e as ameaças a ele fossem identificadas. De acordo com Mary Douglas, “eventos anômalos podem ser classificados como perigosos”¹⁴⁶, uma vez que escapam do conjunto simbólico que mantém as retas formas de se proceder. Ainda segundo a autora:

Se admitimos que eles [símbolos] condicionam a experiência, então devemos admitir também que os rituais intencionais, numa sequência regular, podem ter isto como uma de suas funções importantes. Podemos voltar agora para os ritos religiosos. Durkheim estava bem ciente de que seus efeitos são para criar e controlar a

¹⁴⁴ Ver DELUMEAU, *Op. Cit.*, Capítulo 2: “O medo da noite”.

¹⁴⁵ GASBARRO, *Op. Cit.*, p. 97.

¹⁴⁶ DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 55.

experiência. Era sua preocupação principal estudar como o ritual religioso torna manifesta aos homens sua pessoa social e cria assim sua sociedade.¹⁴⁷

No caso específico que estamos tratando, o fato das situações relatadas pelas testemunhas terem ocorrido à noite recai nessa questão da perda do controle. A anomalia traz perigo: os sons nos corredores, as presenças e sombras nas celas, as portas que abrem, os animais que aparecem, nada disso é simbolicamente aceitável no contexto do Convento. Esses eventos provocam medo por si mesmos, como veremos, mas ganham um caráter ainda mais assustador por ocorrerem durante a noite, cuja simbologia atravessa a relação com a morte, com o Diabo (príncipe das Trevas), com o medo que o Sol não nasça mais, com medos subjetivos e pesadelos na escuridão, com espíritos e espectros danados, com a Lua e suas relações com o inferno, com a feitiçaria, o sabá e o malefício, com os ladrões, assassinos e outros criminosos, com “indecências”, com feras e animais selvagens, enfim, é o período com certeza mais temido.¹⁴⁸

Podemos falar, em termos de significados simbólicos, de alguns espaços em que casos ocorreram. O sino e o confessionário, por exemplo, fazem parte da ritualidade católica, sendo locais importantes para horários de liturgia e para a prática da confissão. Ou seja, o fato de haver uma presença do Demônio (representado em figura de preto) ou de estrondos e vozes terem ocorrido nesses locais demonstra a grande preocupação das religiosas, por serem aqueles lugares de importância no Convento. Por outro lado, a negra que aparece na porta da casa da acusada, a porta da cozinha, as escadas da despensa, os corredores do dormitório, o corredor por onde voa o corvo e a janela por onde ele sai, a janela por onde entra o gafanhoto, a janela por onde a acusada diz que vai levar as outras voando, etc., têm também um simbolismo. Segundo Paiva, tanto a porta quanto a janela tinham em comum o significado de serem locais de passagem (e os corredores, obviamente, também), que simbolizavam o passar de um estado a outro (doença e saúde, vida e morte), ou ainda, significando a marcação de uma separação entre forças contrárias (bem e mal, Deus e o Diabo). A janela, em específico, “evoca ainda outra ideia que é a do ar como meio privilegiado de comunicação entre as coisas, ao fim e ao cabo, o ar faz actuar até ao infinito o princípio de contacto”¹⁴⁹, o que poderia ser usado para comunicação com as outras feiticeiras, amigas da acusada, que vinham pelas janelas e causavam o malefício e a morte.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 83.

¹⁴⁸ Ver DELUMEAU, *Op. Cit.*, pp. 96-106.

¹⁴⁹ PAIVA, *Bruxaria e superstição, cit.*, p. 133.

Há ainda a questão dos animais – estão presentes nos relatos e geram medo – sobre os quais podemos intuir alguns significados possíveis através de uma leitura antropológica sobre regras dietéticas, que estão ligadas à questão da santidade e da pureza. Em relação a animais selvagens, Mary Douglas coloca que “a criação, tal como a terra habitada, recebia a bênção de Deus. Tanto a terra como a criação eram férteis pela bênção, ambas integravam a ordem divina. [...] Os homens, em certa medida, pactuavam com sua terra e seu gado do mesmo modo que Deus pactuava com eles. [...] A diferença entre gado e animais selvagens é que os animais selvagens não têm pacto que os proteja.”¹⁵⁰ Ou seja, esses animais acabam por gerar medo pelo próprio sentido que têm de não serem protegidos ou abarcados pela bênção divina.

Quanto aos que voam, a autora percebe que as aves de rapina eram vistas como perigosas e, também, proibidas. Nos relatos das testemunhas temos histórias referentes a duas dessas aves: a coruja, que Luiza do Amor Divino acreditou estar ao pé de sua cama, e o corvo, que Helena Josefa viu voar e desaparecer. A figura do corvo também está presente no relato de Mariana Joaquina, ao dizer que uma das formas tomadas pela acusada quando se metamorfoseava era a de um corvo. Seu simbolismo é, em grande parte das vezes, negativo, assim como a coruja, estando ligados à noite, à morte, entre outros.¹⁵¹ A própria Bíblia prevê a impureza desses animais, proibindo os homens de comê-los: “Comereis de todas as aves que são puras. Eis as que não podereis comer: a águia, o falcão, e o abutre, o milhafre e toda variedade de falcão, toda espécie de corvo, a avestruz, a andorinha, a gaivota e toda variedade de gavião, o mocho, a coruja, o açor, o caburé, o alcatraz, o íbis, a cegonha e toda variedade de garça, a poupa e o morcego. Tereis por impuro todo inseto volátil: não comereis deles.”¹⁵²

Eis que entramos na questão do relato do gafanhoto, que entra pela janela da cela, se mete nas roupas de uma religiosa, abre olhos arregalados para ela, vai embora, e deixa as duas freiras quebrantadas e doentes. Seguindo o estudo das proibições dietéticas, Mary Douglas coloca o seguinte: “vou considerar um velho e bolorento enigma da doutrina bíblica, as

¹⁵⁰ DOUGLAS, *Op. Cit.*, pp. 70-71.

¹⁵¹ Corvo: “Ao que parece, a conclusão a tirar de um estudo comparativo dos costumes e crenças de numerosos povos é que o simbolismo do corvo só tomou seu aspecto negativo há pouco tempo e quase exclusivamente na Europa. Consideram-no, com efeito, nos sonhos, como uma figura de mau agouro, ligada ao temor da desgraça. É a ave negra dos românticos, planando sobre os campos de batalha a fim de se cevar na carne dos cadáveres. Essa acepção, convém repetir, é moderna e estritamente localizada. É encontrada, por exemplo, na Índia, onde o *Mahabharata* compara a corvos os mensageiros da morte.”

Coruja: “A coruja, maltratada em nossa civilização por uma lamentável reputação de ladra, e ave que costumamos transformar no emblema da feiúra (aparentemente, contra a opinião de Rabelais), era no entanto a ave *de Atena* (Minerva). Ave noturna, relacionada com a Lua, a coruja não consegue suportar a luz do Sol e, nesse particular, opõe-se portanto à águia, que recebe essa mesma luz com os olhos abertos. [...] Em muitos Códices, a coruja é representada como *a guardiã da morada obscura da terra*. Associada às forças ctonianas, ela é também um avatar da noite, da chuva, das tempestades. Esse simbolismo associa-se a um só tempo à morte e às forças do inconsciente luniterrestre...” CHEVALIER e GHEERBRANT, *Op. Cit.*

¹⁵² Deuteronomio, 14, 11-19.

abominações do Levítico, e particularmente as regras de dieta. Por que o camelo, a lebre e o hirace seriam impuros? Por que alguns gafanhotos, mas não todos, seriam impuros? Por que seria a rã pura e o camundongo e o hipopótamo impuros? O que os camaleões, toupeiras e crocodilos têm em comum para serem arrolados juntos? (Levítico, 11, 27)”¹⁵³ Essa pode ser uma pista interpretativa para o simbolismo desse animal, às vezes puro, às vezes não.

A questão do gafanhoto não é muito explicitada no Deuteronômio, mas no Levítico sim: “Todo volátil que anda sobre quatro pés vos será uma abominação. Todavia, entre os insetos voláteis que andam sobre quatro pés podereis comer daqueles que, além de seus quatro pés, têm pernas para saltar em cima da terra. Eis, pois, os que podereis comer, toda espécie de gafanhotos, assim como as variedades de solam, de hargol e de hagab.”¹⁵⁴ Há, portanto, uma variação, resumida por Douglas: “o caso dos gafanhotos é interessante e consequente. O teste de se ele é um tipo puro e portanto comestível é o modo pelo qual ele se movimenta sobre a terra. Se ele rasteja, ele é impuro. Se ele salta, ele é puro.”¹⁵⁵ Entretanto, em outros momentos da Bíblia que não em relação às leis dietéticas, o gafanhoto se relaciona à praga, a tormentos diabólicos, à calamidade e à desordem.¹⁵⁶

Por fim, devemos falar algo a respeito dos porcos, cujos grunhidos eram ouvidos pelo Convento, o que consta em vários relatos. Na análise de Douglas e, também, na de Frazer, questões a respeito da impureza, da santidade (ou falta dela), da poluição e do tabu aparecem relacionadas aos porcos. Tanto no judaísmo quanto no islamismo, comer esses animais é proibido, o que pode ser interpretado como uma evitação por motivos de saúde (o mal da indigestão por exemplo), motivos simbólicos referentes ao animal, motivos de tradição (que segundo Douglas se perderam), ou motivos rituais. Segundo o Levítico (11,7) e o Deuteronômio (14, 8), a proibição de se ingerir carne de porco é dada pelo fato desse animal ter a pata fendida mas não ruminar, o que tem menos a ver com sua “sujeira”¹⁵⁷ que com uma tradição ou um ritual.

¹⁵³ DOUGLAS, *Op. Cit.*, pp. 57-58.

¹⁵⁴ Levítico, 11, 20-22.

¹⁵⁵ DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 73.

¹⁵⁶ Gafanhoto: “Os gafanhotos são a própria imagem da praga, da multiplicação devastadora. Aparecem com este significado do Êxodo, 10,14 ao Apocalipse 9,3, onde representam, segundo os exegetas, as invasões históricas ou os tormentos de origem demoníaca. Este aspecto não deve ser negligenciado, uma vez que o exorcismo foi, por muito tempo, utilizado contra os gafanhotos. No Antigo Testamento, a invasão dos gafanhotos, embora provocada por uma decisão especial de Deus, permanece uma calamidade de ordem física; no Novo Testamento, o símbolo toma outra distinção: a invasão do gafanhoto torna-se um suplício de ordem moral e espiritual (Apocalipse 9,1-6).” CHEVALIER e GHEERBRANT, *Op. Cit.*

¹⁵⁷ “Note-se que não conformar-se com os dois critérios necessários para a definição de gado [casco fendido e ruminante] é a única razão dada, no Velho Testamento, para evitar o porco; absolutamente nada é dito sobre os seus hábitos de chafurdar na sujeira. [...] Eu sugiro que, originalmente, a única razão para ele ser considerado impuro é o fato de ele, enquanto porco selvagem, não pertencer à classe dos antílopes e que quanto a isso está em

De qualquer forma, naquelas religiões há um simples cumprimento dessa lei estabelecida, sem que se saiba exatamente suas origens e motivos exatos; ou, em último caso, isso nem chega a importar, uma vez que a lei é divina. Como colocado por Douglas, “no Velho Testamento encontramos a bênção como a fonte de todas as coisas boas, e a retirada da bênção como a fonte de todos os perigos. A bênção de Deus torna aos homens possível viverem na terra. O trabalho de Deus através da bênção é, essencialmente, criar a ordem pela qual os negócios dos homens prosperam. [...] Onde a bênção é retirada e a força da maldição desencadeada, há esterilidade, peste, desordem.”¹⁵⁸ A esse respeito, o Deuteronômio é bastante claro (28, 1-68).

Para além das interdições dietéticas, o porco tem uma carga simbólica relacionada a diversos pecados, como a gula e a luxúria, além de ser símbolo de ignorância e indignidade.¹⁵⁹ Dessa forma, o fato das religiosas do Convento do Santíssimo Sacramento relatarem terem ouvido grunhidos de porcos pode estar relacionado justamente ao simbolismo do animal que viemos explicitando. O consequente temor pode também estar relacionado a questões relacionadas ao Diabo, que “grunhe” ou “ronca”, mas entraremos na questão demoníaca em seguida. Em relação aos temas que viemos debatendo, devemos dizer que estamos buscando dicas de interpretação simbólica, ou seja, mais do que tentar encontrar respostas para delinear a “realidade” dos acontecimentos relatados nesse caso, procuramos verificar o simbolismo por trás dos testemunhos, de maneira a encontrar, através disso, possibilidades interpretativas.

Para além das hipóteses apresentadas, há algo essencial a ser posto em relevo em relação a todo esse caso: os elementos diabólicos e crenças eruditas a respeito de bruxas estão presentes nele e em todos os seus relatos. Anteriormente, vimos que o malefício era preocupação chave em relação a bruxos e feiticeiros, pois, por sua capacidade de fazer o mal, essas pessoas eram temidas pelas populações. Isso se confirma no Convento em questão, uma vez que os maiores índices do gráfico 1 e da tabela 1 são justamente os malefícios. As doenças e a morte aparecem constantemente, seja em relação ao Mosteiro do Louriçal onde a

igualdade de condições com o camelo e o texugo, exatamente como se afirma no livro.” DOUGLAS, *Op. Cit.*, pp. 71-72.

¹⁵⁸ *Idem*, p. 66.

¹⁵⁹ Porco: “Quase que universalmente, o porco simboliza a comilança, a voracidade: ele devora e engole tudo o que se apresenta. Em muitos mitos, é esse papel de *sorvedouro* que lhe é atribuído. O porco é geralmente o símbolo das tendências obscuras, sob todas as suas formas, da ignorância, da gula, da luxúria e do egoísmo. Pois, escreve São Clemente de Alexandria citando Heráclito, *o porco tira o seu prazer da lama e do esterco (Estrômato, 2)*. É a razão de ordem espiritual da interdição da carne de porco, especialmente no Islã. A utilização de tais carnes observa ainda São Clemente, *está reservada àqueles que vivem sensualmente* (ibid.). [...] Não seria possível esquecer, a esse propósito, a parábola evangélica das *pérolas lançadas aos porcos*, imagens das verdades espirituais reveladas de maneira desconsiderada àqueles que não são nem dignos de recebê-las nem capazes de apreendê-las.” CHEVALIER e GHEERBRANT, *Op. Cit.*

acusada morava antes, seja no Mosteiro do Santíssimo Sacramento de Lisboa. Em segundo lugar, a questão do contato demoníaco aparece nas mais diferentes formas, seja em pacto, em entrega, em adoração, em marca, em aparecimentos, em auxílios, em promessa dos votos, em tempestades, em homens, negros e pássaros, em cheiros de enxofre, o Diabo está sempre presente.

Como havíamos dito, é a figura mais temida de todas e seus sequazes os mais procurados. O contato demoníaco permeava o imaginário de todos os eclesiásticos, incluindo as religiosas do Convento, os confessores, os vigários, os deputados e inquisidores. Configurando-se como heresia gravíssima, os praticantes desse contato tinham que ser perseguidos. Independente do que realmente aconteceu no Convento, essa crença no Diabo e a ideia de que os hereges tinham que ser, de alguma forma, eliminados, estava presente. A Inquisição era uma excelente forma de afastar alguém que, por alguma razão, causava incômodo, como no caso de Maria do Rosário que certamente causava. As religiosas, ou pelo menos algumas delas, com certeza conheciam os meandros do Tribunal, como ele funcionava e, especialmente, por quem ele se interessava. Já sabemos o final da história dessa religiosa acusada, que mesmo sendo bastante trágico não chegou a uma sentença de morte. Diferente de alguns, como veremos adiante, que cometeram o grave erro de recair em suas culpas, reincidindo na heresia.

3. REINCIDÊNCIA

A questão da reincidência nas culpas de práticas mágicas aparece diversas vezes. Quando trabalhamos as devassas das Visitas pastorais da diocese de Coimbra, no Capítulo 2, vimos pessoas que fizeram termo de não mais incorrer nas culpas e, por outro lado, pessoas que foram admoestadas mais de uma vez pelos mesmos crimes. Quer dizer, o fato de ser acusado e repreendido durante uma Visita não implicava, necessariamente, que se fosse parar com suas práticas, pois muitas vezes era apenas questão dos visitantes irem embora para a vida voltar ao que era antes.¹⁶⁰

Também nas listas de autos de fé encontramos vários casos de reincidência. No Capítulo 2, quando discutimos as penas da Inquisição e seguimos as previsões do Regimento inquisitorial de 1640 para os casos de feiticeiros, chegamos a tocar o assunto da reincidência,

¹⁶⁰ Como já citamos no Capítulo anterior, FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vila familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo : Hucitec, 1997, p. 67 e p. 79.

sendo que se pode referenciar aquela parte do trabalho para outras informações. Aqui pretendemos ir mais a fundo na questão dos relapsos, uma vez que, em relação à justiça inquisitorial, a relapsia e as formas de lidar com essas situações têm um título próprio no Regimento citado.¹⁶¹ Agora, já na sequência, pretendemos colocar todos os casos de reincidência e segundas prisões que encontramos nos autos de fé dos três tribunais a partir de 1720 até os últimos. Em seguida a essas listagens, falaremos de como a relapsia pode levar, em dois casos, à relaxação ao braço secular, retomando casos que havíamos apontado no final do Capítulo anterior.

No tribunal de Évora¹⁶², em 1741, aparece uma Maria da Conceição, a Vascade de alcunha, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de ter pacto com o Demônio no auto público da fé, que se celebrou na Igreja do Convento de São João Evangelista na cidade de Évora em 10 de Setembro de 1730, presa pela segunda vez por reincidência nas mesmas culpas. Em 1747, encontramos um Manoel Fernandes, que também abjurou de leve em auto de Évora em 26 de Março de 1724, por fazer curas com bênçãos e palavras supersticiosas; preso pela segunda vez pela reincidência nas mesmas culpas. Nos mesmos anos (primeiro e segundo autos de fé) nos deparamos com uma Maria Gomes, a Bandouva de alcunha, que em sua primeira vez em auto de fé abjurou por culpas de bigamia¹⁶³, e então foi presa uma segunda vez por culpas de feitiçaria e presunção de ter pacto com o Demônio. Em 1749 aparece um Domingos Alveres, que já ouvira sentença na Inquisição de Lisboa no auto que se celebrou em 21 de Junho de 1744, quando foi condenado a degredo, de onde fugiu, e reincidiu nas mesmas culpas de feitiçaria. Em 1755, encontramos uma Maria Pereira, que abjurou de leve em auto de Évora de 18 de Outubro de 1744, por fazer curas com palavras vãs e supersticiosas, presa pela segunda vez por reincidência das mesmas culpas. Dois anos depois, em 1757, a mesma mulher aparece, tendo abjurado de leve culpas de feitiçarias, e por presunção de ter pacto com o Demônio em 1744, e de veemente no auto de 1755, é então presa pela terceira vez por reincidência nas mesmas culpas. No auto de fé de 1756, há um José de Mira, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria, e presunção de ter pacto no auto de Évora de 27 de Abril de 1755, preso pela segunda vez pelas mesmas culpas. Por fim, em 1763 aparece um Manoel Roiz da Fonseca, reconciliado que foi por culpas de superstições e presunção de pacto no auto de Évora de 27 de Abril de 1755, preso pela segunda vez por reincidir nas mesmas culpas.

¹⁶¹ Regimento da Inquisição de 1640, livro II, título 6: “Dos relapsos.”

¹⁶² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 434, Listas dos autos de fé da Inquisição de Évora, microfilme 0302, pp. 263v, 267v, 268, 270, 277, 278v, 282, 289v.

¹⁶³ Regimento da Inquisição de 1640, livro III, título 15: “Dos bigamos”.

De todos esses casos, o de Maria Gomes, a Bandouva, difere pelo fato de que foi presa por crimes distintos. Ainda assim, trata-se de uma segunda passagem pela Inquisição, e isso não fugia aos olhos dos inquisidores. Mesmo que a primeira prisão tivesse sido em outro tribunal, como no caso de Domingos Alveres, os autos do processo eram resgatados e a sentença dada da primeira vez era lembrada na segunda, de maneira a que se desse uma sentença mais grave no auto de fé em que aparece como reincidente.

Na Inquisição de Coimbra¹⁶⁴, aparecem os seguintes casos. Em 1723, saiu um Domingos Martins, que ouvira sentença no auto de fé que se celebrou no Rocio da Cidade de Lisboa em 14 de Outubro de 1714, pelas culpas de fazer curas supersticiosas e presunção de ter pacto com o Demônio; por reincidência das mesmas culpas. Em 1726, ele aparece novamente, como tendo abjurado de leve em 1714 por culpas de feitiçaria e pacto; e por relapsia abjurou pela segunda vez em 1723, sendo preso por terceira vez por reincidência nas mesmas culpas. Em 1725, aparece uma Maria da Gouvea, que abjurou de veemente no auto de fé, que se celebrou no terreiro de S. Miguel da cidade de Coimbra em 26 de Novembro de 1696, por culpas de feitiçaria presunção de pacto; e por relapsa nelas ouviu segunda sentença no auto de Coimbra de 18 de Novembro de 1708; presa pela terceira vez por reincidência das mesmas culpas. Casos como esses são exemplares, pois três vezes é o máximo que pudemos encontrar de prisões por relapsia. Além disso, é interessante ver o intervalo de tempo entre as prisões dos réus, de 9 e 3 anos no caso do primeiro réu, e 12 e 17 no da segunda ré.

Em 1728 aparece uma Ângela da Luz, que abjurou de leve no auto de fé que se celebrou na Igreja do Real Mosteiro de S. Cruz em 14 de Março de 1723 por culpas de feitiçaria e presunção de pacto; por relapsia nas mesmas culpas. No ano de 1730 saiu uma Francisca de Araujo, a Folha de alcunha, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de pacto no auto de fé que se celebrou no terreiro de S. Miguel da cidade de Coimbra a 9 de Maio de 1728, presa pela segunda vez por reincidência das mesmas culpas. Também em 1730 aparece uma Maria Domingues, a Pequena de alcunha, que abjurou de leve culpas de feitiçaria, presunção de pacto com o Demônio, e por fingir que nela falavam espíritos, no auto de fé de Coimbra de 14 de Março de 1723, presa pela segunda vez por relapsia das mesmas culpas. Ainda no mesmo ano, saiu uma Adriana Luísa, que abjurou de leve culpas de feitiçaria e presunção de pacto em auto de Coimbra em 19 de Junho de 1728, presa pela segunda vez por relapsia das mesmas culpas.

¹⁶⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 433, listas de autos de fé da Inquisição de Coimbra, microfilme 7460, pp. 349v, 354v, 356, 361v, 367v, 368, 382, 382v, 387v, 390v, 391, 391v, 393, 395, 396, 396v, 401, 404, 404v, 409v, 411v.

Em 1734, aparece uma Anna Francisca, a Vicenta de alcunha, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de pacto em auto de Coimbra de 8 de Outubro de 1730, presa segunda vez por reincidência nas mesmas culpas. No mesmo ano, aparece uma Maria Francisca de Oliveira, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria em auto de Coimbra em 19 de Junho de 1718, presa segunda vez pelas mesmas culpas. No auto de fé de 1737, temos uma Custodia de Carvalho, que abjurou de leve por culpas de fingir aparecimentos de almas, e por feitiçarias com presunção de ter pacto com o Demônio no auto de Coimbra de 19 de Junho de 1718, presa segunda vez por reincidência nas mesmas culpas.

No auto de fé de 8 de Novembro de 1739, aparecem 5 relapsos, que se seguem. Um Mathias Lourenço, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de ter pacto em auto de Coimbra de 14 de Março de 1723, preso segunda vez por reincidência nas mesmas culpas. Um Manoel Fernandes, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de pacto em auto de Coimbra de 30 de Junho de 1737, preso segunda vez por reincidência nas mesmas culpas; e por se fingir familiar do Santo Ofício¹⁶⁵, e dizer que tinha licença do Tribunal para curar; e por culpas de sodomia.¹⁶⁶ Aparece novamente a mesma e já citada Maria Francisca de Oliveira, agora presa pela terceira vez por nova reincidência nas mesmas culpas (feitiçaria e pacto), e por fingir alguma coisa por ordem do Santo Ofício.¹⁶⁷ Outra relapsa foi uma Euzebia Monteiro, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria, por fingir que no seu corpo falava um espírito, e presunção de pacto em auto de fé de Coimbra em 5 de Dezembro de 1734, presa segunda vez por reincidências nas mesmas culpas. E por fim uma Maria da Costa Rebelo, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de pacto no auto de Coimbra de 19 de Junho de 1718, presa segunda vez pelas mesmas culpas.

Em 1742, saiu em auto uma Mariana Pereira, a Serodia de alcunha, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de pacto no auto de fé de Coimbra de 8 de Novembro de 1739, presa segunda vez por reincidência nas mesmas culpas. E ainda uma Juliana Martins, a Lavanca de alcunha, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria e presunção de ter pacto em Coimbra em 30 de Junho de 1737, presa segunda vez por reincidir nas mesmas culpas. No ano de 1744, consta uma Serafina Ferreira, que abjurou de leve em auto de Coimbra 30 de outubro de 1730, por fazer curas supersticiosas e presunção de pacto, presa segunda vez pelas mesmas culpas. Em 1746, saiu uma Thereza Mendes de Oliveira, por fingir visões e fazer curas

¹⁶⁵ Regimento da Inquisição de 1640, Livro III, título 22: “Dos que fingem ministros, e oficiais da inquisição.”

¹⁶⁶ *Idem*, Livro III, título, 25: “Dos que cometem o nefando crime da sodomia.”

¹⁶⁷ A documentação em microfilme possuía uma página dobrada, pelo que mais ou menos três palavras ficaram ilegíveis. Esse caso poderia entrar como dos que se fingem membros da Inquisição, ou ainda pelo Regimento de 1640, Livro III, título 21: “Dos que impedem, e perturbam o ministério do Santo Ofício.”

supersticiosas, pelas quais já saíra no auto de Coimbra de Agosto de 1744. Ainda em 1746, há uma Justa Roiz, por se fingir santa e fingir visões, e curas supersticiosas, por cujas culpas saiu no auto de Coimbra de 8 de Julho de 1742.

No auto de 1751, saiu um Antonio Pires, o Paratudo de alcunha, que abjurou de leve no auto de fé de Coimbra de 8 de Julho de 1742 por fazer curas supersticiosas, e presunção de ter pacto com o Demônio, e reincidindo nas mesmas culpas abjurou segunda vez de veemente no auto que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos da Cidade de Lisboa em 26 de Setembro de 1745, preso terceira vez pelas mesmas culpas. Em 1753, aparece novamente Serafina Ferreira, presa pela terceira vez pelas mesmas culpas de curas supersticiosas e pacto. No mesmo ano, temos uma Maria de Jesus, a Beleguina de alcunha, que abjurou de leve por fazer curas supersticiosas e presunção de ter pacto no auto de Coimbra de 8 de Julho de 1742, presa segunda vez por reincidência nas mesmas culpas. E ainda uma Clara Maria da Costa, que abjurou de leve por fazer curas supersticiosas e presunção de ter pacto na Mesa do S. Ofício em 29 de Maio de 1742, presa pelas mesmas culpas. No auto de fé de 1759, aparece um Antônio Soares, que abjurou de leve no auto publico da fé, que se celebrou no claustro do Convento de S. Domingos da Cidade de Lisboa em 27 de Agosto de 1758 por fazer curas supersticiosas e presunção de ter pacto, preso segunda vez por reincidir nas mesmas culpas. Por fim, em 1762, saiu um Manoel Gonçalves, o Cangalheira de alcunha, que abjurou de leve no auto de Coimbra em 27 de Julho de 1755, por fazer curas supersticiosas e presunção de pacto, preso segunda vez por reincidir nas mesmas culpas.

Em relação ao tribunal de Lisboa¹⁶⁸, também constam alguns reincidentes. Em 1723, uma Antônia Maria, que abjurou em forma no auto público da fé que se celebrou no Rocio da cidade de Lisboa Ocidental em 9 de Julho de 1713, por culpas de feitiçaria e ter pacto com o Demônio, por presunção de reincidir nas mesmas. No ano de 1744, aparece uma Maria da Encarnação, que abjurou de leve por culpas de feitiçaria no auto de fé que se celebrou na Igreja de São Evangelista da cidade de Évora em 23 de Julho de 1741, presa pela segunda vez como falsária. Em 1745 há o já citado Antônio Pires, o Paratudo de alcunha, que abjurou de leve por fazer curas supersticiosas e presunção de ter pacto no auto de Coimbra de 8 de Junho de 1742, preso segunda vez por reincidir nas mesmas culpas. No auto de 1754, temos uma Josefa Maria, que abjurou de leve no auto que se celebrou na Igreja do Convento de S. Domingos da cidade de Lisboa em 8 de Novembro de 1750, por culpas de feitiçaria, presunção de ter pacto com o Demônio, por fingir revelações de Deus, e proferir proposições

¹⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Lista de autos de fé de Lisboa, microfilme 0439, pp. 275v, 313v, 316v, 339, 351v, 361v.

escandalosas e temerárias¹⁶⁹; presa segunda vez por não cumprir o degredo a que foi condenada, e entrar no lugar que lhe era proibido.¹⁷⁰ Este último caso, como já havíamos comentado anteriormente, não se insere exatamente nos de reincidência, dado que o motivo da segunda prisão é outro. Ainda assim, as culpas da primeira vez que passa pela Inquisição são novamente lembradas da segunda vez.

No auto de fé de 1761 saiu uma Margarida Rodrigues, a Barbuda de alcunha, que abjurou de leve por culpas de superstição no auto público da fé na Igreja de S. Francisco da cidade de Évora em 20 de junho de 1756, presa segunda vez por reincidir nas mesmas culpas. Por fim, em 1767, aparece um André Pires, por fazer exorcismos e curar feitiços, vendendo cruzes a seiscentos réis, pedindo dinheiro adiantado pelas benzeduras, dizendo “candeia, que vay dianta alumia melhor”, e já ter sido penitenciado pelas mesmas culpas no que se celebrou em Lisboa em 20 de Setembro de 1761.

Em meio a todos esses casos de relapsos, por vezes presos pela segunda ou pela terceira vez, dois deles chamam bastante a atenção, e relembramos já os termos citados no Capítulo 2. Ainda na Inquisição de Lisboa, no auto de fé de 21 de Junho de 1744, o seguinte caso de relaxação em carne: Mecia da Costa, a Borrachoa de alcunha, que foi no auto público da fé que se celebrou na Igreja de São João Evangelista da cidade de Évora em 5 de Fevereiro de 1736, por culpas de feitiçaria e viver apartada da fé católica, tendo crença no Demônio, a quem adorava por Deus. A conclusão que vem junto a seu caso é a de ser convicta, negativa, pertinaz, e relapsa. A segunda situação é anterior e acontece também em Lisboa, no auto de fé de 24 de Julho de 1735: Francisco Barbosa, de alcunha o Tio de Massarelos, que foi reconciliado no auto de fé que se celebrou no Terreiro de S. Miguel da Cidade de Coimbra em 8 de Outubro de 1730 por culpas de feitiçaria, e viver apartado da fé católica, tendo crença no Demônio, a quem adorava por Deus. A conclusão de seu caso foi a de ser convicto, confesso e relapso nas mesmas culpas.

Ambos os casos têm em comum, em primeiro lugar, o apartamento da fé e a crença e adoração ao Demônio, sobre o que havíamos falado anteriormente. Há uma diferença entre a presunção de ter pacto (ou a de fazer pacto) e o culto diabólico, o que encerra os casos de maneira diferente, uma vez que, como temos visto ao longo desse Capítulo, são muitíssimas as pessoas que saem em auto de fé com culpas de pacto, e apenas duas que se apartam da fé e adoram o Demônio. Em segundo lugar, outro ponto em comum é a reincidência. Vimos que

¹⁶⁹ Regimento da Inquisição de 1640, Livro III, título 12: “Dos blasfemos, e dos que proferem proposições heréticas, temerárias, ou escandalosas.”

¹⁷⁰ *Idem*, Livro III, título 23: “Dos que fogem dos cárceres, e dos que não cumprem as penitências, que lhe foram impostas.”

há uma vasta quantidade de reincidentes, inclusive presos pela terceira vez, o que pode parecer mais grave do que esses dois indivíduos, que aparecem em segundo lapso. No entanto, a gravidade dos crimes de práticas mágicas na Inquisição portuguesa aparece da seguinte maneira: a relapsia tem caráter gravíssimo¹⁷¹ e, dentro dela, a forma da reincidência leva à pena de morte.¹⁷² Este é, em terceiro lugar, outro ponto em comum entre os dois casos.

O que os difere são as outras conclusões que acompanham seus casos nos autos de fé. Mecia da Costa é, além de relapsa (e pertinaz), convicta e negativa. Segundo o Regimento: “E somente se der tais mostras de arrependimento, e fizer confissão em forma, tão satisfatória, que pareça estar verdadeiramente convertido à fé, os Inquisidores o mandarão absolver sacramentalmente da excomunhão maior, em que correu pela culpa de relapsia [...] e acerca da relaxação, e forma da sentença, se guardará com os relapsos, o mesmo que com os negativos convictos, segundo acima fica dito no Título 2 deste livro § 1.”¹⁷³ Na primeira vez que essa ré sai em auto de fé, em Évora, abjura em forma¹⁷⁴, o que faz comprovar sua situação de relapsa, pois o relapso é “conforme o direito manifesto, aquele que sendo a primeira vez convencido por legítima prova de haver caído em alguma heresia, que abjurou em forma; com tudo por sua confissão, ou por outra prova legitimamente consta, que segunda vez caiu em heresia.”¹⁷⁵ Ou seja, da primeira vez a ré abjura em forma, sendo confidente; da segunda vez, por já ter abjurado em forma, é relapsa; também é negativa por negar seu crime; e é convicta por negar o crime mesmo havendo testemunhas e provas.¹⁷⁶ Por todos os meandros do Regimento em relação a esses casos, a conclusão final é, de fato, a de relaxação ao braço secular.

No caso de Francisco Barbosa, foi considerado, além de relapso, convicto e confesso. Assim como a ré anterior, ele abjura em forma na primeira vez que sai em auto de fé, em

¹⁷¹ Regimento da Inquisição de 1640, Livro III, título 6, ponto 2: “Contra os hereges relapsos se procede conforme o direito, e estilo do S. Ofício, com as mais graves penas contidas no princípio deste livro.”

¹⁷² *Idem*, Livro III, título 6, ponto 2: “Por tanto se algum preso por crime de heresia, for convencido de relapso em algum dos sobreditos casos, não poderá ser reconciliado, e recebido ao grêmio da Igreja Católica, posto que mostre sinais de penitencia, e conversão; antes será relaxado, e entregue à justiça secular, e perderá seus bens, que serão confiscados par ao Fisco Real, desde o tempo, em que tornou a cometer o delito.”

¹⁷³ *Idem*, Livro III, título 6, ponto 3.

¹⁷⁴ *Idem*, Livro III, título 3, “Dos confidentes”, ponto 1: “Todos os que depois de delatos, presos, e acusados no santo Ofício por culpas de heresia, as confessarem nele com mostras, e sinais de verdadeira conversão, satisfazendo a prova da justiça, serão recebidos ao grêmio, e união da santa Madre Igreja, e irão ao Auto público da fé com vela acesa na mão, e hábito penitencial, e nele ouvirão suas sentenças, estando em pé, descobertos na forma costumada, e farão abjuração em forma...”

¹⁷⁵ *Idem*, Livro III, título 6, ponto 1.

¹⁷⁶ *Idem*, Livro III, título 2 “Dos negativos, ponto 1: “...e parecendo que as testemunhas depõem verosimilhante, e com as circunstâncias necessárias; se a tal pessoa negar haver cometido o delito, e persistir em sua negação de modo, que seja julgada por convicta no dito crime, irá ao auto público da Fé, e levará hábito com fogos na forma costumada, e lhes serão confiscados seus bens, desde o tempo que constar pela prova da justiça haver cometido o crime, e será relaxada à Justiça secular, conforme a disposição de direito, e Breves do santo Ofício.”

Coimbra, sendo confidente e, por já ter feito essa abjuração, recai como relapso da mesma maneira. A maior diferença está no fato de que esse réu confessa seus crimes (não é negativo, e sim confesso), sendo tido como convicto por sua confissão.¹⁷⁷ Ou seja, se após sessões de tormento o réu confessa, é tido como confesso e convicto, motivo pelo qual pode ser relaxado.

3.1. Relaxação ao braço secular por relapsia: o caso de Francisco Barbosa

Dos réus praticantes de artes mágicas que foram de fato mortos, “os seus processos têm apenas em comum o facto de que nenhum deles resistiu à pressão que sobre eles se exerceu e todos confessaram, em dois momentos distintos, a realização de um pacto com o Diabo e a renegação da fé. Não foram as práticas concretas de que eram acusados que os deitaram a perder, mas antes o hediondo crime de renegação da fé e submissão ao Diabo. Foi apenas por isso que pereceram, e diga-se que no caso do Francisco Barbosa são evidentes as dúvidas que os inquisidores tiveram em condená-lo, pois analisam por quatro vezes o processo e remetem as suas considerações outras tantas vezes ao Conselho Geral.”¹⁷⁸ Esse réu é posto a tormento, e não resiste em confessar um pacto. No Regimento prevê-se que “quando se tomar assento, que o Réu seja posto em tormento, os Inquisidores tirarão a sentença do processo, na qual sendo o Réu negativo, se dirá somente, se os indícios forem urgentes, que vistos os urgentes indícios [...] mandarão que antes de outro despacho seja o Réu posto a tormento, onde será perguntado por suas culpas, para que manifeste a verdade, para salvação de sua alma.”¹⁷⁹

A opção metodológica que usamos para o caso a seguir foi a de trilhar não os relatos de testemunhas, mas aqueles do réu e dos inquisidores, dando ênfase para a questão da reincidência, da tortura e do pacto com o Demônio. Ressaltaremos os questionamentos nos quais tais pontos aparecem, de forma a perceber, primeiro, como são os relatos do réu em relação ao pacto travado, segundo, como esses relatos mudam ao longo de sessões de tormento, e terceiro, como a relapsia pode levar à relaxação ao braço secular.

No processo aparece o seguinte: “que vistos estes autos e os urgentes indícios que delles e da prova da Just^a A rezultam contra Francisco Barboza [...], de elle nam ter feyto

¹⁷⁷ *Idem*, Livro III, título 6, ponto 5: “Sendo caso, que não se provém legitimamente contra o réu as culpas de relapsia, porque foi preso, de maneira, que se possa haver com convencido delas para efeito de ser relaxado à Justiça secular; será condenado a tormento conforme a qualidade da prova; e se confessar, será havido por convicto.”

¹⁷⁸ PAIVA, *Bruxaria e superstição*, cit., p. 355.

¹⁷⁹ Regimento de 1640, Livro II, título 14 “De como se há de proceder com os réus, que houverem de ser postos a tormento, e na execução deles”.

inteyra, e verdadeira confissam de suas culpas, nam declarando a verdadeira tençam com que as cometeo [...] Acordam, que antes de outro despacho o Reo Francisco Barboza seja posto a tormento, conforme o aSsento, que no seu proceSso se tem tomado...”¹⁸⁰, ou seja, está totalmente de acordo com o Regimento. Durante todo o relato desse caso podemos perceber as diferenças entre fazer pacto com o Demônio, prometer a alma a ele, entregar a alma, afastar-se da fé católica, adorar o Diabo, entre outros. Seja na sutileza das perguntas dos inquisidores, seja nas respostas que o réu dá dentro e fora da casa de tormento, o caso gira muito em torno daquelas questões.

Em sessão de 16 de Junho de 1735, o réu relembra confissões que já houvera feito na Inquisição de Coimbra: “e Logo tornou a dizer que a Confissão que deve fazer na Meza do Santo Officio he a mesma e pello mesmo modo que a fez na Inquizicao de Coimbra porque chegando o demonio a tentallo e procurrallo na forma que tem fitto he certo que cahio nos mesmos erros que Confessou naquela Inquizicaõ, crendo no demonio, entregando lhe a Sua alma, tendo-o, e adorando-o por Deos e tornando a apartarSe de noSsa Santa Fé Catholica.”¹⁸¹ No entanto, diz que não deu seu sangue ao Demônio, como fora da primeira vez, e que adorou o Demônio, mas sem, em seu coração, se apartar da fé católica, e que tinha a esperança de voltar para essa fé, porque na Igreja havia remédio.

Vista a confissão, pareceu aos presentes (2 deputados e um deputado do Conselho Geral) que o assento da Mesa estava alterado, e se devia suspender o tormento para se fazerem as mais diligências necessárias. O motivo: “que a verdade he que elle adorou o demonio e So huã vez batendo nos peytos, sem ter as mãos Levantadas, creo nello como Deos mas não esperou firmemente a Salvaçaõ do demonio, e por aquelle tempo viveo apartado de nossa Santa Fe Catholica, assim como tinha feyto antes que fosse prezo pella Inquizicaõ de Coimbra, e se tornou para noSsa Santa Fe Catholica deixando a crença e amizade do demonio depois que veyo para os Carceres do Santo Officio procurando o seo remedio por Se achar na caza delle.”¹⁸² No dia seguinte, o mesmo deputado do Conselho Geral vai ter com o réu, dizendo que agora que ele estava fora da casa de tormento, podia dizer a verdade “sem força, medo, ou violência”.

O réu então falou de contatos com o Demônio, que lhe apareceu inclusive nas galés quando estava degredado, em forma de um grande gato¹⁸³ ruivo, que lhe pediu sua alma, e lhe

¹⁸⁰ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4222, fl. 243.

¹⁸¹ *Idem*, fl. 245.

¹⁸² *Idem*, fl. 245v-246.

¹⁸³ Novamente, sobre a simbologia do gato e sua relação com demônios e bruxos, ver DARNTON, *Op. Cit.*, Cap. 2.

incitou a fazer de novo as curas que lhe havia ensinado, as quais funcionaram uma vez (na filha do escrivão de Vila Galega) e outra não (em um pedreiro da mesma vila). Foi então lida a confissão que fez na casa de tormento, e ele disse que não importava sair dos cárceres morto ou vivo, desde que estivesse entregue a Deus, e livre do trato, comunicação e amizade do Demônio, e que a verdade de suas culpas é o que dissera na casa de tormento. Entretanto, “foy lhe ditto que fallando e confeSsando elle honte’ na Caza do tormento com tanta variedade e ainda inveroSsimilidade as suas Culpas, mostra que o naõ esta dellas verdadeyramente arrependido, ou mente no que de Si confeSsou haver paSsado com o demonio devendo a Sua ConfiSaõ ser verdadeyra e pura por ser o que lhe convem para o bem as Sua alma.”¹⁸⁴ Os inquisidores querem, portanto, que o réu confesse tudo o que passou com o Demônio, dado que suas duas confissões tinham variações; ao que o réu disse que examinaria sua consciência e que havia de confessar tudo quanto se lembrava, depois do que foi admoestado em forma e mandado para seu cárcere.

Três dias depois (em 20 de Junho de 1735) foi realizado um novo Exame, para que o réu confessasse suas culpas lembrando-se das variações que dissera na casa de tormento. Diz aí confissões semelhantes às que fizera na Inquisição de Coimbra, isto é, diz que o Demônio lhe apareceu em forma de gato, que só uma vez o adorou, mas “como se fosse a huma pedra”, que tem confessado a verdade em tudo, que não passou mais nada com o Demônio. Disse ainda que o Diabo lhe prometera fazer rico, mas ele não tinha esperança nessa promessa. Disse que era verdade que tinha reincidido em suas culpas, mas que não tinha deixado de crer em Cristo, que poderia salvá-lo enquanto que o Demônio não. Disse que era verdade que prometera sua alma ao Demônio, mas não a tinha entregado, e que isso não tirava o sentido de N. Senhor. Mas ainda assim ele tinha prometido a alma, aceitado a amizade diabólica e reincidido nas mesmas culpas, “andando em tão miserável e abominável estado, e não em Cristo”, e do Demônio esperava a salvação de sua alma. Disse o réu que cometeu suas culpas como as confessou, e que todas são verdadeiras, insistindo que não deixou a fé católica.

Foi então perguntado: se adorou ao Demônio pondo-se de joelhos e batendo no peito diante dele, como pode dizer que o adorava como quem adora a uma pedra? Assim, ou ele mesmo não reincidiu nas culpas que confessa, ou em tudo, e por todo modo, as cometeu na mesma forma que cometera as primeiras. Frente a isso, o réu declarou que adorou o Demônio, mas tinha no coração o santíssimo nome de Jesus. Foi perguntado como era possível que o Demônio o obrigasse “na figura ridicula de hum gatto a adorallo como Deus sem haver mais

¹⁸⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4222, fl. 249, na “Rateificação ad baneum”.

alguma couza, ainda que elle ridiculamente costuma tomar esta, e outras semelhantes figuras, para mover a reincidir nas primeyras culpas, mais alguma couza havia de passar”¹⁸⁵, ou seja, o réu reincidiu, mas tinha que dizer o que mais se passara com o Demônio. Disse que tudo o que tem confessado é verdade. Então os inquisidores perguntavam como é possível que depois de sua reconciliação lhe tornasse a aparecer o Demônio (tendo-se passado quatro anos sem aparecer), e não lhe aparecendo senão recentemente. Assim, ou o réu mentia em dizer que reincidiu nas primeiras culpas, ou mentia no tempo em que disse que o Demônio lhe tornou a fazer cair nelas, e no modo como lhe apareceu. Ao que o réu replicou que era verdade o que dizia, e que só de um ano até o presente o Demônio lhe apareceu, o tentou e o precipitou nas primeiras culpas.

Sobre sua abjuração no auto de fé da Inquisição de Coimbra, foi perguntado se por engano do Demônio iria, com fingimento, ficar na sua amizade e comunicação, ao que respondeu que verdadeiramente ele quis se reconciliar com a Igreja, e não foi fingido, sendo que só há um ano o Demônio lhe apareceu novamente. À outra pergunta respondeu que se morresse “lá fora” (do Santo Ofício), morria na fé de Cristo, ao que foi retrucado que “se elle por este modo responde a pergunta que se lhe faz e aSsenta que morrendo repentinamente antes de vir pRezo para os carceres desta Inquizição, para que disse que depois de estar nelles pRezo he deixou a crença do demonio assim ou mente em dezir que reincidio nas primeyras culpas, ou que morria como verdadeiro filho da Santa Madre Igreja de Roma, ainda como conhecimento dice perder pellos peccados que tinha.”¹⁸⁶ Disse que se desligou do Demônio quando foi preso, e se por acaso o adorou, acreditando nele e lhe prometendo sua alma, era com esperança de se remendar e confessar suas culpas. Então não se pergunta mais nada, “por ser dada a hora”, o que foi tudo lido para o réu, que disse ser verdade e assinou.

No dia seguinte é feito um segundo Exame, de conteúdo muito parecido, quer dizer, consta que adorou o Demônio de joelhos batendo no peito, que lhe apareceu em figura de gato, que lhe prometeu a alma, mas que não o adorou nem o teve por Deus, que não quis deixar a fé católica, que estava firme nela, que não tinha lá fora o Demônio no coração, que não quis se apartar da fé, que pedia a N. Senhor que o livrasse do Demônio, que este só lhe apareceu uma vez, que sempre creu o que crê a Igreja católica, que não mentia, que sempre o seu coração esteve posto em Deus, que não se apartou da fé, que não se confessou depois de adorar o Demônio, e que nas galés os presos não se confessam senão para a quaresma. Nesse momento ficam bem claras as diferenças entre as questões que colocamos inicialmente. Toda

¹⁸⁵ *Idem*, fl. 255v-256.

¹⁸⁶ *Idem*, fl. 257v.

a tentativa do réu é de dizer que, apesar do contato demoníaco, não adorou o Diabo, nem se afastou da fé nem da Igreja. Entretanto, isso pareceu soar de forma paradoxal, uma vez que, ao fim, “foy lhe dito que ele continua nas inverocimelidades, e Repugnancias das suas confissões”¹⁸⁷, o que se mostrava pelo fato do réu dizer que tinha adorado o Demônio em figura de gato (de joelhos e batendo nos peitos) e prometido a sua alma e, ao mesmo tempo, ficado puro na fé católica, acreditando na Igreja, nos sacramentos e mistério e em N. Senhor, ou seja, essa seria a grande contrariedade de suas confissões. Foi então admoestado em forma e mandado para seu cárcere, antes do que lhe foi tudo lido, o que disse que era verdade e assinou.

No dia 22 foi concluído o processo, com auto de despacho pelo ordinário de sua comissão, o que tudo foi visto uma segunda vez. No dia 27 o réu pede audiência e vai à presença do mesmo deputado do Conselho Geral, de forma a continuar sua confissão, na qual diz novamente que adorou o Demônio e lhe prometeu a alma, e que por mando do Demônio ficou sem crer na fé católica por 15 dias, mas isso não foi de coração, então não estava apartado da fé. Disse que estava arrependido, que não tem mentido, que adorou o Demônio mas se conservava na Santa Fé, e pedia a N. Senhor que o livrasse do Diabo. Disse ainda que tinha alguma esperança em que o Demônio lhe fizesse rico, mas em relação ao que passou com ele, disse que não houve mais do que o pedido de sua alma, e que não se apartou da fé, prometendo sua alma “movido pella sua ceguera, obrigado e perturbado pello engano do mesmo Demonio.”¹⁸⁸ Foi-lhe então dito que tendo ele feito adoração ao Demônio, como confessou, não pode deixar de se lhe imputar o apartamento da Santa Fé, que na casa de tormento puramente confessou, e depois ratificou na Mesa. Quer dizer, não podiam ver qualidade em suas confissões, porque isso era contraditório; ele deveria confessar tanto a adoração ao Demônio quanto o apartamento da fé católica, aí a confissão seria consistente. Por fim, foi de novo admoestado em forma e mandado para seu cárcere.

Essas constantes conclusões de que o réu confessa coisas contraditórias e inverossímeis aparece no Regimento da seguinte maneira: “Posto que o preso continuando sua confissão diga algumas coisas encontradas e repugnantes entre si, ou inverossímeis, [...] depois de tomada a confissão, e ratificação na mesma forma em que estiver feita, para que não aconteça ficar por ratificar [...], em diferente sessão metendo algumas audiências em meio, examinarão ao preso pelas contradições, repugnância, e inverosimilidades de sua confissão, e

¹⁸⁷ *Idem*, fl. 265.

¹⁸⁸ *Idem*, fl. 276v.

no fim desta sessão será admoestado em forma.”¹⁸⁹ Quer dizer, era importante que as confissões do réu fossem consistentes, sem contradições, e os interrogatórios não terminariam até que isso fosse atingido.

O processo foi concluso no mesmo dia 27, no qual também tudo foi visto por terceira vez. Concluiu-se, depois de vistos os autos, culpas e confissões do réu na Mesa do Conselho Geral, que antes do despacho deveria ser feita a Crença do réu, depois do que se tornaria a ver seu processo em Mesa. Pelo Regimento, a sessão denominada de Crença era o seguinte:

será o preso perguntado pelo tempo, em que se apartou da nossa santa Fé, e se passou a crença dos erros, que tiver confessado: por quem lhos ensinou, e cerimoniais, que fez, [...] e em que Deus cria no tempo de seus erros; que orações rezava, a quem as oferecia; [...] se cria no mistério da santíssima Trindade e em Cristo nosso senhor, e se o tinha por verdadeiro Deus, e Messias [...]; se cria nos Sacramentos da santa madre Igreja, e os tinha por bons, e necessários para a salvação da alma [...] se tomava os sacramentos, e fazia as mais obras de Cristão, e com a tenção os fazia; se confessava os erros, que tem declarado a seus confessores, e os tinha por tais [...]; até que tempo lhe durou a crença em seus erros, o que o moveu a apresentar-se deles e em que crê de presente.¹⁹⁰

Nessa sessão, perguntaram ao réu há quanto tempo que havia se apartado da fé católica depois de reconciliado pela Inquisição de Coimbra, se passou a crer no Demônio e quem lhe ensinou essa crença. Disse que havia um ano que o Diabo lhe apareceu e disse para fazer curas, mas estas não serviam para nada, e na mesma ocasião se colocou de joelhos mas não levantou as mãos nem conheceu nele divindade, nem de coração se apartou da fé católica. Então lembram a ele de sua confissão na casa do tormento, ao que responde que não lembra do que disse lá, pois estava “com muita perturbação”, mas ainda que tenha adorado o Demônio, nunca entendeu que ele era Deus, nem se apartou da fé, e essa é sua grande insistência. Perguntado em que Deus cria no tempo que adorou o Demônio, disse que cria em Cristo, e não deu oração alguma ao Diabo. Disse que sempre creu no mistério da trindade, e tinha Cristo por Deus e homem, verdadeiro criador, e redentor da humanidade, e nunca deixou de crer no que manda crer a Igreja.

Perguntado se cria nos sacramentos e se os achava necessários para a salvação da alma, disse que sim. Perguntado se ouvia missa e pregação e fazia obras de cristão, disse que sim, que comungou, e tudo fazia com tenção de salvar sua alma. Perguntado se entendia que adorar o Demônio era contrário aos pressupostos de Deus e da Igreja, e se deu conta disso a seus confessores, disse que sempre entendeu que pecava, mesmo no tempo que adorava o

¹⁸⁹ Regimento da Inquisição de 1640, Livro II, título 7, ponto 7.

¹⁹⁰ *Idem*, Livro II, título 7, ponto 11.

Demônio, e que se confessou dessa culpa depois que foi para a Inquisição de Lisboa. Perguntado em que Deus cria, disse que em Cristo. Então, “foy lhe ditto que Suas confiçoens e declaraçoens tem muitas faltas, e deminuiçoens, inverocimilidades”, pelo mesmo motivo que já vinha sendo colocado, isto é, que “não he crível que elle Reo Se não apartaSse de noSsa Santa Fe Catholica, e deixaSse de ter ao demonio por Deos adorandoo, e pondoSse de joelhos diante delle como confeSsou que fes por ser deSte jeito que os homens coStumaõ dar ao Deos em que crem, e elle Reo o não havia de dar ao demonio Se emtendeSse como dis que elle era enganador e inimigo das almas.”¹⁹¹ Foi novamente admoestado em forma e mandado a seu cárcere.

Foram vistos pela quarta vez na Mesa, em 5 de Julho de 1735, os autos, culpas e confissões do réu. Concluiu-se que as declarações feitas na sessão de Crença não alteraram nada, pois o réu persistiu em dizer que não se apartou da fé católica, nem teve o Demônio por Deus, sem embargo de o adorar. Isso de alguma forma concordava com a confissão que ele fizera na casa de tormento, na qual disse que tinha esperança de tornar para a fé, porque na Igreja havia remédio, e não esperava a salvação do Demônio. As ponderações dos inquisidores são bem interessantes: “hé certo q’ se não póde compadecer o ter o demonio por Deos com não esperar d’elle a salvação nem o apartar-se da Fé com entender q’ na Igreja há remedio, porq’ isto mesmo hé crer na Igreja; e talvez q’ o reo, por ser homem ruStico, e não entender os termos, chamaSse apartamento da Fé, e crença do demonio o acto externo da adoração, que lhe deu, como se colhe das repostas, que o mesmo reo deu aos exames, que depois se lhe fizeraõ: e q’ pertanto não estava o reo em termos de se julgar por convicto no segundo Lapso.”¹⁹²

Há portanto uma diferença, entre a adoração do Demônio (ato externo) e o apartamento da fé (ato interno), no que são envolvidos os dois foros. O réu então estaria confundindo as coisas, não sendo convicto no crime de se apartar da fé. Até aí, haveria uma presunção veemente de crença no Demônio e afastamento do catolicismo, mas não uma convicção. Mas ainda assim, como acrescenta o Deputado D. Diogo Fernandes de Almeida, a presunção de veemente, juntamente com tudo que resultou do primeiro lapso, é suficiente para convencer do segundo. Entretanto, para garantir que não houvesse nenhuma dúvida sobre a conclusão final a ser despachada, o réu é mais uma vez enviado à tortura: “Mas q’ pela grande preSunção, q’ reSulta do dito facto d’elle viver apartado de noSsa Santa Fé Catholica, elle

¹⁹¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4222, fl. 286-286v.

¹⁹² *Idem*, fl. 289-289v.

antes de outro despacho seja outra ves Levado á caSa do tormento.”¹⁹³ Os inquisidores estão praticamente convencidos do segundo lapso e da sentença que lavrarão, mas ainda mandam o processo ao Conselho Geral, onde dizem que o réu deve ir a tormento para depois o processo ser novamente visto em Mesa.

Em 6 de Julho de 1735 Francisco Barbosa é novamente levado à casa de tormento, depois de uma admoestação e um acórdão. Antes mesmo do início da sessão, disse que além da que confessou, houve mais duas vezes em que o Demônio lhe apareceu, sendo que se colocou de joelhos, bateu nos peitos, mas só na primeira vez entregou sua alma. Disse que andou na amizade do Demônio por 15 dias, mas não o reconheceu por Deus, apesar de tê-lo adorado, e não se apartou da fé, porque em seu coração e vontade conservava a mesma fé, “mas comtudo não Sabe se naquelles quinze dias, perdeo, ou não perdeo a noSsa Santa Fé, e Se apartou delle, mas ponhaSa que a deixou neSses quinze dias porq’ não quer ficar com esse escrupulo.”¹⁹⁴ Frente a isso, entretanto, nada se alterou nos votos inquisitoriais, ou seja, o tormento deveria ainda ser feito, sendo que o réu foi despido, posto no potro¹⁹⁵ e começou-se a atar. Aí, o réu acaba por dizer tudo que faltava para a conclusão final de seu caso.

Disse que a verdade era que ele sempre se apartou da fé católica naqueles 15 dias que adorou o Demônio, e tudo na mesma forma que tinha feito antes que fosse preso pela Inquisição de Coimbra. Ou seja, o lapso está garantido, adorou o Demônio e se apartou da fé em dois momentos diferentes, antes de seu primeiro processo e antes deste seu segundo. Disse ainda que deixou de crer na Santa Fé e em seus mistérios, nem naquele tempo creu na santíssima trindade nem em Cristo, e não lhe lembrava a crença dos sacramentos, e “que pellos dittos quinze dias se apartou de todo da noSsa Santa Fe Catholica, e pello ditto tempo ficou crendo naquelle endiabrado, e logo na primeyra vez que o adorou o teve por Deos, e se morrera naquella occaziaõ he certo que morria na Crença do demonio e quando o demonio lhe prometeo fazelo rico, tanto que sahisse da galé, elle logo lhe disse que o enganaria assim como o fez da primeyra vez [...], que lhe não fez rezas, nem mais adoraçoens que tem confessado; e he certo que agora esta sua confissão vay direyta, e tambem he certo que no fim dos quinze dias que andou na amizade e crença no demonio se apartado de todo de noSsa Santa Fe Catholica, se rezolveo a tornarSse para ella de todo o seo coração.”¹⁹⁶ A confissão de “em quem ele realmente cria como Deus” vem através da tortura, mas o réu ainda tenta

¹⁹³ *Idem*, fl. 289v.

¹⁹⁴ *Idem*, fl. 296v.

¹⁹⁵ Ver nota n. 75 do Capítulo 1 desta dissertação.

¹⁹⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4222, fl. 297v.

reiterar que fora por pouco tempo, e que depois voltou para a fé católica, verdadeiramente arrependido do que tinha feito e de ter sido segunda vez enganado pelo Demônio.

Depois disso o Demônio nunca mais lhe apareceu nem tentou, e não manteve com ele amizade, nem comunicações. Disse ainda que não se confessou de seu grande pecado pelo impedimento que havia nas galés, mas sempre teve tenção de se confessar na Mesa do Santo Ofício para remédio de sua alma e seu pecado. Queria, enfim, confessar a crença que teve no Demônio e o apartamento da Santa Fé por quinze dias, período que ele contava a partir da última vez que adorara o Demônio. Entretanto, a crença diabólica e o apartamento da fé principiaram no primeiro dia que adorou o Demônio, e assim foi, na verdade, pelo tempo de um mês que teve crença demoníaca, como coloca no final de sua confissão: “e he certo que o demonio lhe disse não cresse na nossa santa Fe catholica e So cresse nelle, o que elle assim fez por tempo de hu mez. E mais não disse.”¹⁹⁷ Aí o assento (o que se concorda e conclui) do Conselho se altera, ou seja, a dúvida que se poderia ter a respeito do apartamento da fé agora é, depois do tormento, retirada. Agora há certeza de que o réu é relapso, tendo por duas vezes confessado a heresia (crença demoníaca) e o afastamento da fé católica.

A confissão foi ratificada, e tudo foi visto em Mesa pela quinta vez, aos 8 de Julho de 1735, quando se diz que o processo está pronto para ser votado, sem se repetirem as testemunhas, e tem-se portanto o réu “como hereje, e apostata de noSsa Santa Fé Catholica convicto, confesso, e relapso seja relaxado á Just^a secular servatis servandis, e Se vá ao auto publico da Fé com carocha, e rotulo de feiticeiro [?] declare q’ incorreu em sentença de excomunhão maior e em confiscação de todos os seus bens p^a o Fisco e Camera Real, e nas mais penas, em direyto contra semelhantes estabelecidas.”¹⁹⁸ Assinam os inquisidores, os deputados e o ordinário. Tudo vai para o Conselho Geral, que assenta que se prepare o processo com defesas, repetição de testemunhas e todas as mais diligências que se costumam fazer aos réus em termos de ter pena ordinária.

Vem então a prova das testemunhas, o juramento do procurador, a estância com procurador, e a cópia da prova de justiça que há na Inquisição contra o réu. Há em seguida um requerimento, para formar a defesa do réu, de que sejam feitas novas perguntas às testemunhas, o que é feito na sequência. Vem então uma nova estância com o procurador, a publicação da prova da justiça, uma declaração do procurador de que não se tem mais o que alegar em defesa do réu frente às provas e às testemunhas. Ao mesmo tempo, tenta atenuar as ações do réu, dizendo que ele era um embusteiro que apenas procurava ganhar dinheiro, e que

¹⁹⁷ *Idem*, fl. 298.

¹⁹⁸ *Idem*, fl. 302.

vários de seus absurdos se justificavam pelo fato do réu tomar muito vinho. Por tudo isso pede-se clemência e piedade. Não chegam a vir com contraditas à prova da justiça, mas são formas de conseguir misericórdia por meios atenuantes.¹⁹⁹

Tudo é visto em Mesa pela sexta vez. A todos os votos, com exceção de um deputado, parece que o réu deve ser julgado como convicto em segundo lapso, sendo repetidas as conclusões tomadas anteriormente. Pela discordância daquele deputado, decide-se mandar tudo novamente ao Conselho Geral, que responde em 12 de Julho de 1735 que o réu está convencido no crime de heresia e apostasia, e como herege apóstata da fé católica, convicto, confesso e relapso, deve ser entregue e relaxado à justiça secular, ir ao auto de fé, receber excomunhão maior, confisco dos bens e tudo o mais.

Essas conclusões são repetidas no acórdão do fólio 349, no qual também se diz: “o condemnão, e relaxão à Justiça Secular, a quem pedem com muyta instancia se haja com elle benigna, e piedozamente, e não proceda a pena de morte, nem effuzaõ de sangue.”²⁰⁰ Isso ocorre na Igreja do Convento de São Domingos da cidade de Lisboa em 24 de Julho de 1735²⁰¹, estando presentes o rei D. João V, infantes D. Antonio, D. Manoel, os senhores inquisidores e mais ministros da Mesa, muita nobreza e povo: esse caso reitera que era normal ocorrer a presença do rei em autos de fé, como já havíamos comentado. Tendo o réu sido passado para a justiça secular, temos aí o acórdão, ou seja, a sentença da Relação (do Porto): “vistas as dispozições de Direito em tal cazo, o condemnão a q.^e com baraço e pregão²⁰², pelas ruaz publicas e costumadas destas Cidades seja levado á Ribeira, aonde affogado por garrote morrerá morto natural: e outrosim depois de morto será queimado, e feito por fogo em pó. E o condemnão outrosim em perdimento de seus bens, posto q’ ascendentes, ou descendentes

¹⁹⁹ *Idem*, fl. 339-340.

²⁰⁰ *Idem*, fl. 364v.

²⁰¹ ANTT, Tribunal do Santo Officio, Conselho Geral, livro 435, microfilme 0439, Listas de autos de fé de Lisboa: “Pessoas relaxadas em carne: Num 3 Idade 55 Francisco Barboza, de alcunha o Tio de Massarelos, natural da Freguesia de S. Pedro do Bico, Concelho de Coura, Arcebispado de Braga, e preso na galé: reconciliado que foi no Auto público da Fé, que se celebrou no Terreiro de S. Miguel da Cidade de Coimbra em 8 de Outubro de 1730 por culpas de feitiçaria, e viver apartado de nossa Santa Fé Católica, tendo crença no demônio, a quem adorava por Deus: convicto, confesso, e relapso nas mesmas culpas. (ao lado direito: carocha com rotulo de feiticeiro)”

²⁰² Ordenações Filipinas, Livro V, 137, 5: “E nas Cartas que se passarem para se fazerem execuções de açoites, ou de baraço, e pregão nos condenados em degredo, irá clausura, que tanto que se fizerem as execuções, se dê ao Caminheiro que levar as Cartas hum instrumento, de como são executadas, no termo, e sob as penas acima declaradas.” Livro V, 138: “Das pessoas que são escusas de haver pena vil. Para que se saiba, quais devem ser relevados de haver pena de açoites, ou degredo com baraço e pregão...” Ordenações Manuelinas, livro V, tít. 33: “Mandamos que seja publicamente açoitado com baraço e pregão pela Vila, ou Lugar...” BLUTEAU, *Op. Cit.*, verbete “baraço”: “Comumente é a corda de afogar, ou enforcar. [...]” Nesse sentido aparece nas Ordenações Manuelinas, Livro V, tít. 33: “...nem traga consigo dente, nem baraço de enforcado, nem qualquer outro membro de homem morto...” E segundo Bluteau, “pregão”: “A publicação de qualquer coisa, que convém que todos saibam. [...] Baraço pregão se dá a criminosos pelas Cidades, ou Vilas, com açoites, ou sem eles.”

tenha, os quaes declárão por incapazes, infames, e inhabeis, na forma de Direito, e Ordenação. Lisboa Oriental 24 de Julho de 1735.”

Pouco mais de um mês depois de sua primeira sessão de tortura o réu é enfim executado. Nesse processo aparecem as dúvidas dos inquisidores e deputados, que por vezes discordam entre si, que mandam o caso ao Conselho Geral, que fazem novos interrogatórios, que procuram ter absoluta certeza de que o que têm em sua frente é, de fato, um caso de relapsia. Quer dizer, não era tão simples condenar alguém à morte, sendo esta reservada apenas para os casos de réus negativos (com provas) e relapsos, como o caso desse Francisco Barbosa.

Em relação aos crimes cometidos por esse réu, como já colocamos, não diferem muito de diversos outros casos que passaram pela Inquisição, ou seja, não são feitos cabulosos que fogem a tudo que era conhecido. Segundo Mello e Souza, “a condenação deste homem em 1735, com pena capital, é muito estranha. Seus crimes envolviam o curandeirismo, a adivinhação e práticas libidinosas de abuso sexual com mulheres. Fazia lavatórios com infusões de ervas, jactava-se de descobrir tesouros ocultos guardados por mouras encantadas, dizia saber o que se passava em terras distantes, no caso o Brasil. Não há nenhuma alusão a sabá, apenas a confissão de pacto e adoração do demônio.”²⁰³ Mas não acreditamos que seja “apenas” isso, já que, em primeiro lugar, o pacto e a adoração têm pesos diferentes, como mostraram inclusive as listas de autos de fé, nas quais o pacto está presente em centenas de casos, enquanto a adoração está em pouquíssimos. Além disso, o apartamento da fé católica tem importância essencial para a conclusão dos casos. Em segundo lugar, tem-se que levar em conta a questão da reincidência, uma vez que aos relapsos é reservada uma punição maior. Por fim, mesmo havendo vários outros reincidentes nas listas de autos de fé, esse caso de Francisco Barbosa é diferente pelo tipo de confissão que ele faz nos dois momentos em que é processado, qual seja, pacto, adoração e apartamento.

No tocante à execução, mais uma vez reiteramos a existência de uma colaboração entre as justiças: a inquisitorial dá a sentença, mas a secular é a que executa. Em Tomás de Aquino já podemos ler como se deviam tratar os hereges, havendo uma comparação entre a tolerância da Igreja e a dos Príncipes, demonstrando que, se malfeitores civis devem ser mortos, mais bem que os heréticos devem ter o mesmo fim.

Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja. Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também, do mundo,

²⁰³ SOUZA, *Op. Cit.*, p. 176.

pela morte. Pois, é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte. A Igreja porém usa de misericórdia, para obter a conversão dos errados. Por isso, não condena imediatamente, senão só *depois da primeira e segunda correção*, como ensina o Apóstolo. Se porém, depois disso, permanecer o herético pertinaz, a Igreja, não mais lhe esperando a conversão, provê à salvação dos outros, separando-o do seu grêmio por sentença de excomunhão. E ulteriormente, abandona-o ao juízo secular para exterminá-lo do mundo pela morte...²⁰⁴

Esse trecho ainda contém outros aspectos que viemos trabalhando. A misericórdia a ser usada pela Igreja e, no caso pela Inquisição, aparece no processo de Francisco Barbosa e em muitos outros, pois todo o tempo os inquisidores insistem em que os réus confessem para a salvação de sua alma, que se arrependa, que peça misericórdia, que volte para a Igreja, etc. Da mesma forma, a Inquisição portuguesa parece seguir o ensinamento de Tomás de Aquino em relação à reincidência, uma vez que a condenação à morte deve vir apenas depois de algumas correções. Novamente quanto à condenação, se pede à justiça secular que não proceda morte ou efusão de sangue, mas, ao mesmo tempo, a sentença já está lavrada pelos eclesiásticos, e a condenação é capital; há apenas a diferença de quem vai de fato executá-la.²⁰⁵

Segundo Prodi, ainda no início da Idade Moderna, “não se tem uma separação entre o pecado e a infração, entre a desobediência à lei da Igreja e àquela do príncipe, mas a extensão da esfera do pecado cobrindo as faltas cometidas pelos súditos-fieis, aquelas relativas aos casos de delitos tradicionais e as de tipo novo contra a pública *utilitas*.”²⁰⁶ Bem posteriormente, teria havido uma cada vez maior transposição do crime religioso para o campo civil – tendo em vista uma paralela autonomização dos poderes –, sendo que em fins do século XVIII, segundo Hespanha, no tocante à competência jurisdicional, a secularização do conceito de crime religioso exige que o seu conhecimento compita aos tribunais seculares. Mesmo para os casos de heresia, aos tribunais eclesiásticos apenas compete a qualificação da conduta como herética, cabendo aos tribunais civis a matéria da prova e a fixação da pena.²⁰⁷ Contudo, até se chegar a essa configuração, os tribunais eclesiásticos processam, adquirem provas e sentenciam. Há um trabalho conjunto entre autoridades civis e inquisidores, sendo

²⁰⁴ AQUINO, S. Tomás de. *Summa theologiae*. IIª parte da IIª parte. Questão 11 “Da heresia”, artigo 3 “Se se devem tolerar os heréticos”, solução. Site: www.newadvent.org/summa

²⁰⁵ Ordenações Filipinas, Livro V, título 1.

²⁰⁶ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo : Martins Fontes, 2005, p. 182.

²⁰⁷ HESPANHA, António Manuel. Da “iustitia” à “disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. In: Idem. *Justiça e litigiosidade: história e perspectiva*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1993.

que os primeiros levam a cabo as penas ditadas pelos segundos, e também encaminham ao braço inquisitorial os processos de heresia que se iniciavam em tribunais civis. A Inquisição era a instituição que melhor sabia lidar com esses casos, sendo que os réus que nela chegavam eram tratados exatamente da forma prevista pelo Regimento vigente. O Tribunal fazia a maior parte do trabalho, mas contava com o auxílio do braço secular quando as penas eram de sangue, como no caso do garroteamento de Francisco Barbosa.

CAPÍTULO IV

As mudanças

Introdução do Capítulo

A década de 70 do século XVIII é decisiva para o esvaziamento do tribunal inquisitorial: “os efeitos das Luzes se fazem sentir a partir dos anos 1770, pelo pequeno número de acusados e pela leveza das penas distribuídas pelo tribunal.”¹ Pouco antes, em 1768, há a criação da Real Mesa Censória, (que funciona até 1787), com jurisdição sobre a censura de livros, antes monopólio inquisitorial. Em 1773 há o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, como falamos no Capítulo 1, além de ser nesse ano que se toma a decisão de abolir o tribunal de Goa, que ainda estava bastante ativo nesse momento. Isso, “e a clarificação do estatuto do Santo Ofício como tribunal régio em 1774 representam duas machadadas irreversíveis no poder da instituição.”² Existem diversos motivos políticos que corroboram para a configuração dessa conjuntura do final da Inquisição, sendo que, nesse momento, a razão política passa a se sobrepor, claramente, à razão religiosa. Nessa direção, o poder inquisitorial fica extremamente desvalorizado frente à razão de Estado, que prevalece em todos os assuntos do Império no período em questão.

Entretanto, a abolição total será efetivada apenas em 1821: “com a mudança de conjuntura, a Inquisição conseguiu conservar seu estatuto à custa de uma atividade discreta, sobreviveu às invasões francesas graças a uma política hábil de submissão e foi só após a revolução liberal de 1820 que ela acabou por ser abolida.”³ Quer dizer, desde o governo de Pombal, a instituição foi sendo cada vez mais tutelada pelo Estado, tendo que se curvar a ele para poder continuar existindo.⁴ Entretanto, durante a conjuntura revolucionária, passou a ser

¹ TAILLAND, Michèle Janin-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, p. 376. A tradução é minha, assim como serão as seguintes citações desta autora.

² BETHENCOURT, Francisco. A Inquisição. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, António Camões (Coord.). Humanismos e Reformas. Centro de estudos de história religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores S.A. Rio de Mouro : Printer Portuguesa, 2000, p. 131.

³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX*. São Paulo : Cia das Letras, 2000, p. 387.

⁴ “Aqui podemos dizer que as reformas encetadas pelo marquês de Pombal, das quais o ‘Santo Ofício’ escapou em uma primeira fase graças à submissão mais completa, desempenharam um papel a curto e a médio prazo, sobretudo no que diz respeito à reestruturação dos mecanismos de reprodução das elites políticas e sociais. A utilização, ainda por Pombal, do ‘Santo Ofício’ nessa reestruturação acabou por se revelar fatal depois de sua

vista como incompatível com as bases da Constituição, sendo finalmente proscrita e eliminada. É interessante notar mudanças ocorridas também no interior do Tribunal, sendo que, quando da decisão da abolição, um ministro do próprio Santo Ofício fala contra ele:

Desencadeia-se então uma discussão mais viva, em que intervêm argumentos explícitos sobre os malefícios e a monstruosidade do tribunal – a desmoralização deste é tal que o inquisidor presente limita-se a justificar o estabelecimento do ‘Santo Ofício’ pelo espírito intolerante da época, atribuindo sua persistência em Portugal ‘às causas morais que retardaram os progressos do entendimento humano’. Nesse discurso, o inquisidor sublinha a adaptação do tribunal às ‘luzes do século’ e vota a favor de sua extinção, considerando-a inútil e incompatível com o governo constitucional.⁵

Bethencourt analisa a mudança por diversas frentes, procurando fechar os motivos, ou o motivo, para a total derrocada do Tribunal. Segundo o autor, não foi por perda de funcionalidade, pois as inquisições tinham ainda ritmos repressivos e plena atividade⁶; não foi por um abandono da perseguição religiosa, pois se continuou havendo execuções até o final do XVIII; não foi por perda de função social, já que a instituição manteve posição e estatutos importantes, além de uma imensa rede de familiares a seu serviço; também não foi pela ineficácia do controle das heresias, pois o volume de denúncias continuava bastante elevado e a intervenção inquisitorial bastante importante. Assim, Bethencourt conclui que o problema da abolição foi um problema político, em um quadro no qual novos sistemas, lógicas de representação social, articulação e exercício dos poderes são colocados.

Mas a questão política acaba sendo também uma questão cultural, pois todo um sistema de valores corria em torno da Inquisição. Seus defensores diziam que conservava a fé, poupava a sociedade de guerras religiosas, sustentava a ordem e a unidade do Estado, regulava tensões sociais, sendo uma guardiã da disciplina social. Por outro lado, há a polêmica ideológica a respeito da tolerância, sendo que as ações inquisitoriais eram vistas como ameaças à segurança dos indivíduos, fontes de conflitos e divisões sociais, incompatíveis com a ideia de crença religiosa como assunto da consciência de cada um, e

queda. Em uma palavra, a Inquisição sofreu uma perda de poder e, sobretudo, de imagem, tendo sido cada vez mais desvalorizada como organismo de controle e como organismo ativo no campo dos poderes.” *Idem*, p. 396.

⁵ *Idem*, p. 388.

⁶ Ver as tabelas de ritmos repressivos em relação a práticas mágicas no Capítulo 1. Contamos 413 casos de pessoas saídas em autos de fé entre a década de 20 e a de 60 do século XVIII, e lembramos que, além desses indivíduos, havia toda uma gama de outros que não chegaram a configurar nas listagens dessas cerimônias públicas mas que tiveram, de alguma forma, passagem pelo Tribunal. Também não podemos esquecer que os casos de práticas mágicas eram apenas uma pequena parte de todos aqueles que chegavam às Inquisições portuguesas, havendo vários outros crimes que também eram de sua competência e que engrossavam a documentação que comprova sua atividade durante dos setecentos.

contra a noção de organização do poder com base em mecanismos de controle diferentes da violência.⁷

Entre todas essas questões e ambiguidades em relação à posição do Tribunal na sociedade, a opção não foi pela extinção imediata e violenta, mas por um paulatino controle e reforma, como no caso da mudança de Regimento feita, e aprovada pelo rei, em 1774, que analisaremos na sequência. Quer dizer,

Em vez de abolir o tribunal, esses governos limitam o aparelho ritual mais visível (os autos da fé tornam-se cada vez mais fechados, perdendo seus traços originais), controlam o processo particular e o conteúdo das sentenças (centradas nas penitências espirituais) e obrigam a uma postura discreta em todos os atos. Em uma palavra, em vez de suprimir uma presença incômoda, os governos ibéricos optaram por criar outras estruturas paralelas de controle social e por esvaziar progressivamente o campo de ação dos tribunais da fé. Tudo isso explica a sobrevivência do ‘Santo Ofício’ até as invasões francesas ou até as revoluções liberais, quando o novo projeto de sistema político, fundado na concepção de uma sociedade composta de indivíduos, tornava completamente impossível a conversação de uma corporação de agentes especializados, cuja lógica profunda remete aos tempos em que a razão religiosa se sobrepunha à razão política.⁸

É por isso que encontramos casos de pessoas denunciadas e até mesmo processadas por práticas mágicas após a mudança de Regimento de 1774 e as várias modificações que a partir daí se estabeleceram. Ainda houve autos de fé, ainda houve sentenças com penas físicas: isso chama a atenção pelo fato de que permaneciam alguns aspectos que estavam, cada vez mais, sendo abolidos e que, ao mesmo tempo e de alguma forma, conviviam com uma força contrária que pretendia e se esforçava pela manutenção. Pretendemos então falar sobre diversos casos de práticas mágicas após 1774 e ver como eles foram tratados.

Devemos destacar que a listagem – tanto quantitativa quanto qualitativa – de tais casos nunca chegou a ser feita.⁹ Os documentos que utilizamos para encontrar indivíduos relacionados a práticas de feitiçaria / superstições foram vários: Cadernos do Promotor dos três tribunais (onde pudemos localizar centenas de acusações em relação a esses delitos); Livro 4 da Inquisição de Évora (últimas listagens de autos de fé deste tribunal e as últimas, em relação também às outras Inquisições, onde se encontram pessoas ligadas àqueles crimes saídas naquelas cerimônias); Correspondências (entre tribunais e com o Conselho Geral, nas

⁷ Ver mais em BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., pp. 401-402.

⁸ *Idem*, p. 400.

⁹ Agradeço imensamente ao prof. Paiva que, me orientando a respeito dos fundos inquisitoriais do Arquivo da Torre do Tombo – devo dizer, durante um agradável café na cantina próxima ao Arquivo da Universidade de Coimbra –, sugeriu-me que coletasse a documentação referente a práticas mágicas após o ano de 1774, uma vez que em seu próprio trabalho a esse respeito, havia terminado a análise justamente nesta data, e dizendo-me também que tal levantamento documental, e seu subsequente exame, nunca havia sido feito.

quais há algumas referências a réus ligados a práticas mágicas); e Processos (com indivíduos sentenciados por tais delitos). Podemos dizer que, para a verificação da existência desse tipo de caso, o uso da documentação inquisitorial pós-1774 é inédito e, desta forma, enfatizamos a novidade deste foco de estudo.

1. REGIMENTO DE 1774

O último Regimento da Inquisição portuguesa é impresso no ano de 1774, sendo Inquisidor-Geral o Cardeal da Cunha. É um tanto mais curto, em relação ao Regimento anterior de 1640, e permite perceber uma clara mudança de pensamento e procedimentos em relação, principalmente, aos feiticeiros e mágicos. O livro I trata, como o Regimento precedente, “dos ministros e oficiais do S. Ofício, e das coisas que nele há de haver, para a expedição do seu ministério”; o livro II “da forma e ordem porque hão de ser processados os réus de delitos que pertencem ao conhecimento do Santo Ofício”.

Procuraremos, em seguida, salientar alguns aspectos interessantes que aparecem nesse segundo livro. Em relação aos motivos que levariam a uma denúncia, falamos, no Capítulo 2, um pouco sobre animosidades, ódios, desavenças e vinganças, que poderiam vir a desencadear uma acusação da Mesa do Santo Ofício ou durante Devassas. Como colocado por Figueiredo, “a veracidade do caso narrado também seria objeto que mereceria atenção, pois é bastante plausível que nesses ambientes urbanizados as antipatias pessoais fossem utilizadas perante o visitador para incriminar algum contendor.”¹⁰ Assim, de forma a impedir o falso testemunho, os eclesiásticos lançavam mão de instrumentos como punições para quem levantasse denúncias baseadas em elementos falsos, por vingança ou por querer mal ao denunciado. Mesmo que os mecanismos legais não garantissem apenas a verdade em todos os casos que chegassem à Mesa, havia essa tentativa.

No primeiro livro do Regimento de 1774, no título “Do promotor”, lemos que “em todas as denúncias de que resultar culpa, que pertença ao conhecimento do S. Ofício, requererá o Promotor, que antes de se fazer obra alguma pôr elas, passem os Inquisidores as ordens necessárias para se examinar o crédito e probidade de cada uma das testemunhas com o maior rigor e exatidão; e que procedam às mais diligências concernentes ao fim de constar,

¹⁰ FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vila familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo : Hucitec, 1997, p. 56.

se as testemunhas bem e verdadeiramente depuseram sem ódio, paixão e inimizade.”¹¹ No segundo livro isso é reiterado, ou seja, o Regimento coloca explicitamente que devia-se perguntar aos denunciantes os motivos que os moveram a denunciar.¹²

Devia-se em seguida ratificar os depoimentos, e mandar “tomar a mais exata e rigorosa informação sobre a vida e costumes; crédito, probidade, e reputação dos denunciantes, e testemunhas; se tanto estas como aquelas se tratam com os denunciados em boa amizade, ou se entre todos eles há, ou houve inimizade e discórdia, e qual é, ou foi motivo dela.”¹³ Era importante que se soubesse tais razões, sendo que os procedimentos inquisitoriais seguintes seriam baseados nessas questões, como em seguida o Regimento prevê: “executadas as ditas diligências, e constando pôr elas, que as denúncias foram dadas por pessoas inimigas que se conjuraram com as mesmas testemunhas contra os denunciados para o fim de os oprimirem e vexarem, não se procederá pelas ditas denúncias, e serão logo presos os sobreditos denunciantes, e testemunhas por eles referidas, para se proceder contra todos como falsários.”¹⁴

De todas as listas de autos de fé, encontramos apenas o caso de uma Maria da Encarnação, presa pela segunda vez na Inquisição de Lisboa e saindo com carocha de falsária por jurar em falso na Mesa do Santo Ofício, impedindo seu reto ministério. Entretanto, não sabemos qual foi o juramento falso ou se foi relacionado a alguma outra pessoa.¹⁵ De qualquer forma, os homens da Inquisição bem sabiam que pequenas inimizades podiam gerar uma acusação, e durante o século XVIII isso é visto com bastante cuidado e cautela, verificando-se a procedência das acusações e as relações entre acusado e acusador.

Ao estudar mudanças no caráter dos crimes religiosos durante o século XVIII, Hespanha falou de uma laicização. Levando em consideração mudanças que ocorrem no plano da natureza e medida das penas, viu que a pena passava a ter que corresponder não à magnitude da ofensa feita à Deus, mas à perturbação da ordem social estabelecida. Nesse contexto, mesmo o simbolismo religioso perde progressivamente sentido: a morte pelo fogo, que se ligava à ideia de purificação, passa a ser considerada cruel e sem proporção com o

¹¹ Regimento da Inquisição de 1774, livro I, título IV, ponto 4. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996.

¹² *Idem*, livro II, título I, 1.

¹³ *Idem*, livro II, título I, 4. O crédito das testemunhas aparece também no Regimento de 1640, livro II, título III, ponto 4.

¹⁴ Regimento da Inquisição de 1774, livro II, título I, 5.

¹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, livro 435, Listas de autos de fé da Inquisição de Lisboa, microfilme 0439, p. 313v. Para maiores informações, verificar, na Inquisição de Lisboa, o processo n. 6975-1.

delito.¹⁶ Nessa mesma direção, podemos ver a questão dos autos de fé. Se anteriormente esses eventos eram importantes por sua dramatização, um espetáculo para impressionar a população, definir o padrão de comportamento exigido e as atitudes condenáveis, para consagrar a instituição e produzir a expectativa de espetáculo¹⁷, isso muda sucessivamente.

O último Regimento inquisitorial coloca que os autos de fé “foram outro invento da malignidade dos mesmos Regulares [jesuítas], para mais fomentarem a ignorância e o fanatismo, que tinham introduzido nestes Reinos, com geral escândalo das Nações estrangeiras.” E continua depois dizendo: “E pois que pela misericórdia do altíssimo tem cessado nestes Reinos aquelas funestíssimas tragédias desde que degradados deles com os mesmos extintos jesuítas a ignorância, e a superstição, ocuparam o lugar delas as luzes que o Rei Meu Senhor nos está difundindo do alto do seu Real Trono.”¹⁸ Essas colocações são totalmente diferentes daquelas do contexto anterior. Tratando-se agora de um período no qual o espetáculo dos autos de fé não é mais visto com um instrumento necessário para a imposição do medo e do exemplo aos outros fiéis, a sua interpretação se transforma em uma ostentação pública de horrores e misérias, em um teatro deplorável e indecente.

O terceiro livro do Regimento, sendo o último deste documento, e no mesmo esquema do Regimento anterior, mas não tendo título específico que resuma seu conteúdo, se refere aos réus: dos apresentados, dos negativos, dos confidentes, dos relapsos, dos apóstatas, etc. O título XI deste capítulo fala “dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários, e malefícios”, e permite notar como a Inquisição passou a tratar esse tipo de caso a partir do novo Regimento.

Se anteriormente a presença demoníaca no mundo era uma verdade sólida e indiscutível, agora coloca-se que, após a vinda de Jesus Cristo – que com sua morte redimiu os pecados da humanidade e livrou-a da culpa –, o Demônio teria ficado preso e inibido para ofender os homens. Se antes era impossível pensar o mundo sem a presença de demônios e seus agentes¹⁹, agora a ênfase é dada na salvação e na impossibilidade da ação diabólica entre os homens. Há aí uma viragem essencial, em que o mal e o Demônio são gradativamente expulsos e desacreditados. Segundo MacFarlane,

¹⁶ HESPANHA, António Manuel. Da “iustitia” à “disciplina”: textos, poder e política penal no Antigo Regime. In: Idem. *Justiça e litigiosidade: história e prospectiva*. Porto: Calouste Gulbenkian, 1993, p. 337.

¹⁷ BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., pp. 223 e 253-254.

¹⁸ Regimento da Inquisição de 1774, livro II, título XV.

¹⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a idéia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo : Editora da USP, 2006.

o ponto de virada ocorreu entre os séculos XVI e XVIII, dando-se então um movimento revolucionário do universo místico e mágico do Catolicismo medieval para a cosmologia mecanicista do racionalismo oitocentista, cujo universo guardava a analogia com o mecanismo de um relógio. Operou-se então uma expulsão do conceito de mal, primeiro entre a elite e gradativamente, depois, entre o povo até então ‘supersticioso’. O processo deu-se em paralelo e vinculado com outros tipos de ataques à ‘irracionalidade’: a irracionalidade do governo despótico, da propriedade agrária, do apego à família.²⁰

Logo, advém nesse conjunto uma crítica de caráter mais laico, sendo este um momento que prenuncia um maior estabelecimento da racionalidade ilustrada e sua relação com a mística.

A razão e a experiência são chamadas em causa para derrubar a crença nas ações dos mágicos, o que demonstraria uma visão ilustrada, que atinge a própria instituição inquisitorial, como se vê pelo seguinte trecho do Regimento: “se tem demonstrado pela mesma razão natural, e pela experiência: pois que por uma parte se compreende que os Espíritos malignos pelos pactos ajustados com os feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, e astrólogos judiciários, não podem romper as leis fundamentais da ordem da Natureza que a Providência do Supremo Autor da mesma natureza fez invioláveis, e imutáveis, para conservação do mundo.”²¹ A explicação dada anteriormente era bastante diferente pois, uma vez que os atos e feitos extraordinários dos mágicos eram vistos como reais, e subvertiam a ordem do mundo e da natureza, a única explicação possível era a influência do Diabo e seus poderes. Agora, pelo contrário, coloca-se que é impossível que se modifique a ordem das coisas estabelecida por Deus, pelo que as atitudes mágicas auxiliadas diabolicamente tornavam-se uma impossibilidade. O próprio pacto travado entre humanos e o Demônio, constantemente procurado pelos inquisidores como comprovação de heresia nas atitudes dos réus, é descartado, constando no Regimento que tanto ao pacto implícito quanto ao explícito não se pode atribuir prova alguma, sendo inverossímeis e impossíveis.

Da mesma forma, a ideia da “permissão divina” para os atos demoníacos é também posta de lado, ao contrário do que aparecia, por exemplo, no *Malleus Maleficarum*²², em que o fato de Deus permitir a ação das bruxas era uma das explicações e comprovações fundamentais para sua existência. Agora, pelo contrário: “porquanto o argumento Teológico de que pode haver alguns casos, nos quais os referidos Espíritos diabólicos que nada podem por sim mesmos, possam atormentar as criaturas humanas se Deus lhe permitir, não tem

²⁰ MACFARLANE, Alan. *A cultura do capitalismo*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1989, p. 133.

²¹ Regimento da Inquisição de 1774, livro III, título XI.

²² KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: O Martelo das Feiticeiras* [1486]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 2000, primeira parte, questão XII. Ver também CLARK, *Op. Cit.*, Cap. 30.

aplicação no foro desta legislação.”²³ Os relatos e crenças a respeito dos poderes mágicos de algumas pessoas são também postos em xeque, tais como o transporte de corpos humanos pelos ares para outras partes do mundo, o escurecer o Sol e as estrelas, o fazer os homens infelizes com languidesas do corpo, as mortes cruéis, entre outros. O que era visto como verdadeiro e inegável é desmascarado, sendo colocado ainda que

quem tal cresse incorreria em absurdos tais como seriam, um o de querer dar ao demônio os atributos que só pertencem ao Deus de Jacob; outro o de confundir os milagres da Omnipotência Divina com as operações do Inferno; outro o de supor, com ofensa da Divina bondade, que esta poderia permitir a uma vil feiticeira, ou infame Astrólogo, que com figuras de tintas ou de carvão; com cozimentos de ervas; com blasfêmias, e outras semelhantes superstições; pudessem privar as gentes da fazenda, da saúde, e até mesmo da vida.²⁴

A culpa também é interpretada de uma forma diferente, pois se antes era, em maior parte, conferida ao Diabo, que auxiliava seus sequazes na produção de maravilhas, com a mudança de Regimento passam a ser as próprias pessoas as culpadas daquilo que dizem fazer.²⁵ Fosse para conseguirem *status* e importância, fosse para abusar da ingenuidade dos outros, fosse para conseguir sustento, fosse por ignorância ou loucura, os supostos mágicos eram os totais responsáveis pelos seus erros, ou seja, não poderiam mais alegar terem sido enganados pelo Demônio. O trecho a seguir é um pouco longo, mas retrata bem essas questões, deixando perceber as formas e os motivos pelos quais certas pessoas diziam operar atos fantásticos.

Porquanto pela dedução e combinação de tudo o referido, se concluiu teológica, jurídica e geometricamente, que os feitiços, sortilégios, adivinhações, encantamentos e malefícios, depois da redenção do mundo foram manifestamente imposturas maquinadas: ou por pessoas poderosas, que para santificarem, ou fazerem formidáveis as suas cobiçosas tiranias, e lisonjearem as suas depravadas paixões se serviram dos magos ou mágicos, e dos sacerdotes gentis²⁶, como de instrumentos próprios para estabelecerem, sobre a ignorância e fanatismo dos povos, a cega sujeição às suas cruéis atrocidades [...], ou foram invenções de outras pessoas aplicadas a estudos metafísicos e matemáticos, que por ganharem o ádito aos Soberanos, e aos Ministros, para se fazerem com eles valer; e para outros fins humanos e carnaís, procuraram disseminar as especulações maravilhosas, e os fatos preter naturais, com que abusando da inocência dos povos, e fomentando neles a ignorância, ascenderam no público aquele ardente fanatismo que faz perder aos homens o uso da razão [...]; ou

²³ Regimento da Inquisição de 1774, livro III, título XI.

²⁴ *Idem*, livro III, título XI.

²⁵ Cf. Capítulo 3 desta dissertação, onde delineamos rapidamente essa “troca de responsabilidades” em relação aos atos descritos e explicados como diabólicos (culpa das seduições do Demônio) para uma culpa do próprio sujeito.

²⁶ Cf. Capítulo 2, onde discutimos questões referentes a práticas mágicas indígenas, com seus sacerdotes, crenças e, especialmente, rituais vistos como idolátricos, heréticos e/ou supersticiosos.

foram as referidas invenções miseráveis ideias de outras pessoas pobres e mendicantes, as quais buscaram recurso nas superstições de que fizeram uso para matarem a fome sem fadigarem o corpo com trabalho, como sucedeu a respeito do grande número de penitenciados nas sentenças proferidas nos sobreditos processos das Inquisições de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa: ou foram produtos naturais de novos descobrimentos, e das antes desconhecidas operações de física experimental, da química e da botânica: ou fenômenos das paixões históricas, e das interpeladas imaginações do sexo feminino.²⁷

As modificações são claríssimas. Entre o Regimento de 1640 e o de 1774, podemos perceber de que forma os casos de feitiçaria e práticas mágicas eram vistos e tratados, e como o foram no momento seguinte. Neste ponto, devemos lembrar / retomar a discussão feita no Capítulo 1 a respeito da Ilustração: naquele momento, havíamos apontado algumas modificações operadas na instituição inquisitorial frente ao impacto ilustrado, de maneira a delinear algumas formas pelas quais a Ilustração se fez sentir no tocante à Inquisição (mas também às instâncias da Igreja e dos órgãos civis e régios). Apesar de continuar existindo até o século XIX, o Santo Ofício português sofreu diversos e constantes golpes, advindos de estrangeirados e de iluministas franceses como Voltaire – o que demonstra a existência de todo um grupo que criticava a instituição e a relegava à inutilidade e à “barbárie” –, e do Estado português que passou a controlá-lo e utilizá-lo a seu serviço. Ao mesmo tempo, apesar de mudanças muito fortes estarem se operando, e como vimos, de praticantes de magia, conluios com o Demônio e malefícios estarem cada vez mais fora do universo de possibilidades, ainda assim, houve casos denominados por “feitiçaria”, mesmo após a mudança de Regimento e mesmo com as constantes e enfáticas críticas ilustradas.

2. CADERNOS DO PROMOTOR: FEITIÇARIAS, CURAS, DEMÔNIO, ADIVINHAÇÕES, ETC.

Com o intuito de verificarmos como os casos de práticas mágicas passaram a ser designados após 1774, vimos os *Cadernos do Promotor*²⁸ das três inquisições portuguesas, arrolando todos os casos que se relacionassem a nossa pesquisa. Muitos deles ficam apenas na acusação, que é anotada pelo promotor juntamente com outros dados do acusado e das testemunhas, já que nem sempre tais casos chegavam a se transformar em processos. Esse tipo de fonte é um pouco complicada de se trabalhar, uma vez que cada caderno traz muitos tipos

²⁷ Regimento da Inquisição de 1774, livro III, título XI.

²⁸ Sobre os deveres e obrigações do Promotor, ver Regimento da Inquisição de 1774, livro I, título IV.

de informações diferentes e não há uma organização fixa de todos os papéis que contém. Ainda assim, pudemos listar uma quantidade imensa de pessoas que se encaixam no que estamos trabalhando.

Temporalmente, recortamos essa documentação a partir de 1774 até os últimos Cadernos existentes na Torre do Tombo. Entretanto, os números que aqui trazemos são incompletos, dado que alguns dos Cadernos estavam em mau estado (10 dos 34 existentes) e não puderam ser consultados. Daqueles que pudemos ter acesso listamos, para a Inquisição de Évora²⁹, 208 casos entre 1774 e 1813 e, para a de Coimbra³⁰, 150 entre 1774 e 1801. Contudo, alguns casos (28 no total) não traziam data, motivo pelo qual optamos por presumir para eles o mesmo recorte dos outros pela forma de organização dos Cadernos que, no entanto, nem sempre é cronológica. Por fim, em relação à Inquisição de Lisboa³¹, vimos apenas 3 Cadernos dos 5 existentes, e achamos os mais difíceis de listar, pois realmente muitos casos vinham sem data e/ou sem localidade, e diversos diziam respeito ao Brasil (Maranhão, Mariana, Bahia, Rio de Janeiro, etc.), o que fugiria um pouco de nosso objetivo de verificar a presença de casos de mágicos em Portugal. De qualquer forma, arrolamos 188 casos de 1774 a 1795.

O total dos três tribunais é de 546 pessoas relacionadas a práticas mágicas, o que faz com que a descrição detalhada de cada caso seja impossível. Como foi dito, o fato de existirem denúncias após 1774 não quer dizer que existam processos, ainda assim, a simples listagem de nome, estado civil, profissão, freguesia, bispado, acusação e data tornaria esse trabalho excessivamente longo e sua leitura cansativa. Essas listas existem, mas delas retiraremos apenas alguns casos mais diferentes ou mais exemplares que serão, ou incorporados ao próprio texto, ou postos em anexo, com número de referência entre parênteses.

Em muitas freguesias, era possível que um indivíduo denunciasse outro por feitiçaria ou curandeirismo, mas o que muda é a atitude inquisitorial frente a tais acusações. As listas de réus contidas nos Cadernos do Promotor ganham ainda mais interesse quando cruzadas com outras fontes, como as listas de autos de fé, correspondências e processos existentes. Por fim, pretendemos usar essa documentação para verificar quais eram exatamente as acusações perpetradas nesse período e, pelas anotações do promotor, verificar qual foi o fim destinado a cada caso, de forma a visualizar as atitudes tomadas pela Inquisição em relação a eles.

²⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, Livros 285-295.

³⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livros 405, 406, 409-413, 415, 417, 418.

³¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livros 318-320.

Optamos por juntar as acusações existentes nos Cadernos em grupos. Assim, produzimos gráficos referentes a cada um dos tribunais, que colocamos abaixo em ordem crescente do número de pessoas que aparecem em cada caderno. O tribunal de Coimbra é o que menos tem acusados listados (149)³², mas ao mesmo tempo é o que tem a maior variedade de acusações, em um total de 12: curas, superstições, feitiçaria/bruxos, benzeduras/bênçãos, tesouros, sortes/sortilégios, malefícios/mezinhas, embustes, adivinhação, Demônio, exorcismos, visões/revelações. Não incluímos em nenhum desses grupos uma Andressa³³, da freguesia de Monzon, acusada em 1777, por ajudar Benita Quitéria. Esta, por sua vez, foi acusada por curandeira e por ser auxiliada pelo Demônio, havendo uma observação do promotor de que vinha da Inquisição de Santiago, Reino da Galícia. Não incluímos a tal Andressa pois não sabemos que tipo de ajuda foi essa, se de compartilhar com as práticas (que aí poderia ser contabilizada), ou se ajudar a outra a se esconder ou fugir (que aí não contabilizaríamos); assim sendo, preferimos não incluir o caso.

Ainda deixamos alguns casos de fora da contagem do gráfico, pois não se inserem no que estamos pesquisando, mesmo que as pessoas acusadas tenham sido incluídas por outros motivos. Explica-se: uma Josefa Pedreira³⁴, da freguesia de Figueiró, foi acusada em 1775 por blasfêmia (que deixamos de fora) e por feitiçaria (que incluímos). Da mesma maneira, um Acácio de Souza³⁵, da freguesia de Caldelas, bispado de Braga, foi acusado em 1795 por curas supersticiosas e exorcismos, além de blasfêmia e vida libertina (não incluídos). Em 1799 aparece um padre José³⁶, da freguesia de Rio de Fornos, acusado por exorcismos, curas e molinismo (não contabilizado). Por fim, um Domingos Fernandes³⁷ da freguesia de S. Bartolomeu do Mar, foi contabilizado pela acusação de mezinheiro, mas não pela de molinista, ambas recebidas em 1778. Afora esses aspectos não considerados, o que temos dos grupos de acusações e seus números de acusados é o que se apresenta no gráfico abaixo.

Ainda em tempo, uma explicação se faz necessária: o número de *indivíduos* contabilizados no gráfico é diferente do número de *acusações*. Isso se explica porque algumas

³² Havíamos listado 150, mas não incluímos na tabela um caso que, mesmo se relacionando à feitiçaria, não se enquadra no que procuramos, sendo o de um Manoel José de Castro, alfaiate, morador da cidade do Porto, por descobrir uma feiticeira e a espancar, em 1798. Isso entraria mais em questões de violência, que podiam ser denunciadas a outros tribunais, em especial os civis. Achamos que foi levado à Inquisição por ter a presença de uma feiticeira, mas está presente de forma secundária, pois a acusação do sujeito é o espancamento, e não a feitiçaria ou algum tipo de prática mágica. A referência deste caso é: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livro 415.

³³ *Idem*, livro 406.

³⁴ *Idem*, livro 406.

³⁵ *Idem*, livro 411.

³⁶ *Idem*, livro 417.

³⁷ *Idem*, livro 406.

pessoas podiam ser denunciadas por mais de um delito. Há ainda uma questão no tocante ao número de indivíduos, que fica reduzido em relação à contagem de 148 pessoas, pois algumas delas aparecem mais de uma vez. Isso em si é também um problema, pois às vezes não podemos ter certeza de se tratar de uma mesma pessoa ou não. Dessa forma, optamos pelo seguinte: quando tivermos segurança de que certo indivíduo aparece de fato duas vezes, vamos diminuí-lo da contagem, mas caso essa certeza não exista, vamos considerar como se se tratasse de duas pessoas diferentes. De posse desse método, conseguimos chegar a 144 indivíduos.³⁸ Esse número será retomado posteriormente, mas neste momento interessa-nos mais o número de acusações, contabilizadas em 210 e postas no gráfico a seguir.

Gráfico 1: Número de acusações nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Coimbra.

A partir daí podemos fazer uma divisão, com base no que havíamos dito e discutido no Capítulo 3, dessas acusações em outros grupos: interesse da população (em azul) e interesse dos eclesiásticos (em verde). No primeiro, incluímos as curas, as benzeduras/bênçãos, os tesouros, as sortes/sortilégios, os malefícios/mezinhas, e as adivinhações. No segundo grupo,

³⁸ Retiramos as seguintes pessoas por aparecerem duas vezes: Antônia Ribeira, moradora do lugar de Madre de Deus, freguesia de S. Pedro de Azures, termo de Guimarães, acusada por superstições em 1796 e por benzeduras e superstições em outra vez sem data: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livros 411 e 412; Guiteria Ribeira, esposa de Veríssimo de Azevedo, moradora da freguesia de N. S. do Rosário de Louredo, bispado de Braga, acusada por maléfica em 1774 e por feitiçaria e malefícios em uma vez sem data: *Idem*, livros 405 e 406; Joanna Correia, moradora do lugar de Taboadello, freguesia de S. Tiago de Fontes, bispado do Porto, acusada por feitiçaria em 1775 e em outra vez sem data: *Idem*, livros 406; Maria da Silva, moradora da freguesia de S. Paio de Azões, acusada por curas supersticiosas em 1790 e em 1797: *Idem*, livros 412 e 413.

incluímos a feitiçaria/bruxos, a presença do Demônio, os exorcismos, e as visões/revelações. Há um terceiro grupo a ser formado (em laranja), que inclui as superstições e os embustes, mas preferimos falar deles ao fim da análise dos gráficos dos três tribunais, por ser um ponto essencial para o que estamos e vamos ainda a discutir.

Aqui para os Cadernos de Coimbra, o primeiro grupo conta com 112 acusações das 210 que constam no gráfico, sendo, portanto, 53,3% do total. Isso é interessante, pois os Cadernos trazem acusações, por vezes com comentários inquisitoriais, mas essencialmente denúncias do povo, que não necessariamente seriam encaminhadas para outras instâncias para que o acusado fosse chamado a depor ou processado. Assim, essa percentagem (de mais da metade) de interesses e preocupações da população, demonstra que as crenças nos poderes mágicos de certas pessoas continuava existindo, assim como a estratégia de fazer uso da instituição inquisitorial para acusar ou se apresentar por culpas de práticas mágicas ilícitas.

Em relação ao maior número de casos desse grupo, as curas, vemos que aparecem de formas diferentes, das quais alguns exemplos poderão ser encontrados em anexo. As opções que fizemos para incluir um ou outro caso como exemplo foram pautadas pela diferença em relação ao conjunto dos casos. A maneira usada para curar nem sempre era explicitada (1), e o que era curado aparece poucas vezes, como no caso de Ana e Maria³⁹, ambas da freguesia de Anensão [?], denunciadas em 1798 por “talhar corrimento dos dentes”. As formas de curar ou de saber as doenças por vezes se relaciona a prática de deixar que espíritos falem através do corpo (2), ou são diferentes do que já vimos até agora (3). Sobre o grupo das benzeduras e bênçãos, praticamente não há especificação quanto aos objetivos e meios utilizados, sendo que apenas é dito que as pessoas faziam benzeduras ou eram benzedoras (4). Ao mesmo tempo, algumas das bênçãos estão ligadas às práticas curativas, como as já citadas (5).

A respeito das curas, feitas com uso de rituais, palavras, bênçãos, etc., Clark coloca que, de acordo com Lessius, era “impossível curar doenças, estancar o sangue ou mitigar as dores através do uso ritual de palavras, ou usando amuletos”⁴⁰, e de acordo com Del Río, este “era capaz de condenar a cura pela fé, ‘efeitos’ que aparecem por sinais, amuletos e ligaduras sem quaisquer propriedades medicinais, [...] e toda uma série de curas pitorescas para doenças, como urinar através de alianças de casamento para evitar a impotência ou medir o quadril de um doente para ver a que santo recorrer.”⁴¹ Entraria aí a questão da impossibilidade, ou ainda, como colocado pelo autor, da ineficiência e ineficácia dessas

³⁹ *Idem*, livro 418.

⁴⁰ CLARK, *Op. Cit.*, p. 606.

⁴¹ *Idem*, p. 607.

práticas pela visão dos teólogos, ou teóricos eclesiásticos. Entretanto, o povo continuava a procurar e a utilizar essas técnicas e artes até, como vemos aqui, a segunda metade do século XVIII, corroborando com a ideia de que, para as populações – e nesse caso a maior parte dos acusados à Inquisição de Coimbra – as práticas curativas tinham importância essencial em grande parte pelo medo das doenças e da morte.⁴²

Em terceiro lugar, sobre os tesouros e suas descobertas, era uma prática que aparecia algumas vezes, corroborada com a crença de que os mouros, ao fugirem durante a Reconquista ibérica, teriam deixado minas e tesouros enterrados, algumas vezes guardados por mouras encantadas⁴³ (6). As sortes e sortilégios aparecem algumas vezes relacionadas à adivinhação, uma vez que o lançar sortes tem o caráter divinatório de conhecer o futuro e o desconhecido⁴⁴ (7). Mesmo que muitas vezes a prática fosse definida como “adivinhação e sortes”, nem sempre era feita essa relação (8).

O quinto grupo de acusações que isolamos no gráfico em azul se refere aos malefícios e mezinhas⁴⁵, como no caso de uma Guiteria Ribeira, da freguesia de Louredo, bispado de Braga, acusada em 1774 por ser maléfica⁴⁶; ou de um Domingos Fernandes⁴⁷, da freguesia de S. Bartolomeu do Mar, denunciado em 1778 por ser mezinheiro. Por fim, em relação à prática de adivinhação, aparece algumas vezes sem estar relacionada aos sortilégios, como dissemos (9). Sobre essa questão da adivinhação, Clark faz algumas observações interessantes. Primeiramente, esse tipo de prática foi muitas vezes visto como demoníaco: “de acordo com [S. Tomás de] Aquino, superstição não incluía apenas o idólatra explícito, serviço sacrificial a poderes demoníacos, mas também ‘evocar sua ajuda para saber ou fazer algo’. Todos os resultados da adivinhação, não cognoscíveis por meios normais, eram (nesse modo de ver) aprendidos de demônios.”⁴⁸ Ainda nessa direção, o autor observa que um certo casuísta de Trento chamado Francisco de Toledo definiu “*divinatio* como qualquer tentativa, desprovida de revelação divina, de saber coisas ‘que não podiam ser sabidas naturalmente (*per naturam*)’”. O diabo era evocado sempre que os métodos de adquirir conhecimento assumiam conexões

⁴² Ver mais em DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo : Cia das Letras, 2001, Cap. 3 da primeira parte.

⁴³ Ver mais em PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, pp. 159-160.

⁴⁴ Ver mais em *Idem*, pp. 118-122.

⁴⁵ Ver mais em *Idem*, pp. 124-131.

⁴⁶ Essa mulher aparece duas vezes, essa em 1774 por ser maléfica, e outra sob acusação de ser feiticeira e fazer malefícios, mas infelizmente sem data. Sabemos se tratar da mesma pessoa pelo fato de que nas duas vezes consta que é mulher de Veríssimo de Azevedo e da mesma freguesia de Louredo. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livros 405 e 406.

⁴⁷ *Idem*, livro 406.

⁴⁸ CLARK, *Op. Cit.*, p. 603.

causais na natureza que não existiam, ou capacidades intelectivas que os humanos não possuíam.”⁴⁹ Quer dizer, caso a adivinhação fugisse do que era considerado “natural”, e não tivesse caráter divino (adquirida por revelação), essa prática recairia diretamente em diabolismo, ou seja, a arte divinatória só seria possível através de um contato e de uma ajuda demoníaca. Entretanto, dos casos que estamos vendo, nenhum dos acusados por adivinhações – e já adiantamos, de nenhum dos Cadernos do Promotor, nem de Coimbra, nem Lisboa, nem Évora –, vem relacionado ao Demônio. Quer dizer, nesse período do pós-1774, pelo menos por essa documentação, a prática de adivinhação não é mais relacionada à presença demoníaca.

Passamos agora ao segundo grupo que isolamos, o de interesse dos eclesiásticos, em verde no gráfico. Os casos a ele relacionados contam com 42 acusações, sendo exatamente 20% do total. Primeiramente, sobre feitiçaria e bruxaria, encontramos na documentação apenas uma mulher denominada de bruxa, uma Maria José⁵⁰, do lugar de Pereiro de Cima, denunciada em 1782. Ela também está posta como maléfica (10), apesar de que nem sempre a feitiçaria estava ligada ao malefício (11), e podendo também estar ligada às curas supersticiosas (12).

A presença do Demônio é o segundo grupo de acusações, podendo estar relacionada à própria feitiçaria, como no caso de uma Izabel de Moraes⁵¹, da freguesia de Vila Nova de Fascoa, denunciada em 1775 por feitiçaria com presunção de pacto. O interessante é que esse é o único caso em que a feitiçaria e o Demônio aparecem juntos, o que denota uma grande mudança, uma vez que anteriormente a maior parte daqueles que constavam como feiticeiros levavam junto a acusação de presunção de pacto diabólico, como vimos no Capítulo anterior. A intervenção demoníaca também aparece em alguns casos no tocante às curas (13), mas talvez a mais interessante acusação seja a de 1775 de uma Maria Nogueira⁵², da freguesia de Salvador dos Castelões, bispado de Penafiel, por ficção de pacto. Quer dizer, isso representa mais uma demonstração de mudança, pois antes os pactos eram tidos como certos, e agora aparece, neste caso, como um fingimento ou uma ficção.

O grupo dos exorcismos contém apenas quatro pessoas, e todas elas cometem outros delitos além de exorcizar sem permissão (14). Por fim, o grupo das visões e revelações conta com duas criaturas (15).

⁴⁹ *Idem*, p. 606.

⁵⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livro 409.

⁵¹ *Idem*, livro 406.

⁵² *Idem*, livro 406.

Em seguida, partindo da mesma metodologia anterior, apresentamos o gráfico referente ao tribunal de Lisboa, que conta com 188 acusados, ligados a práticas mágicas, listados. Os grupos de acusações que isolamos são as de menor número entre os três tribunais, sendo apenas 8: feitiçaria, superstição, embustes, curas, Demônio, adivinhação, benzeduras e mandinga. De todos os casos, não pudemos incluir nesses grupos três casos, pelo fato de que são únicos e não se encaixam nos conjuntos que isolamos. São os seguintes: uma Maria Correia⁵³, acusada de ter almas no corpo, de revelações e milagres – caso único nas listas deste tribunal, mas vimos alguns outros que recaíram tanto em um quanto no outro delito –; um homem da freguesia de Lavras, acusado por calundu em 1781⁵⁴; e um André da Costa⁵⁵, forro da freguesia de Raposos, acusado por fazer uso de cartas de tocar.⁵⁶ Dessa forma, o número de acusados que serão incluídos no gráfico 2 cai para 185, mas como pode haver mais de uma acusação por pessoa, o número de denúncias total fica em 205. Assim, as listagens nos fazem chegar ao seguinte gráfico.

Gráfico 2: Número de acusações nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Lisboa.

⁵³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 320.

⁵⁴ *Idem*, livro 319. Esse sujeito também foi acusado de feitiçeiro, então consta na contagem referente à feitiçaria no gráfico, mas o calundu não foi incluído. A respeito desse assunto, ver SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo : Cia das Letras, 1986.

⁵⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 318.

⁵⁶ “As fontes inquisitoriais, relativas ao vasto período dos séculos XVI ao XVIII, em várias partes da colônia, trazem à luz diversos artifícios então adotados que poderíamos chamar de magia erótica. Antes de tudo, as ‘cartas de tocar’, magia ibérica que se fazia por meio de um objeto gravado com o nome da pessoa amada e/ou palavras, o qual encostado na pessoa seria capaz de seduzi-la.” DEL PRIORE, Mary. *História do amor no Brasil*. São Paulo : Ed. Contexto, 2005, p. 51.

Como fizemos em relação ao gráfico de Coimbra, isolamos aqui três grupos de acusações: interesse da população (azul), interesse dos eclesiásticos (verde) e o grupo referente a uma nova maneira de encarar os casos de práticas mágicas (laranja), que será analisado posteriormente, com relação aos Cadernos dos três tribunais juntos.

Aqui já se pode perceber uma diferença em relação às acusações da Inquisição de Coimbra, na qual a feitiçaria ocupava o terceiro lugar na quantidade de indivíduos, enquanto a de Lisboa tem o maior número de pessoas denunciadas por esse delito. Juntamente com as presenças demoníacas, o grupo ilustrado em verde conta com 85 casos dos 205 que constam no gráfico, sendo aproximadamente 41,4% do total. Dos acusados por feitiçaria, praticamente não há detalhamento nenhum das práticas que faziam. Assim, optamos por colocar alguns dos casos referentes a esse delito separando-os por bispado, que é um dos únicos diferenciais existentes nas listagens. Deixamos claro que, mais uma vez, não levaremos em consideração todos os indivíduos, pelo fato de serem em número muito grande, citando apenas alguns para exemplificar e colocando outros (ainda assim não todos) em anexo.

Em relação a bispados de Portugal (daqueles que foram colocados pelo promotor e com casos referentes à feitiçaria) pudemos verificar a presença de pessoas vindas apenas dos da Guarda e de Leiria; e com relação aos bispados de além-mar, aparecem casos dos bispados de Mariana, Bahia, São Paulo, Maranhão e Rio de Janeiro.⁵⁷ Há alguns exemplos das dioceses portuguesas (16), sendo bem interessantes os casos de uma Madre da freguesia de Funchal⁵⁸, ilha da Madeira, religiosa do Convento de N. S. da Encarnação, acusada por feitiçarias em 1778; e o de uma Madre Marianna Rosa de S. Lucas⁵⁹, denunciada por feitiçarias e, infelizmente, sem outras informações. O fato de serem freiras chama a atenção – em especial no tocante ao caso de Maria do Rosário, analisado no Capítulo 3 –, sendo que poderia ser feito um trabalho mais aprofundado a esse respeito.

Em terras brasileiras, vimos diversos exemplos em relação a feitiçarias (17), sendo que são poucos os indivíduos que aparecem relacionados ao delito de contato ou relação demoníaca (18). Mais uma vez, a pouquíssima frequência com que a presença diabólica aparece nas denúncias vem confirmar a ideia de que, após a mudança de Regimento, o pacto, os contatos e ajudas do Diabo vão sendo relegados à impossibilidade.

Passamos então ao outro grupo de acusações que ilustramos em azul no gráfico e que conta com 27 casos, ou seja, por volta de 12,8% do total. Também é interessante notar, em

⁵⁷ As dioceses do Brasil eram as seguintes: arcebispado da Bahia, bispados de Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, São Paulo, Mariana, Cuiabá, Goiás, Rio Grande do Sul, Diamantino, e Ceará.

⁵⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 318.

⁵⁹ *Idem*, livro 318.

comparação com Coimbra, que, se para este tribunal os delitos que definimos como “interesse da população” aparecem em primeiro lugar no número de acusações, para o tribunal de Lisboa são os que contam com o menor número. Primeiramente, em relação às curas, também há pouco detalhamento, havendo algumas variações sobre o que os acusados fizeram (19), sobre a forma de curar (20), e em relação ao que curavam (21). Das adivinhações, encontramos apenas mais dois sujeitos (22), quanto às benzeduras, além dos que já citamos pudemos achar mais uma mulher (23), e por fim, em relação ao uso de mandingas, verificamos os casos de dois indivíduos (24).

Finalmente, a Inquisição de Évora é a que mais traz acusados nos Cadernos do Promotor, contando com 208 casos relacionados a práticas mágicas. É interessante fazer uma comparação com os ritmos repressivos deste tribunal: entre os anos 20 e 60, foram 95 indivíduos que saíram em auto de fé por Évora, o que não era muito em comparação com o tribunal de Coimbra.⁶⁰ Entretanto, no pós-1774 é a documentação do tribunal eborense que contém o maior número de acusados. Obviamente, estamos falando de duas fontes documentais diferentes; também lembramos que nem sempre as acusações dos Cadernos do Promotor levavam a processos e, mesmo em os havendo, nem sempre o indivíduo saía em auto de fé. Ainda assim, acreditamos ser válido perceber algum nível de mudança no ritmo repressivo dos tribunais.

Para construirmos um gráfico relativo aos casos de Évora, novamente agrupamos as acusações em 9 conjuntos: superstição, feitiçaria/bruxos, curas/saludadores, malefícios, benzeduras/bênçãos, Demônio, embustes, adivinhações, e exorcismos. Antes de expormos o gráfico, vamos mais uma vez colocar aqui aqueles casos que foram deixados de fora por não se incluírem em nenhum daqueles grupos.

É interessante e único o caso de um Elias⁶¹, soldado, da freguesia de Elvas, denunciado em 1776 por ter uma oração com a qual fazia cair flores. O denunciante coloca ainda que pediu que o acusado o ensinasse a oração, mas disse que nunca conseguiu fazer cair flores. Em segundo lugar, encontramos uma acusação extraordinária, de uma Isabel Joaquina⁶², da freguesia de Reguengos, acusada em 1792 por voos e metamorfose. Esse caso chama a atenção, primeiramente porque esse tipo de relato e denúncia são raros, com já havíamos falado, e também pelo fato de que é uma acusação feita após 1774, quer dizer, o Regimento e procedimentos inquisitoriais haviam mudado, mas com certeza certas crenças e

⁶⁰ Verificar as tabelas do Capítulo 1 desta dissertação.

⁶¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 287.

⁶² *Idem*, livro 290.

ideias a respeito de feitiçeiros e bruxos ainda permaneciam entre aqueles que denunciavam. Ainda assim, podemos dizer que a Inquisição de Évora não levou muito a sério esse caso, pois, até onde pudemos ver pelo cruzamento de fontes, não se abriu processo após a denúncia.

Afora esses dois sujeitos, o número de acusados vai para 206. No entanto, também percebemos a presença de pessoas repetidas, então, assim como fizemos anteriormente, vamos retirar aqueles de que temos certeza serem a mesma pessoa. Por repetições, baixamos o número de indivíduos para 201.⁶³ Agrupamos todos os outros casos no gráfico abaixo, que conta com 229 acusações.

Gráfico 3: Número de acusações nos Cadernos do Promotor da Inquisição de Évora.

Aqui, o que mais se tem de denúncias nos Cadernos desse tribunal são as superstições e embustes, contando com mais ou menos 49,7% do total. Como vamos analisar essas questões mais adiante, passamos para o segundo maior grupo de acusações, ilustrado em azul, com por volta de 31,4% da totalidade de delações. Novamente, começamos pelas práticas curativas, que nesses Cadernos também aparecem como acusações de saludador (25). Às

⁶³ Por aparecerem mais de uma vez, retiramos as seguintes pessoas: Antônia Maria, a Casquilha de alcunha, moradora da freguesia de Campomaio, acusada por superstições em 1783 e por feitiços em 1785: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livros 285 e 287; Bárbara Josefa, a Papatabaco de alcunha, da freguesia de Alcácer do Sal, mas cujo caso é tão complicado que preferimos falar melhor posteriormente; Florência Joaquina, a Diabinha de alcunha, moradora da freguesia de Campomaio, acusada em 1786 por curas supersticiosas e em 1787 por superstições: *Idem*, livro 288; Ignês Maria, escrava, moradora da freguesia do Faro, acusada por feitiços em 1785 e por superstições em 1786: *Idem*, livros 285 e 288; e Lourenço Luís, viúvo de Apolônia Maria, morador do lugar de Aldeia da Vendinha, freguesia de Santiago, termo de Terena, acusado por saludador e exorcista em 1786 e por bênçãos e curas supersticiosas em 1787: *Idem*, livro 288.

vezes se especifica serem curas supersticiosas (26), ou consta aquilo do que as pessoas curavam (27).

Sobre os malefícios, apenas uma vez se relaciona à prática de feitiçaria, sendo no caso de uma Catherina Ribeira⁶⁴, da freguesia de Pavia, acusada em 1775. Nos outros, há alguma variação quanto ao termo utilizado (28). Em relação ao termo “malefícios”, o caso mais detalhado o de uma Catherina de tal⁶⁵ [sic] da freguesia de Moura, denunciada em 1797, alegando-se que fizera um malefício ao filho da denunciante, porque esta lhe negara uma coisa que a acusada tinha pedido. Aí está bem presente aquela ideia da vingança, de acordo com a qual os mágicos podiam usar de seus poderes para causar desgraças, doenças e mortes caso não recebessem o que queriam dos outros. Encontramos ainda a acusação de malefícios públicos, com dois acusados, um Antônio Martins e sua esposa Catharina Martins⁶⁶, da freguesia de S. Brás, que foram delatados em 1788 por terem matado gados e crianças, lembrando que isso é raro em Portugal – ainda mais nesse período – mas faz parte da crença em bruxas e seus poderes que corria pelo resto da Europa.⁶⁷

Quanto às benzeduras e bênçãos, também o que muda é a diferenciação dos termos utilizados para designar as práticas dos indivíduos (29). Sobre o tema das adivinhações, são listadas apenas duas criaturas (30).

Em seguida, vemos as acusações do grupo ilustrado em verde, que contam com aproximadamente 18,7% do total, sendo o conjunto que tem o menor número de denúncias nesse tribunal. Interessante notar que, em relação a esse grupo de “interesse dos eclesiásticos”, as acusações do tribunal de Évora são totalmente opostas às do tribunal de Lisboa, para o qual esse grupo consta como a maior parte. Mesmo com poucos casos, há algumas denominações de bruxas (31), outras de fazer feitiços (32), e quanto a outras denominações colocaremos apenas alguns casos mais interessantes ou detalhados. Encontramos uma ocorrência significativa por ser mais uma delação de uma freira: chamava-se Maria Magdalena do Menino Jesus⁶⁸, do Convento de Santa Mônica (não consta a freguesia), e foi acusada em 1798 por falar com alguém que conhecia uma feiticeira. Quer dizer, nesse caso não se tem uma prática de feitiçaria por parte da delatada, mas o simples fato de falar com quem conhecia tal prática foi o suficiente para uma denúncia, talvez por

⁶⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 287.

⁶⁵ *Idem*, livro 293.

⁶⁶ *Idem*, livro 289.

⁶⁷ Mesmo sendo bastante anterior, ver, por exemplo, KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, Segunda parte, Questão I, Capítulo XIII “De que Modo as Parteiras cometem o mais Hórrido dos Crimes: O de Matar e Oferecer aos Demônios Crianças da forma mais Execrável”, e o Capítulo XIV “Eis aqui as Várias Maneiras pelas quais as Bruxas Infligem Males ao Gado”.

⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 293.

acharem que ela estaria procurando os serviços de alguma feiticeira, o que em si já era complicado, ainda mais para uma religiosa.

Em 1777 foi acusada por ser feiticeira uma Catherina Amara⁶⁹, parteira da freguesia de Souzel, constando que ela deixou o padre da paróquia doente depois de dizer algumas palavras. Entra aí a ideia de malefício, mesmo que não apareça como tal no Caderno, mas é novamente a presunção de causar a doença através de palavras. Optamos por incluir ainda no rol de feitiçaria uma mulher designada como “mágica”, que em verdade parece mais com uma visionária (33).

Apesar de constar como acusação de superstição, optamos por mencionar uma Joanna (Joaquina Thereza ou Joanna Thereza) [sic], a Aguda de alcunha⁷⁰, da freguesia de Montemor-o-novo, denunciada em 1784. Falamos dessa mulher porque existe uma referência a ela em outra acusação: em 1789 a irmã dessa Aguda, Perpétua da Conceição Zória⁷¹, da freguesia de Odivelas, aparece denunciada por feitiçaria. Nesse momento, a Aguda já havia falecido, mas consta na acusação de sua irmã que, apesar de morta, sua fama de sempre ter sido feiticeira continua. É estranho que na denúncia da própria Aguda não apareça nenhuma referência a feitiçaria ou feitiços, mas pela acusação de sua irmã, 5 anos depois, mostra-se a existência de uma fama nesse sentido.

A única vez que a feitiçaria aparece relacionada com pacto demoníaco é na acusação de uma Joaquina Coelho⁷², da freguesia de Val dos Reis, denunciada em 1811 e com observação de ser uma mulher de péssima conduta. Interessante perceber que, mais uma vez, o pacto está distanciado das práticas de feitiçaria. Outras referências a isso são acusações de pacto com o Demônio (34) e de coisas diabólicas com cartas de jogar (35), que segundo Paiva podiam ser utilizadas para adivinhação, mas seu uso era muitíssimo raro⁷³ e, naquele caso, para além da finalidade divinatória, há uma acusação relacionada ao Demônio.

Por fim, no que se refere a relações diabólicas, nos deparamos com o caso de um João de Deus⁷⁴, soldado da freguesia de Grandola, acusado em 1779 por ter trato com o Diabo. Esse é um caso bastante grande, envolvendo polícia e desacatos por parte do acusado, que chegou a ser preso. Há também algo de superstição, de um demônio familiar, e de um livro com um demônio pintado, de dentro do qual o Diabo saía e fazia o que o acusado mandasse. Esse caso é bastante interessante, mas não temos os detalhes necessários para uma análise

⁶⁹ *Idem*, livro 287.

⁷⁰ *Idem*, livro 286.

⁷¹ *Idem*, livro 289.

⁷² *Idem*, livro 294.

⁷³ PAIVA, *Op. Cit.*, p. 121.

⁷⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 291.

mais completa. Ainda assim, há uma insistência na presença demoníaca e no contato do acusado com o Diabo, o que destoa um pouco do que temos visto, uma vez que após 1774 as questões referentes ao Demônio ficam cada vez mais raras. Esse caso mereceria um estudo mais aprofundado eventualmente. Por fim, terminando o grupo de cor verde do gráfico, encontramos apenas dois casos de acusações por exorcismos, ambos relacionados a curas (36).

3. INQUISIÇÃO DE ÉVORA, LIVRO 4

Com o intuito de continuarmos, mais um pouco, falando a respeito do tribunal de Évora – que neste momento do pós-1774 é o que mais traz acusações e acusados – engataremos a análise de um documento chamado Livro 4.⁷⁵ Este livro se refere a listas de autos de fé, como aquelas que já analisamos em Capítulos anteriores, mas, diferente daquela documentação referente à Inquisição de Évora (que vai até 1767), abarca dos anos de 1705 até 1797. Assim, pudemos mais uma vez, por outro tipo de fonte, verificar a existência de casos de práticas mágicas a partir de 1774. Mesmo sem haver autos de fé públicos, esse documento lista as pessoas que foram despachadas e ouviram sentença na Mesa da Inquisição de Évora, sendo que alguns são acompanhados de abjuração de seus erros e suspeita da fé. É importante perceber esses aspectos, pois mesmo com o novo Regimento, alguns casos ainda são abertos (não ficam apenas na denúncia) e levados até o fim, ou seja, até a uma conclusão da Mesa e uma sentença.

Cruzamos essa lista de autos de fé com os Cadernos do Promotor de Évora e notamos que, acusadas de práticas mágicas, são 30 pessoas incluídas na lista, das quais 14 estão presentes nos Cadernos. Contando o total de indivíduos dos Cadernos de Évora (incluindo os que não contabilizamos no gráfico 3, mas retirando os que aparecem mais de uma vez), chegamos a 203 pessoas. Se, destas, 14 saíram em auto de fé, a percentagem é de quase 7%, o que demonstra quão poucas acusações e denúncias chegavam a processos e, após estes, a autos de fé, no caso agora sempre privados em Mesa.

Podem ser acompanhados em anexo – cujos números colocaremos entre parênteses – os casos de algumas das pessoas que apareceram em ambas as documentações, sendo que

⁷⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, anos de 1705-1797. Fizemos uso apenas dos casos posteriores a 1774, sendo que encontramos indivíduos saídos em autos de fé por práticas mágicas/superstições de 1778 até 1794.

especificaremos seus crimes em cada uma das fontes e as sentenças que receberam. Quando colocarmos indivíduos que estão presentes apenas no Livro 4, ouvindo sentença, mas não nos Cadernos, vamos especificá-los para que não haja confusão (1).

Descobrimos um caso bem interessante de uma mulher, cujos aparecimentos nos documentos inquisitoriais são tantos, e de formas diferentes, que chegaram a confundir os próprios inquisidores. Acreditamos ter sido justamente essa a estratégia da denunciada, para não cair em reincidência, fazendo-se passar por outra pessoa. A trajetória é de fato um pouco confusa, mas organizando em ordem cronológica, o que encontramos nos Cadernos do Promotor é o seguinte: Bárbara Josefa⁷⁶, viúva de José Rodrigues, natural da Vila de Alvito e moradora do Alcácer do Sal, é denunciada por superstições pela primeira vez em 1777. No ano seguinte, 1778, é denunciada novamente. Em 1779, há uma terceira denúncia, na qual a acusada aparece como Bárbara Maria, viúva, e como Josefa Maria, à qual se segue a observação “nome verdadeiro, casada com Joze Roiz, mas depois que veio pra essa terra ela mudou o nome pra Barbara Maria, fazendo-se casada com um Joze Fernandes, que a pouco tempo faleceu na freguesia de Santiago nessa villa de Alcacer”. Poucas páginas depois, no Caderno n. 291, aparece o nome inicial, Bárbara Josefa, seguida da alcunha a Papa-tabaco, e o nome de Bárbara Maria, viúva, como se fossem duas pessoas diferentes. Nesse momento, acreditamos realmente que o promotor se confundiu com as diferenças e mudanças de nomes, pois estamos convencidos de se tratar da mesma pessoa. Segue uma outra denúncia, em 1781. Depois, no ano seguinte, 1782, há mais uma denúncia a Bárbara Josefa, a Papa-tabaco de alcunha, seguida de uma correção do promotor que diz “alias Jozefa Maria”. Até então, todas as acusações versam sobre superstições, sendo que na sequência aparecem citações de embustes, benzeduras, curas, casamenteira, etc. Até o fim do Caderno n. 291 há referências a essa mulher, sendo a última data a de 1783.

Na lista das pessoas que ouviram suas sentenças, que foram despachadas e repreendidas na Mesa no ano de 1783, eis que aparece em 2 de Julho, contanto com 67 anos de idade, Bárbara Josefa⁷⁷, viúva de José Rodrigues, natural da vila de Alvito, em Beja, e moradora na de Alcácer do Sal, arcebispado de Évora, repreendida (essa é a pena) por fazer bênçãos, palavras e ações supersticiosas. Ainda, no Caderno n. 285⁷⁸ e com datas referentes a 1783 e a 1784, aparece pela última vez Bárbara Josefa, a Papa-tabaco de alcunha, apresentada por culpas de superstição. De fato é complexo, e deve ser interessante, acompanhar todo o

⁷⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 291.

⁷⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 140.

⁷⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 285.

percurso de pelo menos 7 anos dessa mulher em relação à Inquisição. As mudanças de nome, o falso casamento, as colocações como se fossem duas pessoas diferentes, o surgimento da alcunha, poderiam ser investigados mais a fundo, de maneira a traçar a trajetória e as possíveis estratégias usadas por essa curiosa acusada.

Ainda em 1783, localizamos 2 homens que ouvem sentença mas que não constam nos Cadernos (2). Dos réus expeditos pelo tribunal no ano de 1784, aparece um João Manoel⁷⁹, 26 anos, oficial de pedreiro, natural de Tife [?], termo da Vila de Viana do Minho, e morador da Vila de Viçosa do arcebispado de Évora, apresentado por culpas de invocar o Demônio para obter felicidades e arrenegar de Maria Santíssima e seu virginal leite. Pelo que foi sentenciado em 21 de Junho com abjuração de veemente, instruções ordinárias, penitências espirituais, e absoluto sob cautela. Esse caso é interessante por ser um dos únicos da lista que citam contato diabólico. Também é diferente porque, antes, e normalmente, a presença do Demônio aparecia quando o réu era interrogado – sendo que a noção de conluio demoníaco fazia mais parte das crenças inquisitoriais e de elite que do povo –, e agora já vem confessada de primeira mão, na apresentação deste sujeito à Mesa. Uma terceira característica diferencial é a sentença, pois além da abjuração, instruções e penitências, que já vimos no Capítulo II como tendo caráter de pena espiritual, esse homem é absolvido (ou “absoluto” na terminologia inquisitorial), o que era bastante raro, ainda mais com uma confissão de invocação demoníaca. Mostrando o quanto as coisas estavam de fato mudando.

Esse homem não aparece nos Cadernos, assim como alguns outros sujeitos (3). Em 1785 encontramos 3 criaturas saídas em auto de fé privado (4), e no ano seguinte de 1786 topamos com 5 indivíduos (5). Da lista das pessoas que foram despachadas e ouviram sua sentença em Mesa da Inquisição de Évora no ano de 1793, aparece um sujeito (6), e por fim, em 1794, temos outro (7).

Neste momento, esclarecemos que não colocamos todos os casos de práticas mágicas contidos nessa listagem, faltando 6 pessoas, sobre cujos casos falaremos depois. Voltaremos a esse documento na sequência do trabalho, mas o que queremos reter dele no momento são os aspectos que se seguem. Em relação aos tipos de culpas, podemos ver práticas de controle e inclinação de vontades (nos casos de conseguir fins torpes, desonestos e ilícitos), benzeduras, orações e bênçãos, práticas curativas, invocações e impressões diabólicas, e toda uma gama de ações consideradas supersticiosas. Formando grupos dos tipos de culpas de todos os casos que até aqui relatamos em anexo, contamos 3 presenças do Demônio, 6 bênçãos e palavras, 8

⁷⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 143v.

curas, e 14 citações de superstições ou práticas de caráter supersticioso. Isso é bem importante, e leva ao assunto que trataremos em seguida, qual seja justamente o das superstições.

O último caso encontrado nessa listagem do Livro 4 aparece por culpas de superstição no ano de 1794, como vimos, sendo que os três anos seguintes não contêm nada do gênero. Pudemos notar que a grande maioria dos casos nesse período pós-1774 são blasfêmias, sendo que a designação para o crime varia entre blasfêmia mesmo, proposições heréticas, ou palavras mal soantes, o que no entanto se refere basicamente à mesma coisa. É verdade que existem casos em que a feitiçaria, as curas, as orações e bênçãos, as adivinhações e o Demônio estão presentes, mas são muito mais raros se comparados aos episódios de proposições blasfemas. O desinteresse pelas práticas mágicas é bastante claro, denotando uma crescente descrença em relação a eles. Assim, a listagem desse livro de Évora nos serve para, por um lado, confirmar o escasso número de casos dessa natureza e esse desinteresse da Inquisição e, por outro lado, analisar os episódios que existem, procurando perceber quem eram os réus, quais foram seus crimes e quais as penas dadas a eles, sendo basicamente essas as informações que o documento nos dá.

4. CADERNOS DO PROMOTOR: SUPERSTIÇÕES E EMBUSTES

Para recapitular o que viemos discutindo, decidimos por aglomerar os números dos gráficos que fizemos sobre os Cadernos do Promotor dos três tribunais inquisitoriais⁸⁰ em uma tabela. Isso também ajudará a entender o que vamos analisar na sequência.

Total das três Inquisições	Coimbra	Lisboa	Évora
Número de indivíduos contabilizados	144	185	201
Número de acusações contabilizadas	210	205	229
Interesse da população (em azul nos gráficos)	112	27	72
Interesse da Inquisição (em verde nos gráficos)	42	85	43
Nova forma de encarar as acusações (em laranja nos gráficos)	56	93	114

Tabela 1: Referente aos números totais dos Cadernos do Promotor das três Inquisições.

⁸⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, Livros 285-295; Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livros 405, 406, 409-413, 415, 417, 418; e Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, Livros 318-320.

Em relação à quantidade de acusações *diferentes*, o tribunal de Coimbra é o que mais as contém, como vimos anteriormente, seguido pelo tribunal de Évora e por fim pelo de Lisboa. Mas é também na Inquisição de Coimbra que vemos o menor número de indivíduos acusados, mostrando uma grande mudança em relação ao período anterior a 1774, durante o qual esse tribunal contava com a maior quantidade de acusados e, também, penitenciados.⁸¹

Daqueles casos que agrupamos sob o nome de “interesse da população”, que abarca curas, bênçãos, tesouros, sortilégios, malefícios, adivinhações e mandingas, o tribunal que mais os traz – proporcionalmente ao número de casos de cada um – é novamente o de Coimbra, seguido pelo de Évora e por fim pelo de Lisboa.⁸² Nesse ponto, podemos concluir que a Inquisição de Coimbra, pela documentação dos Cadernos do Promotor após 1774, é a que, mesmo contando com menos indivíduos denunciados, mais recebe acusações diferentes e cujo caráter é o de se aproximar mais das práticas mágicas populares. Falamos sobre isso no Capítulo III, percebendo que as preocupações do povo estavam muito mais versadas sobre a doença, a pobreza, a imprevisibilidade, a possibilidade de causar o mal, a desproteção. Talvez isso possa ser explicado pelas grandes áreas rurais das dioceses abarcadas pela Inquisição de Coimbra.⁸³

Em relação ao grupo que nomeamos por “interesse dos eclesiásticos”, que inclui acusações referentes a feitiçaria, bruxos, contato com o Demônio, exorcismos, visões e revelações, a Inquisição de Lisboa aparece em primeiro lugar pelo número proporcional de acusações, seguida pela de Coimbra e depois pela de Évora.⁸⁴ Talvez haja aí uma explicação de nomenclatura. Vimos que o tribunal de Lisboa é o que menos especifica diferenças entre delitos, e conta com a maior parte de todos eles sob o nome de “feitiçaria”. Pode ser que as pessoas que denunciavam nesse tribunal acabavam por incluir práticas diversas sob a mesma rubrica, ou ainda, pode ser que os promotores dessa Inquisição fizessem isso, optando por não especificar muito quais eram as práticas. Ainda uma outra explicação nesse sentido pode ser a de que, como o tribunal de Lisboa recebia e cuidava das denúncias vindas de além-mar⁸⁵, talvez certas práticas mágicas não fossem totalmente conhecidas e “catalogadas”, motivo pelo qual eram colocadas simplesmente como feitiçarias. Além disso, uma vez que essa Inquisição

⁸¹ Lembramos os números colocados no Capítulo 1 referentes às pessoas saídas em autos de fé entre 1720 e 1767: Coimbra contava com 231 casos de práticas mágicas, Évora com 95 e Lisboa com 87.

⁸² As percentagens aproximadas nesse sentido são: Coimbra: 53,3%; Évora: 31,4%; e Lisboa: 12,8%.

⁸³ Esse tribunal abarcava, pelo que pudemos ver pelas localidades em que moravam as pessoas que aparecem em suas listas de autos de fé, o arcebispado de Braga, os bispados de Coimbra, Lamego, Porto, Viseu, Guarda e Miranda.

⁸⁴ As percentagens aproximadas nesse sentido são: Lisboa: 41,4%; Coimbra: 20%; e Évora: 19,2%.

⁸⁵ A Inquisição de Lisboa tinha jurisdição sobre o arcebispado de Lisboa, bispado de Leiria, e todos os bispados e regiões referentes às Ilhas Atlânticas, África e Brasil.

podia receber casos de outros tribunais, visto que Lisboa era a sede do Conselho Geral, sendo o local para onde eram mandadas dúvidas, casos importantes, complicados, casos para execução, etc., talvez os lisboetas simplificassem as anotações dos outros tribunais. Por exemplo, os Cadernos têm acusações de pessoas do arcebispado de Braga e do bispado da Guarda, jurisdição do tribunal de Coimbra, então seria necessário verificar se esses casos foram realmente passados deste para o de Lisboa e, em seguida, verificar se houve mudança na nomenclatura dada ao delito.

Ainda em referência ao grupo que foi ilustrado em verde, achamos essencial perceber que, de todos os casos desse tipo dos três tribunais, que são 170, apenas 21 deles (12,3%) trazem alguma menção ao Demônio. Se formos ver em relação a todas as acusações das três Inquisições (que contam 644), essa percentagem de presenças e contatos diabólicos cai para 3,2%! Quer dizer, em comparação com o que havíamos visto nas listas de autos de fé das décadas de 20 a 60 – analisadas nos Capítulos 2 e 3 –, agora há uma visível diminuição na quantidade de casos que contêm alguma referência ao Demônio, como demonstração de descrença a respeito de seus poderes e possibilidade de contato com humanos.

Agora, sobre o grupo que nomeamos como “nova forma de encarar as acusações”, que inclui casos referenciados como superstições e como embustes, temos a seguinte ordem dos tribunais, novamente por quantidade proporcional a cada um deles: Coimbra, com 26,6% dos casos, Lisboa, com 44,2%, e Évora, com 49,7% de seus casos. Antes de entrarmos na análise desses números e de colocarmos casos de cada tribunal referentes a superstições, é necessário que falemos sobre esse conceito.

A esse respeito, Clark explica que, na casuística católica, a superstição era considerada o oposto da religião, classificada como um pecado contra o primeiro mandamento, e, em segundo lugar, era uma arma cultural dos eclesiásticos contra a população em geral. Nessa direção, “adotando distinções codificadas na *summa* teológica de [S. Tomás de] Aquino, os casuístas católicos propunham dois tipos amplos de superstição, um consistindo no serviço ao verdadeiro Deus mas de alguma maneira imprópria ou incorreta, o outro no serviço a um falso deus mas de maneira devida ao verdadeiro. Era costumeiro subdividir o primeiro desses em *cultus falsus* e *cultus superfluis*.”⁸⁶

No primeiro caso, a superstição estaria ligada a uma adoração irrelevante e/ou excessiva, interpretada por protestantes e católicos como piedade exagerada ou superescrupulosa, sendo que diversos leigos poderiam fazer uso de rituais da liturgia da Igreja

⁸⁶ CLARK, *Op. Cit.*, p. 599.

para obter benefícios seculares e materiais. Quanto ao segundo caso, enfatizava-se primeiramente a questão da idolatria, uma vez que se estava prestando serviços certos ao deus errado. A partir disso, colocou-se outros contornos e subdivisões comparativamente aos três aspectos da verdadeira devoção (reverência a Deus, pedido de instruções a Deus, regras de ação prescritas por Deus), configurando nos três seguintes aspectos contrários àqueles: idolatria, *divinatio* (práticas de adivinhação) e *vana observantia* (diversas práticas supersticiosas), segundo S. Tomás de Aquino.

Já falamos em outro Capítulo a respeito da idolatria mas, neste caso específico, deu-se mais importância aos outros dois aspectos, que se configuravam como os motivos principais para se praticar a idolatria. Quanto às artes divinatórias, Clark observa que “predizer o futuro tinha algumas variantes lícitas, e distingui-las das formas supersticiosas envolvia os casuístas em discussões de todas as formas técnicas da adivinhação (geomancia, hidromancia, piromancia, aeromancia etc.), juntamente com astrologia, interpretação dos sonhos, estudo de agouros e profecias, e jogo de objetos para tirar a sorte.”⁸⁷ Em relação à vã observância, S. Tomás especificou quatro áreas: “a aquisição de conhecimento por meio de rituais como preces e jejuns (frequentemente conhecidos como *ars notoria*), práticas supersticiosas afetando a saúde do corpo (*observantia sanitarium*), tentativas de predizer boa ou má fortuna a partir de sinais presentes (*observantia eventuum*), e manuseio incorreto de relíquias (*observantia reliquiarum*).”⁸⁸

Segundo Clark, a superstição se tornou um dos tabus mais abrangentes dos primórdios do catolicismo moderno, sendo que os teólogos dos séculos XVI e XVII ampliaram-na ao incluir nela a magia, tornando a superstição tão significativa por ser demoníaca. Isso era frisado por moralistas e inquisidores ao falarem sobre idolatria, incluindo aquelas pessoas que tinham negociações abertas com demônios, praticantes de religiões ancestrais com falsos deuses, adivinhos nigromantes e bruxas. Assim, a idolatria estaria relacionada ao Diabo, os resultados da adivinhação e os efeitos da vã observância também.

O *Malleus Maleficarum* traz afirmações que vão todas nessa direção que estamos discutindo, ao dizer que “na segunda era da história do mundo é que surgiu a Idolatria, primeira de todas as superstições, sendo a segunda a Adivinhação, e a Observação do Tempo e das Estações a terceira. A bruxaria se inclui no segundo tipo de superstição – no da Adivinhação – porque nela se invoca o diabo, expressamente. Aí se encontram ainda três outros tipos de superstição: a Necromancia, a Astrologia (ou Astromancia) e a Oneiromancia

⁸⁷ *Idem*, p. 601.

⁸⁸ *Idem*, p. 601.

(a observação supersticiosa dos astros).”⁸⁹ Mais além, o texto discute outros aspectos referentes à adivinhação, reiterando que não é possível que as bruxas se utilizem de meios naturais para chegar a seus objetivos sem contato demoníaco, pois este existe mesmo que apenas tacitamente.⁹⁰ E ainda, os autores concluem ser a bruxaria a pior de todas as heresias e de todas as superstições:

É preciso observar especialmente que essa heresia – a da bruxaria – difere de todas as demais porque nela não se faz apenas um pacto tácito com o diabo, e sim um pacto perfeitamente definido e explícito [...]. Pois que em todas as demais heresias não há pacto com o demônio, seja tácito ou explícito [...]. Ademais, a bruxaria difere de todas as outras artes maléficas e misteriosas pelo fato de que, de todas as superstições, é a mais vil, a mais maléfica, a mais hedionda – seu nome latino, *maleficium*, significa exatamente praticar o mal e blasfemar contra a fé verdadeira. (*Maleficae dictae a Maleficiendo, seu a male de fide sentiendo*).⁹¹

Interessante notar que, ao mesmo tempo que essa relação entre superstição, bruxaria e contato demoníaco era feita, havia nuances que diferenciavam, por exemplo, a vã observância e a magia. Mesmo estando aliadas, havia uma distinção referente às intenções dos praticantes e à qualidade dos efeitos esperados: “a primeira estava tipicamente associada à procura irrefletida e desimpedida de coisas mundanas – um corpo mais saudável, uma safra mais produtiva, uma vida mais feliz; a segunda, a tentativas conscientemente aprendidas de produzir maravilhas e fenômenos espetaculares. O que elas partilhavam é a própria ineficácia.”⁹² Mesmo havendo algumas diferenciações, o caráter supersticioso e diabólico daquelas práticas permanece, como se pode ver pelo seguinte trecho de Pedro Ciruelo, que vem reger a identificação desse tipo de obra: “em toda ação que o homem realiza para provocar algum bem ou evitar algum mal, se as coisas que ele usa ou as palavras que emprega

⁸⁹ KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, Primeira parte, Questão II, p. 69.

⁹⁰ “Em terceiro lugar, conforme mencionado antes, estão as operações e os rituais de bruxaria – colocados na segunda categoria das superstições chamada de Adivinhação. São as adivinhações de três tipos, embora os argumentos não sejam válidos no que tange ao terceiro tipo, que pertence a diferente espécie e que não se trata de uma adivinhação qualquer, mas aquelas cujas operações ensejam exprimir e explicitar as invocações do diabo, o que pode ser feito por vários meios: por Necromancia, por Geomancia, por Hidromancia etc. [...] Admitamos, até mesmo, que se utilizem de elementos naturais e que, ao inscreverem caracteres rúnicos ou enigmáticos, na sua superstição, estejam empenhadas em restabelecer a saúde de determinada pessoa, em fomentar a amizade ou em concretizar algum objetivo útil, sem que haja invocação expressa de demônios: – pois mesmo assim não há possibilidade de utilizarem tais fórmulas mágicas sem invocação diabólica tácita. Por isso, somos forçados a considerar todos esses atos de feitiçaria como absolutamente ilegítimos.” *Idem*, primeira parte, Questão II, pp. 74-75

⁹¹ *Idem*, Primeira parte, Questão II, p. 77.

⁹² CLARK, *Op. Cit.*, p. 607.

possuem poder natural ou sobrenatural de provocar o efeito desejado, então aquela ação é vã, supersticiosa e diabólica; e o efeito que é produzido vem da operação secreta do diabo.”⁹³

Em fins do século XVI, autores católicos ofereceram outras regras para identificar superstições, que acabavam por abarcar, além de práticas de feitiçaria, adivinhação, astrologia, encantamento e cura, rituais excessivos em relação ao que era exigido pela Igreja. Essa questão do excesso é trabalhada por Gasbarro ao estudar missões jesuíticas na América, analisando a ideia de superstição (como excesso de religião) entre “selvagens” sem religião. Segundo o autor, “historicamente, o termo *superstitio* remete a um excesso, no sentido de supérfluo e inútil, com toda sua carga de irracionalidade, e também se opõe à maneira correta de considerar e vivenciar a *religio*, que é sempre uma escolha diligente e ponderada.”⁹⁴ Em seu estudo, mesmo tendo um objeto diferente e pesquisar o lado da missionação e evangelização, o autor apresenta uma questão interessante que corrobora as mesmas ideias que temos discutido: “para o cristianismo como *vera religio*, são ‘superstições’ tanto as fábulas dos antigos quanto os mitos dos huronianos, tanto os deuses imanentes do politeísmo quanto os espíritos da floresta, tanto os sacrifícios das grandes civilizações quanto os rituais cotidianos dos selvagens. Tudo isso constitui, com efeito, um excesso insuportável, o da ‘idolatria’.”⁹⁵ Quer dizer, mesmo nesse outro contexto, a ideia eclesiástica católica permanece: a superstição e a idolatria estão ligadas. Neste caso dos indígenas não é mencionada a presença diabólica, sendo uma outra forma idolátrica, mas ainda assim, o trabalho de Gasbarro aponta na mesma direção do de Clark.

Devemos mencionar ainda um outro autor que trabalhou essas questões, também em relação à prática evangelizadora-missionária para com indígenas brasileiros. Segundo Agnolin, “os primeiros reconhecimentos parecem delinear-se, decididamente, em forma de *excessos*, por um lado, e de *ausências* por outro. Num primeiro tempo, os excessos serão identificados com os costumes e as ausências com as crenças: e, no imperativo missionário de cristianizar os indígenas, os primeiros parecem, em princípio, ter preocupado mais do que as segundas.”⁹⁶ Nessa direção, e de acordo com o autor, o trabalho missionário ter-se-ia voltado para, primeiramente, disciplinar os costumes considerados excessivos e, no limite, abomináveis, e em segundo lugar doutrinar de acordo com as ausências de memória, vontade

⁹³ CIRUELO, Pedro. A treatise reproving all superstitions and forms of witchcraft very necessary and useful for all good christians zealous for their salvation. London, 1977, p. 94, apud CLARK, *Op. Cit.*, p. 607.

⁹⁴ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo : Globo, 2006, p. 94.

⁹⁵ *Idem*, p. 94.

⁹⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séculos XVI-XVII). São Paulo : Humanitas Editorial, 2007, p. 276.

e, em especial, religião. Por outro lado, Agnolin discute a questão da idolatria em meio aos indígenas de uma maneira diferente – explicitada no Capítulo 2 desta dissertação – da de outros autores, considerando que as formas de condenação e doutrinação por parte dos missionários naquele contexto teriam sido levadas a cabo *sem* o instrumento da idolatria como forma de tradução da alteridade, ou com a idolatria adquirindo outro significado simbólico.⁹⁷

Partindo desses pressupostos, Agnolin identifica dois instrumentos indispensáveis para a compreensão e, paralelamente a ela, imersão na cultura indígena: a língua e o Demônio.⁹⁸ Em relação a este, o autor percebe a presença de uma “demonologia” no contexto evangelizador, utilizada como meio para compreender tanto os excessos quanto as ausências daquelas culturas. Contudo, ao longo de sua análise, explica que “a ‘demono-logia’ que funda essa peculiar estrutura cultural transforma-se em (gostaríamos de poder dizer) uma ‘demononomia’: se os ‘inveterados costumes’ desvendam os *nomoi* do Demônio-Anhanga, a nova identidade deve, justamente, estabelecer-se no plano de um novo *nomos*, de fato doutrinal, de uma consequente e contraposta ‘teo-nomia’.”⁹⁹ Assim, poder-se-ia contrapor dois grupos de identificação que se encontram e se disputam: por um lado o *karaíba*, o Demônio-Anhanga, os costumes “excessivos” e “abomináveis” e o passado, e por outro lado o sacerdote jesuíta, o Deus-Tupã, a catequese e o presente (pós-conversão). Quer dizer, Agnolin constata a existência de uma “demononomia” enquanto instrumento interpretativo e privilegiado para o entendimento/tradução/imersão/condenação/conversão das práticas indígenas.

No entanto, é diferente se pensarmos pelo outro lado, em uma conjuntura na qual os participantes do “conflito” estão inseridos em um mesmo contexto linguístico e cultural. Nessa direção, e em relação à idolatria demoníaca, a bruxaria se enquadrava como algo “real”, praticada através de um pacto, implícito ou explícito. Por sua vez, a superstição englobava uma série de práticas acessíveis a todos, como uma forma de recurso individual (para proteção, para curas, etc.), tratando-se de técnicas disponíveis para qualquer cristão mas que se configuravam, também, como pecado. De acordo com Gaule¹⁰⁰, a superstição era a bruxaria começada, e esta era aquela terminada, ou seja, esses dois conceitos estariam bastante ligados, pelo menos até o século XVIII, quando ocorre uma mudança. Clark atenta para o cuidado no uso desses conceitos, que devem ser periodizados, com receio do historiador fazer “mal uso” deles. O autor coloca o seguinte:

⁹⁷ *Idem*, pp. 284, 306, 503-504.

⁹⁸ *Idem*, p. 278.

⁹⁹ *Idem*, p. 319.

¹⁰⁰ GAULE, John. Select cases of conscience touching witches and witchcrafts. London, 1646. Apud CLARK, *Op. Cit.*, p. 614.

Pois, uma vez que a bruxaria foi eventualmente repudiada como irreal, e as crenças da bruxaria como irracionais – digamos, durante o ‘longo’ século XVIII – tornou-se um lugar-comum entre os racionalistas atribuir tais crenças a consequências da ‘superstição’, de modo que isso conotava novamente a ignorância sobre os processos da causalidade natural. Os que acreditavam em bruxaria, dizia-se então, demonstraram superstição ao atribuir erroneamente efeitos que eram perfeitamente naturais às ações de bruxos. Qualquer tentativa de definir bruxaria como ‘superstição’ durante os dois séculos anteriores parece, então, uma antecipação significativa da atitude posterior, mais ‘esclarecida’, diante do crime, de afirmar que ela não tinha realidade. O perigo, aqui, porém, está em misturar o conceito teológico de superstição com um conceito secular posterior. Durante o século XVIII e depois dele, sentiu-se que os teólogos *eles mesmos* haviam sido supersticiosos, por tentar defender precisamente as visões que venho arrolando nesse capítulo.¹⁰¹

Quer dizer, devemos perceber que, durante os Quinhentos e Seiscentos, a superstição e a bruxaria eram vistas pelos teólogos como erros muito próximos um do outro. Por outro lado, durante os Setecentos, o termo “superstição” ganhou outro significado, relacionado à ignorância, à irrealidade e à impossibilidade. Como foi colocado, leigos e racionalistas foram, aos poucos, relegando a ideia de bruxaria ao campo da superstição (em seu novo sentido), como “algo que não existe”, ou “algo da imaginação”, ou “algo sem embasamento”, etc. De acordo com o dicionário de Bluteau, vemos a superstição relacionada, mais uma vez, à idolatria, e também à questão do indevido, do supérfluo e do irreligioso em relação a quanto aprovado e ditado pela Igreja. Além disso, o dicionário inclui sob a rubrica da superstição as adivinhações, cerimônias mágicas, vã observância e prognósticos de desgraças, sobre o que também já falamos. O mais interessante, nesse momento, da definição de Bluteau, é a presença de palavras como invenção e ridículo. O verbete inteiro é o seguinte:

Superstição é um culto, não devido ao verdadeiro Deus, ou a algum Ídolo, ou falso, e faculoso Nume. A Oração feita com circunstâncias indébitas, e supérfluas do tempo, lugar, postura, e c.a invenção de milagres falsos, a impertinência de varias devoções, não usadas, e não aprovadas da Igreja, são superstições, que se reduzem ao culto não devido ao verdadeiro Deus, A superstição pois como culto não verdadeiro Nume, se divide em Idolatrias, adivinhações, cerimônias mágicas, e vãs observações, como as dos Romanos na consideração do voo das Aves, das entranhas das vítimas, e hoje na escrupulosa, e totalmente irreligiosa santidade dos que receiam como prognóstico de alguma desgraça, o encontro de um torto pela manhã, o derramar-se o sal na mesa, o quebrar-se um espelho, e outros ridículos agouros. [...]¹⁰²

¹⁰¹ CLARK, *Op. Cit.*, p. 611.

¹⁰² BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra : Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712, verbete “superstição”. Mais uma vez, optamos por não deixar a grafia original de maneira a facilitar e dinamizar a leitura.

Como já dissemos em outro momento, o dicionário de Bluteau é completado no ano de 1728: quer dizer, ainda não se tinha chegado ao auge das ideias e definições “ilustradas” a respeito da bruxaria e da superstição, que aparece no Regimento da Inquisição de 1774, mas já podemos ver alguns de seus tons presentes em Bluteau. A noção de invenção relacionada a esses aspectos é essencial para o que estamos discutindo, juntamente com as noções de fingimentos, embustes e enganar.

Segundo o *Malleus*, a “bruxaria não se faz tão-só pela malícia humana”¹⁰³. De acordo com seus autores, a malícia pode ser decorrência de uma ignorância que leva ao pecado, ou de uma opção deliberada pelo mal. Entretanto, isso, por si só, não pode levar à bruxaria e aos atos que, em decorrência dela, parecem milagres. Os bons cristãos poderiam operá-los através da justiça divina, “mas o Mago, como os opera através de pacto firmado com o diabo, o faz, diz-se, por contrato privado, pois que os opera por meio do diabo que, pelos seus poderes naturais, é capaz de atuar fora de ordem da natureza criada que é de nós conhecida [...] e, por isso, tal efeito nos parecerá um milagre, embora não o seja exatamente.”¹⁰⁴ Entretanto, como temos visto, a ideia de pacto demoníaco vai caindo, ao longo do XVIII, cada vez mais em descrença; e o que vem em substituição é, aí sim, a malícia humana.¹⁰⁵

Retomando o quadro colocado no início desse sub-capítulo, por volta de 40,8% das acusações dos três tribunais inquisitoriais foram enquadradas como superstições e embustes. Para a Inquisição de Coimbra, contamos 7 casos referenciados como embustes, como os exemplos em anexo (1). Sobre outras acusações de superstições, nos Cadernos desse tribunal, na maior parte das vezes vinham apenas com essa definição, sendo que algumas variações são: coisas supersticiosas, curas supersticiosas (sobre o que já falamos anteriormente), orações supersticiosas, ou ainda fatos supersticiosos com palavras e ações (2).

Para a Inquisição de Lisboa, existem outras variações interessantes, tais como consentir com superstição, cooperar para superstição, ou ser cúmplice de superstição (3). Quanto aos embustes, o Caderno referente a esse tribunal traz 23 casos, sendo que em 7 deles a acusação é de embuste e superstições (4). Ainda em tempo, em relação aos casos referentes ao Brasil, há uma certa diversidade na nomenclatura dos casos (5).

A respeito dos Cadernos da Inquisição de Évora, como vimos pela tabela 1, são os que mais trazem casos relacionados a superstições: colocaremos alguns deles na sequência. Ao

¹⁰³ KRAMER e SPRENGER, *Op. Cit.*, Primeira parte, questão V, p. 105.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 107.

¹⁰⁵ Ambos esses elementos (descrença e malícia) vêm sido apontados ao longo de toda esta dissertação.

mesmo tempo, constam apenas 2 casos definidos como embustes¹⁰⁶: uma Michaela¹⁰⁷, estalajadeira da freguesia de Galveas, acusada em 1805 por ser embusteira e fingir (vejam bem) pacto com o Demônio, e um Dionísio da Silva Ribeiro¹⁰⁸, apresentado no mesmo ano por acreditar nos embustes de Michaela. Dos casos referentes a superstições, apontaremos em anexo os que contêm algum detalhamento a mais (6). Além desse, consta ainda uma Maria¹⁰⁹, da freguesia de Montemor-o-novo, acusada em 1774 por superstições e em seguida presa na cadeia daquela vila. Seria interessante estudar esse caso com mais detalhe para entender o motivo dessa prisão, uma vez que muitos desses acusados dos Cadernos nem chegam a ser presos e/ou processados. Ainda sobre superstições, encontramos alguns casos datados de 1776, 1778 e 1780 (7).

Verificamos alguns casos de associações (8) e outros de reincidentes (9), como o interessante caso de uma certa Catherina Martins¹¹⁰, viúva de Felipe Roiz e moradora de Montemor-o-novo, que aparece relacionada aos anos de 1770, 71, 73, 74, 76 e 78. Ou seja, consta 6 vezes nos Cadernos, que trazem o adendo do promotor não dela ser reincidente ou de prisão por relapsia, mas o de ser uma velha, meio cega, que pedia dinheiro pelas coisas que fazia. Isso é curioso, pois quando discutimos a respeito dos relapsos, pudemos encontrar um mesmo sujeito no máximo 3 vezes na documentação. É certo que no caso dessa mulher estamos vendo aparições de acusações, e não de processos, mas ainda assim, talvez no contexto dos anos 70 a relapsia não fosse mais um problema tão grave a ponto de, no limite, levar à morte, como vimos pelo caso de Francisco Barbosa no Capítulo 3.

Ainda em tempo, um caso que não está colocado como superstição também reflete a ideia do embuste e do engano. Em 1809 aparece acusado por saluador um Manoel Antônio¹¹¹, da freguesia de Redondo, constando ser ele um “homem rústico, mas havido em conta de ser de virtude, que o povo ignorante crê.” Quer dizer, a ignorância passa a ser chamada em causa para explicar as ações, ou melhor, as crenças nas ações de certos mágicos e curandeiros. Essa é uma das faces das novas formas de encarar as práticas mágicas, denotando a descrença frente aos poderes e possibilidades de ação dessas pessoas. Além disso, apresenta-se toda a questão dos fingimentos e dos enganos, como vimos já em alguns casos.

¹⁰⁶ São 2 indivíduos que vêm relacionados a ao termo “embustes”, mas contabilizamos nesse ponto 3 acusações, uma vez que as acusações de Michaela foram de ser embusteira e de fingir pacto, o que entra na questão do fingimento, da enganação e, logo, do embuste.

¹⁰⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 294.

¹⁰⁸ *Idem*, livro 294.

¹⁰⁹ *Idem*, livro 287.

¹¹⁰ *Idem*, livro 287.

¹¹¹ *Idem*, livro 294.

5. INQUISIÇÃO DE ÉVORA, LIVRO 4: FINGIMENTOS E ENGANOS

Voltamos a este documento que contém autos de fé após 1774 para, após a discussão a respeito das superstições e embustes, colocar outros casos relacionados a isso. Quanto falamos dessa fonte pela primeira vez, já percebemos o grande número de casos referenciados como superstições, tendo relatado a maior parte deles em anexo. Agora, pretendemos levar em consideração os indivíduos, seus crimes e penalidades sob o enfoque do fingimento e do embuste, procurando perceber os motivos pelos quais isso era feito e assim definido.

A primeira pessoa a ouvir sentença na Mesa do Santo Ofício de Évora, que se encaixa nessas questões, aparece em 14 de Dezembro de 1778. Chamava-se Sebastião Ramos¹¹², vaqueiro de 17 anos, natural e morador da freguesia de Santa Ana do Mato, termo da Vila de Curzula, do arcebispado de Évora, por se fingir saludador, curando com bênçãos, palavras e ações supersticiosas. Sua pena foi de degredo de 2 anos para fora da Vila de Montemor-o-novo, e de sua freguesia, na qual seria lida sua sentença, e instrução ordinária. Quer dizer, ele é enquadrado no crime de saludador, que era condenado, como pudemos ver vários exemplos, mas nesse caso o delito é de se *fingir* saludador. Ainda o protagonista se encaixa nos delitos de práticas curativas, mas aqui o fingimento entra em questão também. Outra coisa interessante referente a esse caso é que na listagem de culpas aparece o seguinte: “~~e presunção de ter pacto com o Demônio~~”, assim riscado, como se, ou o escrivão ou o inquisidor se enganaram, ou se desistiu de incluir essa culpa, ou alguém concluiu que essa culpa não mais se encaixava no rol de crimes, enfim, não sabemos o que aconteceu, mas acreditamos ser um indício representativo de como a questão do contato demoníaco estava sendo encarado após 1774. Na mesma linha do fingimento, encontramos outro sujeito sentenciado pelas mesmas culpas desse Sebastião Ramos (1) e um que fingia virtudes (2).

Ao analisar os Cadernos do Promotor, relatamos alguns casos dos quais, agora nos autos de fé privados, podemos localizar os indivíduos novamente: um que era acreditado por virtuoso (3), uma cujo caso foi caracterizado como uma questão de embuste, como de fazer uso de falsos poderes para enganar e iludir os outros (4), um que se jactava de ter virtude e poder (5), outro que se inculcava com virtude e graça (6). Por fim, dos que fingem ou enganam, é exemplar o caso de uma garota sentenciada no ano de 1790. Seu nome era Anna

¹¹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 127.

Joaquina¹¹³, de 14 anos, que teve que, em sua vila, reparar com as pessoas que iludiu, e reparar a crença que falsamente fez.¹¹⁴ Foi apresentada, e suas culpas eram de fingimento de ter trato com o Demônio, iludindo e zombando de muitas pessoas, afim de a respeitarem, temerem e acreditarem que era feiticeira. Ainda, inculcava sê-lo com estratagemas dos mais sagazes e astuta malícia, como colocado pelos inquisidores.

Todos esses casos vão na linha do engano, do fingimento e da tentativa de iludir os outros, de ser tido como pessoa virtuosa, de maneira a adquirir o temor e o respeito das outras pessoas das vilas e freguesias. Não temos mais, nas acusações e conclusões inquisitoriais, a confirmação de bruxarias e pactos com o Demônio, sendo que tudo isso está, no período do pós-1774, e principalmente segundo o novo Regimento, relegado à impossibilidade. Por outro lado, o que se conclui é que a responsabilidade das ações mágicas está com a própria pessoa que as pratica, e não com o Diabo, ou seja, joga-se a acusação para a responsabilidade individual de malícia e tentativas de imposição social de cada um naquele contexto.

6. CORRESPONDÊNCIAS

Além do cruzamento de fontes que fizemos entre os Cadernos do Promotor e o Livro 4 da Inquisição de Évora, procuramos fazer o mesmo com outra documentação. Os livros de correspondências funcionam da seguinte forma: muitas vezes os inquisidores dos tribunais portugueses escreviam entre si ou para o Conselho Geral pedindo informações e/ou instruções sobre casos e procedimentos a serem tomados. Há uma divisão nesse tipo de fonte, entre correspondência recebida do Conselho Geral e correspondência expedida, e todas se encontram na Torre do Tombo.

O objetivo da análise dessa documentação era o de verificar a presença de casos de práticas mágicas: por exemplo, um dos tribunais se vê frente a um caso sobre o qual os inquisidores não têm certeza de como classificar, ou não têm certeza de como proceder com determinado réu, enfim, qualquer dúvida que pudesse ter surgido em relação a um caso de feitiçaria ou afins teria sido informada ao Conselho Geral para que a esclarecesse.

¹¹³ *Idem*, p. 155. Solteira, filha de José Martins, natural da Vila das Alcaçovas e moradora na herdade do Castelão, penalizada em ouvir sentença na Mesa e nas freguesias de Santo Antão da cidade de Évora e na de Matos da Vila de Alcaçovas.

¹¹⁴ Além disso, a respeito da pena, ficou proibida de sair do termo de sua vila pelo tempo de 2 anos, sem expressa licença da Mesa.

Novamente, nos concentramos nos documentos existentes a partir de 1774 até os últimos, apesar de que certos livros contemplam também anos anteriores, cabendo a nós a escolha e seleção daquelas fontes que nos interessavam. De Évora, vimos a correspondência recebida do Conselho Geral, que abarca os anos de 1772-1790¹¹⁵; de Coimbra, vimos também a correspondência recebida, que contempla de 1771-1788¹¹⁶; e de Lisboa vimos a correspondência expedida para o Conselho Geral entre 1780-1821.¹¹⁷

A maior parte das Correspondências são pedidos de pessoas que escreviam à Inquisição com o objetivo de se tornarem familiares, comissários, notários, etc., e pedidos de familiares para que fossem habilitadas as mulheres com quem queriam se casar. Há também várias cartas para a Rainha pedindo autorização para despachar réus, que é justamente onde estes mais aparecem. No entanto, muito raramente os acusados mencionados vêm acompanhados da culpa ou do crime que cometeram, sendo que o que consta normalmente é apenas o nome do acusado ou réu e o pedido por parte da Inquisição: por exemplo, que seja vigiado enquanto cumpre o degredo, que seja solto por sua idade avançada, que seja perdoado do degredo por questões de saúde, entre outros. Assim, fizemos listas dos réus que apareciam sem menção do delito e cruzamos os dados com os nomes existentes nos Cadernos do Promotor para ver se encontrávamos, através dos nomes e datas, cartas a respeito de réus acusados de feitiçaria, curas, superstições, etc. Nas cartas, muitas vezes é dito que junto a elas vão anexadas anotações do promotor sobre o caso, sentença, culpas, crime. Enfim, é através do promotor que as maiores informações chegam aos outros tribunais ou ao Conselho Geral, o que foi mais um motivo para escolhermos essa documentação a fim de cotejá-la com as Correspondências.

Os resultados foram os que se seguem. Para a Inquisição de Coimbra, nenhum dos nomes e datas correspondeu. Entretanto, nas correspondências recebidas, há um padre e uma mulher que aparecem como réus e que interessam para o que estamos estudando: “Remeto a V. S^a deferida a consulta para o despacho e expedição dos Reos P^e Joze Pereira Martins e Roza Maria, ambos apresentados, esta sem ser dellata de culpas de curas supersticiosas...”¹¹⁸, enviado por Lisboa, em 10 de Setembro de 1785. Nos Cadernos do Promotor de Coimbra não

¹¹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livros 48 e 49.

¹¹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 35.

¹¹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Correspondência expedida para o Conselho Geral, Livro 24 (microfilme 4146) e Livro 69.

¹¹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 35, fólios não numerados.

há nenhum padre com esse nome, e as duas Roza Maria¹¹⁹ que lá constam são acusadas por curas e superstições, mas aparecem apenas nos anos de 1790 e 1799. Logo, concluímos que esses indivíduos das Correspondências não são nenhum dos que aparecem nos Cadernos.

Para a Inquisição de Lisboa, vimos muitos registros de correspondências, e não necessariamente ao Conselho Geral. Por exemplo, o conjunto dos documentos do Livro 69¹²⁰ são cartas que vão pra Coimbra, Évora, (esses 2 principalmente) Goa, Tomar, Pernambuco, Leiria, Guarda, Rio de Janeiro, Óbidos, Castro-Marim, Angra, Bahia, Madeira, Tribunais da Espanha, etc. A maior parte desses documentos são informativos sobre o recebimento de outras correspondências, alguns têm informações sobre dinheiros, cobranças, pagamentos, pedidos em relação a corregedores, procuradores, notários, menção de outros papéis que se mandam junto, mas não há realmente muitas informações ou detalhes. Quando se mencionam réus, é no sentido de dar orientação aos responsáveis do lugar a respeito deles, por exemplo, se dá o nome e descrição do sujeito que vai cumprir degredo e orienta pra que ele seja vigiado, para que cuidem que o degredo seja cumprido direito, que o sujeito não fuja, enfim. Às vezes se diz, “mandamos respondida a lista referente ao réu” tal, ou mandamos tal documento para os seus cuidados, mas realmente não “oferecem dizer” muito mais.

Quer dizer, praticamente não há referência a réus, pelo que o cruzamento com os Cadernos do Promotor de Lisboa fica prejudicado. Mas apesar de tudo isso, em relação a Lisboa, pudemos encontrar um indivíduo que nos interessou¹²¹: vimos informação, datada de 29 de Agosto de 1791, sobre um Frei Leocádio de Nossa Senhora da Piedade Teixeira, com hábito retento [retido?], morador em Lisboa na companhia da sua mãe Maria Tomásia, viúva, na rua do Sol, freguesia de Santa Izabel.

Juntamente com as informações sobre esse sujeito, há, em folhas menores e com outra caligrafia, os seguintes versos:

Vem tu ça Lol de vinho olhos de nosso Senhor Jesus Christo viste por la Custodio visti viste os vossos
Sentisimos vais se atrevese no corasao dele com que ele não posa: Comer nem beber nem dormir nem disCansar
sem logo logo logo comigo me vir falar pato pato pato com todo o pato feito e por fazer vos peso lol de vinho me
fazeis isto os sinais que disto me aveis: de dar sejaõ as agoas a bazar e galos a cantar

¹¹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, Livros 412 e 415.

¹²⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício. Inquisição de Lisboa, Correspondência expedida, Livro 69 (Título original: “Registro geral do expediente da Inquisição de Lisboa”), 1802-1821.

¹²¹ Segundo o livro sobre os fundos inquisitoriais da Torre do Tombo de Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, fica colocado que, para toda a série “Correspondências”, devia-se ver também os Maços 4, 8, 9, 10, 21, 23 e 38. De todos eles, encontramos um caso referente a uma oração supersticiosa no Maço 23, apesar de ser um documento muito fragmentado e difícil de entender sobre o que os inquisidores estão dizendo.

Costodio tu estas forte e irado contra mim e assim como Christo se entregou a morte e assim tu me queras bem a mim tu não posas estar nem parar nem durmir nem descansar sem com bom modo me vires falar pato pato pato feito e por fazer

Pedra dera que no mar fostes axada da areja fostes deszenterada e assim como pedra dera no altar fostes posta senão pode dizer missa sem ti nem padre nem abade nem cardias e assim te peso pedra dera que a Costodio fasas andar em dores e em forvões sem mim não posas parar em dores e fervores nem na cama nem no lado sem atras de mim andares tudo o quanto te lhe disere a mim me vires contar e assim com magdalena atras de Christo Senhor noso anda e assim Costodio ande atras de mim sem se lugar nem oras nem minutos

Eu te Batizo Pedra dera Patizada pela minha maõm e assim como São João Bautizou Christo Christo Bautizou João.¹²²

Essa oração contém diversos personagens e elementos do catolicismo, como Jesus Cristo, pedra d'ara, Maria Madalena, o batismo e São João Batista, e também traz a presença do vinho, importante no cerimonial da eucaristia. Ao mesmo tempo, a oração faz um “mal uso”, ortodoxamente falando, desses elementos, invocando-os para que compareçam e obedeçam às ordens daquele que os chama para seus objetivos pessoais. Além disso, há a questão do batismo à pedra d'ara, algo que não se pode fazer e que não teria sentido pelo lado eclesiástico, mas acreditamos que essa ação tivesse o caráter de dar mais poder à pedra através do ritual batismal.

O mote dos versos, com exceção do último, é o de inclinar vontades, como vimos várias outras vezes em práticas mágicas. Há uma tentativa de comandar as ações de uma pessoa – que no caso das orações parece ser um tal Custódio – o que era visto, em princípio, como feitiçaria e, depois, como superstição. Os poderes do divino e do sagrado são chamados para que interfiram, a fim de que o sujeito não possa “comer, nem beber, nem dormir, nem descansar sem logo comigo vir falar”. No primeiro verso, ainda há o pedido de um sinal de que o comando fora atendido, como “águas a vazar e galos a cantar”.

No segundo verso, não há bem a ideia de ordem para interferência, mas há uma comparação com situação bíblica, como no trecho “assim como Cristo se entregou à morte, assim tu queiras bem a mim”. E mais uma vez, procura-se inclinar a vontade do outro através das palavras, “chantageando”, com a ideia de que o outro só terá descanso, “se com bom modo me vires falar”. Por fim, o terceiro verso é ainda mais forte, sendo que podemos vê-lo praticamente como um envio de malefício. O poder da pedra d'ara (sem a qual não se pode dizer missa “nem padre, nem abade, nem cardeais”) é invocado para que faça o que lhe está

¹²² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Maço 23, caso n. 20, fólios não numerados.

sendo ordenado, ou seja, que a Custódio (objeto da prática oratória) “faça andar em dores e fervores e sem mim não possa parar em dores e fervores, nem na cama, nem no lado, sem atrás de mim andar”. A ameaça existente neste verso é mais forte, com um envio de achaques e, podemos imaginar, incômodos e dores físicas. É exatamente esse tipo de comando que podia ser entendido como um envio, através da força dada às palavras, de malefícios. O final desse verso tem, novamente, a ideia de inclinação de vontades, pois o outro se sentiria impelido a contar tudo que lhe dissessem e a andar atrás daquele que o ordenou.

Infelizmente, não temos outras informações a respeito de como esse caso foi visto pelos inquisidores, de que fim teve ou de como foi repreendido o indivíduo. Contudo, ficamos com a certeza de que, primeiramente, é uma oração de caráter supersticioso, contendo diversos elementos do que era entendido como prática mágica a ser repreendida (inclinar vontades, malefício, uso de nomes e objetos da liturgia). Em segundo lugar, lembramos que aquele que está de posse desses versos é um religioso, um frei, e enquanto tal poderia, menos que muitos outros, fazer uso de tais “superstições”. Teríamos que conhecer melhor o caso para outros detalhes, apesar de não o encontrarmos em nenhum outro arquivo inquisitorial da Torre do Tombo, mas aparentemente esse religioso e o tal Custódio brigaram, e aquele começou a se utilizar daquelas orações para reatar as relações entre os dois.

Finalmente, analisando as correspondências recebidas do Conselho Geral pela Inquisição de Évora¹²³, pudemos encontrar acusados que nelas constam e que aparecem, também, nos Cadernos do Promotor referentes a esse tribunal (1). Ficamos em dúvida sobre alguns que constam nas Correspondências (2) e encontramos, por outro lado, um sujeito que é certamente o mesmo e sobre o qual já falamos (3). Esses casos são interessantes porque permitem perceber quais eram os trâmites internos (em relação a cartas) da Inquisição, o seja, quais documentos eram enviados, para onde, quem era consultado, quais eram as autorizações necessárias antes de cada ação, enfim, demonstram as burocracias do funcionamento da máquina inquisitorial.¹²⁴

Ainda no Livro 48 das Correspondências de Évora, encontramos um caso que não aparece nos Cadernos, mas nos interessa por ser referente a curas e fingimento de virtude, de um sujeito chamado José Mendes Gato, também preso nos cárceres da Inquisição (4). Chegamos a falar de casos parecidos, em que o réu suplica comutação de degredo ou de outras penas, e, neste caso, os inquisidores aceitam a mudança do local para onde o réu fora

¹²³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 48, 1772-1783.

¹²⁴ Sugerimos verificar a parte referente à Inquisição no Capítulo 1 desta dissertação.

degradado. Por fim, analisando o Livro 49 das Correspondências de Évora, como já colocado na Introdução desta dissertação, encontramos Maria do Rosário¹²⁵, a religiosa analisada no Capítulo III; e além dela, encontramos os também já citados Lourenço Luís (5) e Cristóvão da Silva Marreiros (6).

Como pudemos ver pelo estudo das Correspondências inquisitoriais, são poucos os casos de réus relacionados a práticas mágicas. Vimos ainda que nesses casos não aparecem dúvidas de como proceder ou como classificar um réu, mas sim, em sua maioria, pedidos de despacho e comutações de degredo. Enfim, são também muito poucos os casos que retiramos do cruzamento entre as documentações, mas todos têm seu interesse por permitir a verificação do destino de certos réus, ou seja, seu trajeto após a acusação. Dos casos nesse sentido que encontramos, aquele que achamos o mais interessante é justamente a correspondência pedindo a soltura de Maria do Rosário, por ser uma ré específica que viemos estudando e cuja trajetória acompanhamos por seu processo, sua sentença, sua aparição em uma lista de auto de fé e, agora, em uma correspondência. Esse caso em particular demonstra como o cruzamento de diferentes documentos pode auxiliar a pesquisa e o rastreamento de um indivíduo específico dentro da instituição inquisitorial.

7. ÚLTIMOS PROCESSOS

Por todo o levantamento de casos feito através dos corpos documentais citados até agora (Devassas, Listas de autos de fé, Cadernos do Promotor, Livro 4 da Inquisição de Évora, e Correspondências), procuramos identificar a existência de processos (e não apenas de acusações) após a mudança de Regimento em 1774, ou seja, se pessoas foram de fato sentenciadas por práticas mágicas nesse período. Para a Inquisição de Évora são três casos (mais recente de 1785), para a de Lisboa são 13 casos, dos quais vários documentos contêm apenas sumários ou autos de denúncia. O mais recente que contém “acórdão” dos inquisidores e sentença é de 1795, pois os últimos realmente (1805, 1807 e 1819) são de audiência com termo de repreensão, carta solicitando absolvição e uma inquirição, respectivamente. Por fim, a Inquisição de Coimbra tem 15 casos, dos quais 8 estavam em mau estado e não puderam ser consultados; mas um deles em especial é bastante interessante por ser acompanhado de sentença, mesmo sendo um caso iniciado em 1802 e terminado em 1805.

¹²⁵ ANTT, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 49, p. 134.

Todos esses casos foram encontrados através dos catálogos da Torre do Tombo sob a pesquisa do termo “superstição”, uma vez que nada consta após 1774 sob o termo “feitiçaria”. De qualquer forma, mesmo ainda existindo esses processos de superstições naquele período, o mote é bastante diferente dos casos e processos anteriores. Reiteramos a novidade do estudo desta documentação, já que o levantamento e análise de tais fontes inquisitoriais nesse sentido nunca foi feito para esse período. São inúmeros os estudos a respeito de práticas mágicas, mas nos consta que não chegaram a atingir as décadas finais da existência da Inquisição portuguesa.

Em geral, os processos do Tribunal têm inúmeras divisões a partir da denúncia: termo de prisão, auto de entrega, planta do cárcere, abertura do processo, interrogatórios às testemunhas, interrogatórios ao acusado, assentada, culpas que resultam, conclusão da Mesa, certidão, apresentação de comissão, termo do curador, confissão, exame, *in genere*, *in specie*, genealogia, crédito das testemunhas, admoestação, contraditas, abjuração, acórdão, sentença, termos (de segredo, de repreensão, de vista, de soltura, de degredo, etc.) e conta.¹²⁶ Nem todos contêm todas essas partes e, da mesma forma, varia a extensão e o detalhamento de cada uma delas. É difícil analisar pormenorizadamente cada uma das partes, motivo pelo qual escolheremos aquelas que acharmos mais interessantes para cada processo que estudamos.

Dividimos os 31 casos em sub-tópicos pelo tipo de delito em que se inseriam. O único que não coube em nenhum deles, sendo um caso “apenas” de superstição, é uma carta, datada de 30 de Maio de 1807, solicitando absolvição de uma Gertrudes Rosa, moça do labor do quarto da sereníssima senhora infanta D. Maria Izabel. Suas culpas eram de superstição, em que algum tempo havia crido e praticado. Disso, suplicou delegassem a competente jurisdição (a carta vai para o coadjutor do “R. Capella de Queluz”) para que a absolvesse. Concluiu-se que o confessor da acusada, que ela havia eleito para regular sua consciência, poderia fazer a penitente conhecer a qualidade de suas culpas, e dispô-la para merecer absolvição.¹²⁷

7.1 Curas

Colocaremos agora todos os casos referentes a práticas de curas, listando-os por datas, da mais antiga à mais recente. São 5 casos, contando as três Inquisições. Detalhes a respeito de parentesco, profissão, localidade, conclusões da Mesa e sentenças serão postos anexo.

¹²⁶ Para alguns detalhes sobre as partes ver mais em SANTOS, Suzana Maria de Souza. *Além da exclusão: convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH/USP, em Maio de 2002. Agradeço a Bruno Feitler pela indicação.

¹²⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13752.

Primeiramente, colocaremos o processo de um Sebastião Ramos¹²⁸ (1), que foi preso pelo tribunal de Évora em 6 de Outubro de 1778 por curas supersticiosas. No auto de requerimento, na Casa do Despacho, lemos o seguinte:

...fora chamado a freg^a da Repreza no dia 8 do mez de Dezbr^o de 1774 p^a effeito de curar huma Pessoa da familia do Prior da mesma freg^a, e o fes na forma seguinte = pos huma bacia de agoa ao sol das nove, p^a as dez horas do dia, lançando-lhe humas pedras de sal em forma de cruz, e depois batijando-a tambem em forma de cruz, por varias vezes, se punha olhando p^a a d^a agoa, e depois com hum ramo de Travisco, aspergia a gente q' estava prezente; e antaõ particularm^{te} declara a queixa q' cada hum tem, dizendo [?] huns prosedem de maleficios e outros de chagas intriores, dizendo a todos que via na d^a agoa, a pessoa que fas o mal, e o d^o enfermo.¹²⁹

Nesse relato encontramos diversos aspectos de que tratamos anteriormente, tais como, o uso de elementos como a água, o horário (9 para 10 horas da manhã) o sal e ervas (no caso um ramo de travisco), aos quais eram atribuídos poderes. Há também a questão da adivinhação a respeito do mal que afligia o enfermo (malefícios ou chagas interiores), e qual fora a pessoa que fizera mal ao doente. Esse caso mostra a prática curativa como aparece em vários outros casos, caracterizado por uma sequência ritualística que permitia saber, primeiramente, a causa da doença para em seguida curá-la.

Todo o caso deste sujeito foi analisado em Mesa no dia 12 de Dezembro de 1778 e, tendo o réu implorado misericórdia aos inquisidores, o acórdão foi o seguinte: “Oque tudo visto; e attendendo porem a ser Menor, e principiar na idade de dez, ou onze annos a fazer as ditas ceremonias, sem usar de couza alguma sagrada, ou de oraçoens feitas a Deos Nosso Senhor, a Nossa Senhora, ou aos Santos, sem invocar ao demonio...”¹³⁰ Quer dizer, aqui vemos a importância dada à questão do mal uso de objetos e invocações da liturgia católica e, quando isso constatado, a situação do réu normalmente se complicava. Aqui, os inquisidores diminuem a sentença e vêem o caso como menos grave pelo fato de que o réu, pelo contrário, não usou orações ou objetos da Igreja de forma não permitida por esta. A sentença (2) foi publicada em 28 de dezembro de 1778. Pela discussão a respeito das penas que fizemos no Capítulo 2 desta dissertação, vemos que a penalização deste réu foi mais leve, por ter recebido pena de instrução ordinária, mas também mais pesada por ter sido penalizado com prisão e degredo. Entretanto, a prisão também não dura muito tempo, sendo que ele pôde ficar em

¹²⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, proc. 5636.

¹²⁹ *Idem*, fólio não numerado.

¹³⁰ *Idem*, fólio não numerado.

liberdade, com condição de não desobedecer o degredo, que por sua vez também foi leve, por ser apenas de não entrar em sua vila e freguesia, ao invés de ser mandado para outras terras.

Entretanto, chama a atenção um aspecto desse caso – e também de outros na sequência –, de que a sentença foi lida e publicada em duas igrejas. Segundo o Regimento, a publicação de casos fica bastante complicada, sendo que proíbe, no caso da Inquisição de Lisboa, a leitura e publicação das sentenças em igrejas, e no caso das duas outras Inquisições, estabelece que deveriam ser lidas em suas salas públicas.¹³¹ No caso em questão, a sentença é, de fato, lida em Mesa, mas depois é remetida a outras igrejas.

Um segundo caso é aquele do tribunal de Coimbra, tratando-se do processo de uma Rosa Perpétua Gonçalves¹³² (3), presa em 26 de novembro de 1782 por embustes e curas supersticiosas. Chegou à Mesa informação de que ela fazia curas supersticiosas, tirando do corpo de quem padecia a moléstia alguns trastes, que, benzendo com a cruz das suas contas, dizia que eram feitiços que a mortificavam, capitulando a queixa por uma sombra no coração com feitiços. Então, para que o doente se curasse, havia de se lavar por três vezes com água benta de cinco pias a que chamava mulas, misturando várias ervas que, para produzirem efeito, haviam de ser recolhidas em adros de igrejas. Disse que estas curas ela praticava desde menina, e que em outra ocasião, para curar um enfermo, aconselhara que fizesse três banhos com o azeite da lâmpada da igreja macha, e depois de lavado os deitasse a maré.

Este caso já difere um tanto do anterior pelo fato de que esta ré fazia uso da cruz (de seu rosário), da água benta, de ervas próximas a igrejas, e de óleo de lâmpadas de igrejas. Também existe um ritual para descobrir quais eram as moléstias que incomodavam o doente – que no caso do relato eram feitiços – para o qual eram usadas bênçãos e a cruz. Depois, a indicação para chegar à cura também incluía elementos católicos, aos quais a ré atribuía um poder de cura que fugia do estabelecido.

No acórdão dos inquisidores é posto que: “...sendo certissimo que são supersticiozos todos aquelles factos, palavras e ceremonias, que nenhuma virtude natural podem ter para produzirem os effeitos a que se querem ostentar dirigidos, não se podendo attribuir a Deos ou a Natureza, mas sim, tam somente as fátuas operaçoens dos Magicos, sortilegos, e Astrologos, que otram por virtude, e força de pactos emplicitos, ou explicitos com o Demonio.”¹³³ Essa passagem é bem interessante, uma vez que, no início, parece seguir os mandamentos o Regimento de 1774, falando da superstição e da ineficácia dos atos a ré. Em seguida, coloca

¹³¹ Regimento da Inquisição de 1774, livro II, título XV, ponto 3.

¹³² ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 3955.

¹³³ *Idem*, fólio não numerado.

ainda que, já que os efeitos não podem ser atribuídos nem ao divino nem ao natural, teriam de vir de fátuas (arrogantes, insignificantes, parvas, presunçosas, vãs, etc.) operações de pessoas que, e aí muda o tom do relato, têm pacto com o Demônio. Interessante perceber isso agora, mas veremos ainda outros casos em que isso também aparece. Em relação à sentença (4), não se fala mais em Demônio, ficando a superstição e o embuste a cargo das conclusões inquisitoriais.

Antes de continuarmos, devemos falar a respeito do auto de fé a que essa ré foi condenada. Temos visto que essas cerimônias passaram a ser consideradas como escandalosas, horrorosas, fruto de ignorância e fanatismo, e então iam ficando cada vez mais discretas, proibidas mesmo no particular, sendo as sentenças lidas apenas na Mesa e, por tudo isso, iam perdendo o estatuto de espetáculo. Entretanto, o Regimento faz uma ressalva para casos em que “sendo presos, e convencidos, alguns réus ou de heresiarcas, ou de dogmatistas, ou de hipócritas, ou de sigilistas, ou culpados em outros delitos que pela sua extraordinária gravidade, e escândalo, perigo de grassarem, e pelas agravantíssimas circunstâncias de que se revestirem, peçam pública satisfação.”¹³⁴

Ainda assim, há maiores dificuldades nesse processo de tornar o caso público e de publicar a sentença, pois o Conselho Geral devia ser consultado para que determinasse onde e quando o processado ouviria sua sentença; antes da publicação do auto, o Inquisidor Geral deveria dar conta a sua Majestade pedindo licença para tal; concedida, poderia publicar o auto em todas as igrejas, mas com proibição de se convidar a Corte para assistir ao auto, sendo permitido avisar apenas os ministros e oficiais da Inquisição; entre outros.¹³⁵ Quer dizer, mandar alguém a auto público de fé após 1774 não parece ser tão fácil e, logo, nem tão comum.

No entanto, veremos na sequência algumas outras pessoas que foram a ele sentenciadas.¹³⁶ Chama a atenção o fato de que, excetuando o Livro 4 da Inquisição de Évora, não existem outras listas dos autos de fé feitos após a mudança de Regimento.¹³⁷

¹³⁴ Regimento da Inquisição de 1774, Livro II, título XV, ponto 2.

¹³⁵ *Idem*, Livro II, título XV.

¹³⁶ Rosa Maria (Inquisição de Lisboa, proc. 9801), Antônio Domingues Brás (Inquisição de Coimbra, proc. 9995), José Gomes (Inquisição de Lisboa, proc. 11509), Mariana Mendes Ferreira, (Inquisição de Coimbra, proc. 8093), Padre Paulo Caetano Teixeira Leite (Inquisição de Coimbra, proc. 3952).

¹³⁷ Quer dizer, não existem outras listas que contenham crimes de caráter de práticas mágicas. O contexto é já o da Viradeira, mas os delitos e os réus são bastante diferentes daqueles do período anterior. A questão é que existem, sim, duas outras listas com crimes de blasfêmias, libertinagem, proposições heréticas, naturalismo, deísmo, entre outros. A primeira lista é da Inquisição de Lisboa, em Outubro de 1778: ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 435. Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Lisboa. Microfilme 0439; e a segunda data de Agosto de 1781, na Inquisição de Coimbra: ANTT, Conselho Geral do Santo Ofício, livro 433. Listas dos Autos da Fé da Inquisição de Coimbra. Microfilme 7460.

Solucionando essa questão, encontramos o seguinte: “que da data deste Regimento em diante, se não forem mais listas, ainda manuscritas, dos réus que forem processados e sentenciados nas mesas das inquisições, pelos grandes inconvenientes que contra o serviço de Deus, do Rei meu Senhor, e do bem comum, tem resultado até agora das curiosas e malignas coleções das referidas listas.”¹³⁸ Quer dizer, os inquisidores pararam, pelo menos por um tempo, de fazer aquelas listagens, mas não pararam de fazer autos de fé, mesmo tendo se tornado menos comuns e mais difíceis de serem efetivados.

Em 1785, temos dois casos, um de Évora e um do tribunal de Lisboa. O primeiro se refere a uma denúncia por saludador contra Theodoro Gomes¹³⁹ (5). Durante o acórdão podemos conhecer a história desse sujeito, que desde um certo tempo começara a se inculcar homem de virtude e saludador, persuadindo a muitas pessoas rústicas, e a outras excessivamente sinceras, que ele tinha virtude para conhecer o mal que padeciam as pessoas enfermas. A explicação era que ele fora por algum tempo criado de um certo cirurgião, que muitas vezes o mandava buscar diversas ervas necessárias à composição dos remédios que aplicava. Assim, por esse exercício, e também pela curiosidade que tinha de perguntar sobre as virtudes de algumas ervas, adquiriu conhecimento sobre elas e sobre as moléstias a que se deviam aplicá-las. Em determinado momento, vendo-se reduzido ao estado de mendigo, por causa de uma queda que o inabilitou de adquirir, pelas forças do seu braço, o sustendo necessário, se animou por simples caridade a ensinar alguns dos referidos remédios a diversas pessoas. Desta forma, a fama de suas curas começou a crescer e se divulgar; passou a ser procurado por alguns doentes, que se fiavam não só no remédio das ervas, que o réu lhes aplicava, mas também por suporem certas virtudes para o efeito das curas, pelo que o chamavam de saludador.

O maior problema não é o uso das ervas e dos remédios, uma vez que o cirurgião citado também as usava. O problema é, primeiro, o fato do réu não ser habilitado em medicina, segundo, a suposição de virtude que se espalhava entre as pessoas (muito rústicas ou muito crentes, nas palavras do inquisidor) e que acaba recaindo no reato engano e no embuste. Além disso, há o uso do sinal da cruz, como colocado no acórdão, “...diante de muitas pessoas com geral escandalo, e alguns danos irreparaveis, misturando o signal da Santa Cruz com os seus embustes, e acçoens vans, e supersticiozas, e como taes prohibidas...”¹⁴⁰ Mas, por ser confidente e arrependido, o Tribunal faz uso de sua

¹³⁸ Regimento da Inquisição de 1774, Livro II, título XV, ponto 11.

¹³⁹ ANTT, Inquisição de Évora, proc. 2185.

¹⁴⁰ *Idem*, fólio não numerado.

misericórdia, estabelecendo que o réu “...se faria digno de exemplar castigo; attendendo porem a ser o primeyro Lapso, a ter feito dellas verdadeyra, e sincesa confissão, dando mostras de arrependimento nesta Meza, onde pedio, que com elle se uzasse de mizericordia”¹⁴¹ (6).

Quanto ao caso lisboeta, trata-se do processo de Paschoal Simões¹⁴² (7), preso em 17 de Julho de 1785 nos cárceres da Inquisição por, como colocado no requerimento do promotor para os inquisidores, praticar curas supersticiosas, afetando assistência superior e enganando a sinceridade dos seus, com falsidades para lhes representar homem de virtude; o que é um absurdo inteiramente oposto às máximas cristãs, enganando o povo com seus embustes. O réu é repreendido em 1788 (8) e recebe uma pena de degredo (9).

Por fim, encontramos outro processo da Inquisição de Lisboa referindo-se a um Manoel Antunes¹⁴³ (10), preso em 31 de Maio de 1795. Em Abril do ano anterior, foi pedido que se passassem as ordens para averiguar os fatos e se fizesse diligência contra esse indivíduo, pois constava que ele era feiticeiro, o que se provava por várias adivinhações das quais se tinha observado certeza, além de que ele benzia e applicava remédios, sendo todos esses fingimentos encaminhados a enganar miseráveis ignorantes, perturbando, por este modo, o seu sossego. Pela conclusão dos inquisidores após a abertura do processo, tudo era, em resumo, embuste.

Em 3 de agosto de 1795 os autos, culpas e confissões do réu foram vistos em Mesa. De onde sai o seguinte acórdão:

...de certo tempo a esta parte esquecido de sua obrigação, sem temor de Deus, nem da Justiça, não tendo Profissão de curar, entrou a applicar a varias pessoas alguns remedios, uzando de cousas vãs, supersticiozas, e inteiramente improprias para o fim q’ procurava, e som^{te} uteis para a sua conveniencia. [p.71v] Porquanto constou na Meza desta Inquizição, que o Reo costumava curar a muitas pessoas, uzando de varios gestos, proferindo deversas palavras, lançando ao mesmo tempo Bençoens improprias do fim a que as dirigia, e de nenhum efeito para as molestias, que as mesmas pessoas padeciaõ, pois a humas lhe applicava cruzeis sobre temores que padeciaõ, a outras lhe applicava panos dizendo certas palavras, de tal sorte, que chegou a fazer-se escandalozo pelos modos supersticiozos de que uzava para se fazer passar por perito na Arte de Curar. Constou mais, que o mesmo Reo se inculcava não sô por Adivinhador de couzas occultas, mas que era specialmente soccorrido de Deos para adivinhar as couzas futuras, jactando-se que ^{nada} succedia de novo, que Deos lhe não inspirasse. E havendo-se em certa occaziaõ furtado a certa pessoa humas moedas, esta mandou chamar ao dito

¹⁴¹ *Idem*, fólho não numerado.

¹⁴² ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10521.

¹⁴³ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 9735.

Reo afim de descobrir-lhe quem tinha feito o dicto furto, e uzando elle de varios sortilegios, Benções, e invocassoens, na verdade se verificou quem as tinha furtado.¹⁴⁴

Neste caso, não são apenas curas que o réu praticava, mas também adivinhações. A respeito das primeiras, applicava remédios, fazia uso de gestos, dizia palavras, lançava bênçãos, applicava aos doentes cruces e panos. Tudo isso era visto como vão e supersticioso, como impróprio, inútil, sem efeito e escandaloso. Sobre as segundas, os inquisidores citam que ele dizia adivinhar coisas ocultas e coisas futuras, sendo socorrido e inspirado por Deus para adquirir tais conhecimentos. Mas, além da inspiração divina, ainda havia o uso de sortilégios, bênçãos e invocações, de maneira que não enquadrámos esse caso como um caso de revelações divinas, mas vamos usá-lo como conexão para o assunto posterior das adivinhações. Para concluir, réu é repreendido e recebe pena (11).

7.2 Adivinhações

Além desse último caso analisado, que continha curas mas também adivinhações, localizamos mais dois outros processos desse delito, um de Évora e um de Lisboa. O primeiro começa com autos de requerimento e denúncia contra uma Brígida Angélica¹⁴⁵, moradora da Cidade de Elvas, casada com um José de tal [sic], oficial de calçador. Em 22 de fevereiro de 1785, na casa do despacho da Santa Inquisição de Évora foi dado o requerimento do promotor com denúncia inclusa para que se procedesse.

A acusação era de que, na presença de certas denunciantes, para saber o paradeiro de um sujeito, a ré preparou uma peneira cravando-lhe no arco uma tesoura, segurando-a uma das denunciantes, e disse, além de outras palavras, as seguintes: “por S. Pedro, e S. Paullo, e pelo Apostolo S. Thiago dizeime peneira pela virtude, q’ tens, aonde esta Joze An^{to}, se esta em caza de Fulana; afirmando pelos movimentos da peneira ser certo oq dizia, e outras coisas que queria saber e advinhar.”¹⁴⁶ Tudo foi analisado na Mesa em 13 de julho de 1785, quando se colocam outros detalhes sobre aquela prática:

que a Delata abuziva, e reprehensivelm^{te} p^a fim illicito uzara o temerario, e supersticiozo facto de pegar, com outra Pessoa em o arco de huâ Peneira, e clavando neste huâ Tezoura, proferira amtaô as segintes palavras = Por saõ Pedro, e por S. Paulo, e pelo Appostolo Santiago, e pelas ondas do Mar Salgado, dizeme Peneira pela virtude

¹⁴⁴ *Idem*, fólho 72 [?].

¹⁴⁵ ANTT, Inquisição de Évora, proc. 11650.

¹⁴⁶ *Idem*, fólhos não numerados.

que tens, se Joze Antonio esta na caza da oleirinha = e d^{as} as referidas palavras, logo se movia a Peneira, e afirmava a Delata, que lá o hia encontrar na d^a caza.¹⁴⁷

Em seguida, se destaca que o feito e palavras incluem em si uma notória e manifesta superstição, enquanto se consideram desconexas e totalmente desproporcionadas ao fim reprovado a que se dirigem. Assim, se fariam dignas de mais severa e áspera repreensão e, ainda, das graves penas que o Regimento, no Livro 3, título XI manda impor a semelhantes delitos.¹⁴⁸ Porém, atendendo a louca e afetuosa paixão de que consta (pelas mesmas testemunhas) que a acusada estava possuída, e por ser o primeiro lapso em que se precipita em tão desordenadas e escandalosas superstições, os ministros estabelecem que a acusada devia ser notificada (1).

O fato de ser primeiro lapso também já apareceu anteriormente no que temos analisado. Mas o mais interessante aqui é o seguinte: o relato das testemunhas de que a ré estava possuída por uma louca e afetuosa paixão enquanto fazia suas práticas divinatórias. Isso é usado para diminuir sua pena, como se fosse um estado “insano” a causa pela qual a acusada recaía em superstições. Voltaremos a isso em outro momento à frente.

O segundo caso de adivinhações é lisboeta e traz, além de práticas de adivinhação, pacto com o Demônio e busca de tesouros. É um caso um tanto complexo, pois junta diversos elementos, incluindo o sonho, que é bastante raro por tudo que temos visto. O processo é, então, de uma Rosa Maria¹⁴⁹ (2), presa em 22 de Março de 1774. No acórdão inquisitorial, lemos que a ré “...esquecida da sua obrigação, e sem temor de Deos, e da Justiça, praticou muntos factos vãos, e Supersticiozos para o fim de saber, e descobrir couzas ocultas, e futuras, uzando para este fim de meyo totalmente inuteis, e improprios de produzirem os effeitos que pronosticava, e esperava, e que ordinariamente contem em sy pacto expreço, ou ao menos tacito com o Demonio.”¹⁵⁰

Existem, portanto, algumas práticas divinatórias, mas o mote deste caso é um tanto outro, motivo pelo qual vamos continuar relatando e analisando logo na sequência, sob o tópico intitulado “tesouros”. Em relação ao pacto com o Diabo, é apenas nesse momento que é citado e, ainda assim, não se está dizendo que a ré, ela mesma, fez pacto, mas que a prática

¹⁴⁷ *Idem*, fólio não numerado.

¹⁴⁸ “Portanto mandam, que o réu (sendo nobre) seja degredado para o reino de Angola pelo tempo de cinco até dez anos, conforme a maior ou menor gravidade da malícia e culpa que tiver: sendo peão ou da plebe, seja publicamente açoitado, e degredado para as galés na sobredita forma.” Regimento da Inquisição de 1774, Livro 3, título XI, capítulo II, ponto 3.

¹⁴⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 9801.

¹⁵⁰ *Idem*, fólios 72 e 72v.

de adivinhação normalmente (ordinariamente) contém pacto, se não expresso, pelo menos tácito. Entretanto, isso não aparece novamente em relação às outras atitudes da ré, como veremos abaixo.

7.3 Tesouros

Continuando a história da sobredita Rosa Maria, vimos que, sobre e relacionado ao caso, são citados por testemunhas um sonho e uma visão, nos quais aparecia a figura de um chamado “mouro encantado”, que se mostrava e com quem se falava a respeito de uma mina de tesouros. Contam então a respeito de uma mulher, de quem se ignorava o nome, que falava com o tal mouro através daquela visão, motivo pelo qual os inquisidores mandaram que, com todo o segredo, ela fosse procurada.

Na sequência, há outras descrições sobre as atitudes da ré. Cronologicamente, podemos descrever a história da seguinte maneira. Uma vez, indo procurar lenha com seu marido, a ré encontrou pedras estranhas e pensou que as pedras podiam ser sinal de alguma mina, pois lembrou de histórias que diziam que naquele lugar havia muitas minas do tempo dos mouros. A partir daí, começou a sonhar com minas e mouros, apontando-se que fingia sonhos e visões que tivera sobre um certo sítio onde havia um mouro e uma moura encantados. Em seguida, passou a convidar várias pessoas para irem com ela a uma cova onde os mouros estavam para ouvirem o que eles diziam. Aí, falava com eles em outro idioma, traduzindo para quem tinha ido junto – o que tudo eram enganos e embustes, feitos por sua malícia e sagacidade, como posto no documento –, e ao que todos acreditavam. Em seguida, destaca-se que as pessoas iam junto com a ré para achar a mina da qual ela falava, mas nada encontraram, e é também posto que ela fingia as vozes dos mouros.

De tudo, estava ela então arrependida, pelo que pediu perdão e fez confissões. Na Mesa, conclui-se que ela se sentia mal e apartada da fé católica, publicaram seus ditos e, não vindo ela com contraditas, os inquisidores concluíram o processo (1). Até o momento, este foi o caso com a pena mais pesada, pelo fato de conter açoites, ainda mais sendo mulher, e envio à casa de correção. Segundo Tailland, “as penas financeiras são praticamente inexistentes, mas por outro lado, subsistem algumas penas corporais. Se a condenação à morte e o exílio para longe desapareceram, os açoites e o despacho para casas de correção ou para galés continuam com grande severidade.”¹⁵¹ Quer dizer, as penas corporais continuam existindo,

¹⁵¹ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 376.

como os açoites (também lavrada a um José Gomes, como veremos), a prisão (lavrada a vários dos réus) e as galés (imposta ao mesmo José Gomes). O degredo, ao contrário do que a autora coloca¹⁵², continua sendo efetuado, e em todas as suas variações: não entrar mais em tal vila ou freguesia, para fora do Bispado de residência, para outro Bispado, e para Angola, como veremos no decorrer do trabalho.

Em seguida, há uma carta da ré dizendo que está presa e, tendo completado 27 meses entre os horrores da prisão, se acha padecendo todos os agravos e aflições que andam anexas a todas as infelizes condenadas a semelhante pena. Por isso, recorre ao Real trono de V. Majestade, fonte de toda clemência, para que considere a infeliz e se digne a perdoá-la os 9 meses que restam de seu degredo (em prisão) que ela protesta em viver uma vida exemplar, observando conduta mais regular, e rogar a Deus pelo aumento deste Santo Tribunal. Em resposta, a ré é aliviada do resto do degredo, com ordem de que seja solta e de que os inquisidores mandem passar relatório, isso em 11 de Março de 1777.

A respeito da prática de procurar tesouros encantados, contamos mais quatro casos, todos do tribunal de Coimbra, listados aqui do mais antigo ao mais recente. O primeiro, é o processo de um Antônio Domingues Braz¹⁵³ (2), que foi preso em 18 de Maio de 1784. Na requisição para que se passassem as ordens e diligências necessárias, são anexados os depoimentos originais de outros 5 indivíduos: Gabriel Gracia, Miguel Antônio de Araújo, João Ferreira, Vicente Moriguni, e João Braz, irmão do delato. Este último, “concorreo p^a as ceremonias supersticiozas em Castella p^a descobrir tezoiros, q’ deziao estar encantados, mandando o Delato ao d^o seo Irmao em seu lugar, por não poder hir pessoalm^{te} a esta delig^a dando duas velas Marias, ou bentas p^a ella, e hindo procurar Livros supersticiozos, e Sacerdote q’ fizefse com sobrepellis estolla, e agoa benta os esconjuros aos Demonios na forma indicada nos d^{os} reprovados Livros p^a q’ Largafsem os tezoiros.”¹⁵⁴

Sendo o processo analisado em Mesa em 3 de Julho de 1784 e lançado o acórdão, os inquisidores citam boa parte do Regimento de 1774, mas notamos uma diferença entre as duas documentações. O que está no acórdão vai igual ao que está posto no Regimento até um certo

¹⁵² A autora estudou apenas o tribunal de Évora, motivo pelo qual imaginamos que tenha afirmado a inexistência de sentenças de degredo para longe. De fato, os casos eborenses que vimos, o único que aparece com sentença de degredo é o de Sebastião Ramos (Inquisição de Évora, proc. 5636), por ser condenado a não entrar em sua vila e freguesia por tempo de 2 anos. Isso é uma das formas do degredo, mas, de fato, não é “para longe”, como a autora coloca. Os casos em que isso ocorre são todos do tribunal de Coimbra (Inquisição de Coimbra, procs. 3955, 9995, e 3952).

¹⁵³ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 9995.

¹⁵⁴ *Idem*, fólio não numerado.

ponto¹⁵⁵, a partir do qual os inquisidores “pulam” algumas partes¹⁵⁶ e terminam com uma frase¹⁵⁷ que também está no Regimento mas que, nele, tem outro sentido. Isso é extremamente interessante de ser notado, pois muda completamente o sentido do que é colocado em cada um dos documentos. Vejamos: no Regimento, o que se coloca é uma listagem do que é supersticioso, lá estando, em quarto lugar, que é supersticiosa “a crença ou persuasão de que os feitiços, sortilégios operações Divinas, e outras semelhantes, obram por virtude, e força de pactos implícitos, ou explícitos, feitos com o Demônio”, ou seja, a própria crença no pacto diabólico para auxílio de feiticeiros e sortilégios recai em superstição. Por outro lado, o que está dito no processo é: “Magicos, Sortilegos e Astrologos que obrão por força de pactos implícitos, ou explícitos com o demonio.” A diferença é total! A impressão que tivemos é de que o que acontece é, justamente, um “salto” no texto do Regimento, o que faz com que o sentido mude completamente.

Entretanto, a sequência do processo já não fala a respeito de pacto. Coloca-se que houve informação na Mesa do Santo Ofício de que o réu se achava incurso no detestável crime de superstição. Isso por se provar que perpetrara fatos tão contrários aos ditos religiosos e impretérios princípios, como foram concorrer para se descobrirem tesouros, que se fingiam e imaginavam ocultos e encantados nas entranhas da Terra. Além disso, procurando e induzindo pessoas para verter na língua portuguesa certo livro francês, que dos tesouros e lugares em que se achavam fazia menção. Também era supersticioso chamar um sacerdote que, com sobrepeliz e estola, exorcizasse demônios para que largassem os tesouros, além de lançar água benta naqueles lugares, dando duas velas chamadas Marias. Por fim, tinha a culpa de aconselhar e mandar seu irmão, por impedimento dele réu, assistir ao pretendido descobrimento dos tesouros. A sentença foi publicada no mesmo ano (3).

¹⁵⁵ “Porque se mostra que sendo o delicto da Superstiçaõ taõ grave, e detestavel, que aRuinando a Fe da Igreja, e o culto do verdadeiro Deos naõ só foi condemnado pelo primeiro Preceito do Decalogo, mas depois delle succesivamente reprovado, proscripto, e anathematizado pelos Santos Padres, pelos concilios afim Geraes, como Provinciais e pelos Synodos das Diocezes de toda a Christandade sendo certissimo que sam supersticiosos todos aquelles factos, palavras, e ceremonias, que nenhuma virtude natural podem ter para produzir os effectos a que se querem ostentar dirigidos, naõ se podendo attribuir a Ceos, ou a Natureza mas sim às factivas operaçens dos Magicos, Sortilegos e Astrologos...” *Idem*, fólho não numerado.

¹⁵⁶ “3º Aquela persuasão que pretendem fazer crível, que os referidos fatos por si mesmos, sem serem instruídos por Deus, nem pela sua Igreja, podem ser causa de outros efeitos, os quais de nenhuma forma se podem attribuir a natureza: 4º A crença ou persuasão de que os feitiços, sortilégios operações Divinas, e outras semelhantes...” Regimento da Inquisição de 1774, Livro III, título XI, capítulo II, ponto 2.

¹⁵⁷ “...que obrão por força de pactos implícitos, ou explícitos com o demonio.” ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 9995, fólho não numerado. E no Regimento de 1774: “...obram por virtude, e força de pactos implícitos, ou explícitos, feitos com o Demônio.”

O segundo caso se refere à apresentação, em 5 de Junho de 1784, de um João Domingues Brás¹⁵⁸ (4), ninguém menos que o irmão do réu analisado a pouco. Isso é corroborado pelo fato de que as culpas existentes contra o apresentado constam nas apresentações daqueles mesmos sujeitos Gabriel Gracia, João Ferreira, Vicente Murigune, Miguel Antônio de Araújo, Vicente Ferreira, e no processo de Antônio Domingues Brás, o próprio.

No dia 5 de junho de 1784 temos a seguinte confissão. Que o apresentado, indo para a vila de Vito Godinho em companhia de um certo Antônio Redondo para fazer um negócio, este lhe disse que era o de tirar um tesouro que estava encantado na Horta da Moura. Para isso, ele, de noite em um campo, havia de fazer pacto com o Demônio, e também havia de chamar um sacerdote revestido com sobrepeliz e estola, água benta e duas velas virgens, que havia de fazer seus esconjuros, e outras coisas de que não se lembrava bem. E continuando João Brás seu caminho, encontrou Vicente Ferreira, alfaiate, e que com ele foi à Inquisição, e disse que tinham que se juntar com outras pessoas, que eram os outros sujeitos citados. Em 15 de junho os inquisidores mandam o réu ir à Mesa (5). Com certeza, o fato desse sujeito ter ido se apresentar¹⁵⁹ aos inquisidores fez com que seu caso fosse visto com menos rigor do que os daqueles que são denunciados. Da mesma forma, a penalidade é mais leve, pois foi apenas repreendido e solto da prisão, ao contrário do delatado seu irmão, que foi a auto de fé e degredado para outro Bispado.

O terceiro processo por culpas de busca de tesouros é também de um apresentado, que vai à Mesa em de 17 de Maio de 1790. Chamava-se João José Pereira¹⁶⁰ (6) e, ao pedir audiência na sala da Inquisição, disse que fez diligências com outras pessoas para tirarem um tesouro encantado por meio de cerimônias que lhe não pareceram boas nem lícitas. Assim, confessava a verdade pois queria descarregar a sua consciência.

Foi tudo visto em Mesa em 18 de Maio de 1790, sendo que no dia seguinte sai o seguinte termo de repreensão, depois do qual o réu recebe as penitências de se confessar nas 4 festas principais e rezar terços toda semana.

¹⁵⁸ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo N. 3949.

¹⁵⁹ Regimento de 1774, Livro III, título I: “Dos apresentados”: “Com tudo se vierem apresentar-se na Mesa do S. Offício, e nela confessarem suas culpas, não estando delatados ao tempo de sua apresentação por testemunhas legais (ainda que depois lhes sobrevenham) serão recebidos ao grêmio e união da Santa Madre Igreja; sem mais pena que a da abjuração em forma, que devem fazer na mesa se hábito penal, perante os Inquisidores, um Notário, e duas testemunhas, que assinarão juntamente com os apresentados, os termos da abjuração e serão depois absolvidos da excomunhão, e dispensados na irregularidade pelos Inquisidores.” Entretanto, em adendo, pelos estudos de Tailland para a Inquisição de Évora, “*l’abjuration em forma ne represente qu’une petite partie des peines spirituelles, et le tribunal absout et réprimande plus qu’il ne condamne.*” TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 376.

¹⁶⁰ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5197.

...viria reconhecimento de que sendo tão detestavel o erro de procurar por meios ilicitos, especialmente por intervenção do Demonio, os bens temporaes, que elle se fizera Reo deste execrado delicto, uzando de supresticoens, e cerimoniaes, que constaõ das mesmas conficoens afim de descobrir os chamados Tizouros encantados, e lhe fazem saber que atendendo a algumas rezoens que em seu favor se ponderaram, para o aliviarem da penna que por suas culpas merecia, dellas o reprehendem asperamente, e uzando com elle de piedade, e mizericordia esperando que pondo toda a sua confiansa em Deos e na sua admiravel providencia se abstanha de cometer estes, e outros semelhantes excefos o aliviaõ de maior castigo pagando as custas dos autos em que o condenaõ. E porque o Reo prometeu emendarse debaixo do juramt^o dos Santos Evangelhos, que recebeo, e satisfazer as penitencias espirituaes, que lhe saõ impostas fiz este termo...”¹⁶¹

Mais uma vez, vemos citada a intervenção do Demônio juntamente com o uso de superstições, através das quais se objetivava descobrir tesouros encantados. E, novamente, as penas são aliviadas, com penitências espirituais apenas, provavelmente pelo fato dele ter se apresentado.

Por fim, há a história de um religioso, também apresentado, em 8 de Fevereiro de 1802, chamado Padre Rafael Lopes de Ramos Fonseca¹⁶² (7). Houve informação de que uma mulher, padecendo de moléstias, fora ter com o Padre, que lhe disse que em uma das logeas da casa dela existia um tesouro enterrado por um clérigo havia 20 anos. Um dia, o Diabo teria se apossado das riquezas, e três demônios as estavam guardando, os quais eram a causa da mulher tanto padecer e estar sempre doente de cama. O Padre disse que ele tinha em sua casa uma mulher intitulada sábia, que deitava sortes muito fortes, e sabia de um livro que tudo ensinava, e que este custava 40 moedas, e se a enferma o comprasse logo teria saúde.

O Padre em seguida recorreu a um certo sujeito, e procurando ele certas ervas, e água benta de três sacrários machos, foi à casa da enferma levando consigo a tal mulher sábia e um homem para cavar e desencantar o referido tesouro. E estando ele de sobrepeliz e estola roxa, com uma vela acesa e uma faca, e estando na logea, fez um círculo com ela no chão, lendo baixo um livro manuscrito. E depois subindo todos para a sala onde estava a doente, e queimando várias ervas, o Padre e a mulher sábia disseram à enferma que tirasse de si todas as relíquias e sinais de cristã, o que ela fez, e eles as defumaram com ervas. Em seguida, espetando o Padre e a mulher sábia uma tesoura em uma peneira e metendo lá um tostão de prata, fizeram várias perguntas à doente, e em intervalos voltavam à logea de vez em quando sem que se pudesse observar o que faziam.

¹⁶¹ *Idem*, fólio não numerado.

¹⁶² ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 9846.

No termo de repreensão inquisitorial consta o seguinte: “...que servindo-se da mesma ignorancia, e rusticidade, não só consentio na pernicioza pratica de acçoens e procedimentos supersticiosos mas tambem assistio a elles, concorrendo com a sua pessoa prezença para mais facilmente se acreditar oque hé só illusão, falsidade, e superstição, com ruina espiritual de sua alma, e das pessoas que acreditavaõ como verdadeiras taes superstiçoens...”¹⁶³ O Padre foi então repreendido para que não tornasse a cometer as mesmas culpas, pois caso contrário seria gravemente castigado, depois do que ele prometeu se emendar, e sob juramento assinou.

Neste caso, o religioso aproveitava-se da crença e ignorância de outros para operar atos supersticiosos e ainda ganhar algum dinheiro. Além da questão da busca de um tesouro enterrado, temos a prática de sortilégios e de cura. É feito uso de elementos da liturgia, como a água benta, os sacrários, a estola roxa, velas, bem como outros que não fazem parte do culto e ritual católico, como ervas, tesoura, peneira, e tostão de prata. O mote da conclusão, no entanto, não é nem a repreensão pelo uso de objetos sagrados, mas sim a falsidade daquelas superstições e o engano dos rústicos. Também chama a atenção que a menção ao Diabo e a outros demônios (que causavam a doença da mulher) não parece trazer preocupação aos inquisidores, uma vez que isso não é colocado no acórdão ou na sentença, ficando apenas na confissão do padre apresentado.

7.4 Demônio

De casos de processos em que se cita a questão do pacto demoníaco, já vimos o de Rosa Maria, o de Antônio Domingues Brás, o de João Domingues Brás e o de João José Pereira. No entanto, percebemos que os motes desses casos não eram, de fato, o pacto, mas sim a procura de tesouros encantados. Além disso, não vimos em nenhum momento uma busca obstinada dos inquisidores por desvendar ou obter uma confissão a respeito de contatos diabólicos, estando todos os casos muito mais centrados no uso de cerimônias vãs, na falsidade dos sonhos da primeira ré, ou nas diversas superstições usadas para descobrir os tesouros. Ainda, pelo que colocamos durante a análise do caso do segundo réu, é de se estranhar que os poderes e influências do Demônio estivessem sido chamados em causa em relação a práticas mágicas, uma vez que, pelo Regimento, isso em si já seria supersticioso.

Ainda assim, pudemos observar a existência de mais dois casos, ambos do tribunal de Lisboa, que citam a presença do Diabo. Isso é extraordinário e deve ser reforçado justamente

¹⁶³ *Idem*, fólio não numerado.

por sua raridade, mesmo que haja fortes diferenças com os processos do período anterior que vão no sentido do contato demoníaco, como veremos. O primeiro caso se refere ao Brasil, mais especificamente ao Bispado de Sabará, e comporta dos anos de 1780-92, e o segundo a uma mulher, habitante de Lisboa, relapsa em culpas, no ano de 1805. Ambos os casos são bastante curtos e, mais uma vez, seus motes não são exatamente, ou tão-somente, o contato diabólico.

Primeiramente, temos um Sumário contra um Jacinto¹⁶⁴, homem pardo, escravo do Capitão Pedro Lopes Machado, morador de Sabará. Há, como de praxe, uma denúncia e o pedido de passar as ordens e diligências. Diz-se que esse sujeito “...se tem empregado no diabolico exercicio de fazer humas certas cartas, aq na comercia[?] chama de Pattuás; por cuja culpa foi denunciado no Juizo secular, e por ella esteve prezo, com algum outro correo, na cadea de Sabará, de onde sahirao por empenhor; e por q’ esse delitto foi sempre proprio daquelle contin^{te}, aonde hoje cauza grande escandalo, e desordens, como informa o comissario...”¹⁶⁵ Esse caso é um exemplo do que falamos no Capítulo II, de que pessoas podiam ser, antes de passadas ao tribunal inquisitorial, denunciadas e presas pela justiça secular. Em seguida, um comissário da Inquisição informa o tribunal de Lisboa de que aquele caso existia e era de sua alçada.

A denúncia se concentra no fato de que o acusado fazia uso de cartas, algumas de tocar (prática mágica referente à sedução, como já falamos anteriormente), sendo, como colocado no sumário, um exercício diabólico. Além disso, destaca-se que o sujeito também era acusado de adorar o Demônio como se fosse Deus, e também a todos os seus sequazes, “como melhor se verá nas ditas cartas.” Em 24 de Janeiro de 1780 é remetida uma comissão, e depois os inquisidores concluem que o réu praticava

...o pestifero e supersticiozo exercicio de fazer humas certas cartas, compostas de palavras, pinturas, e imagens diabolicas, que tem por fim, humas, a que chamaõ de tocar, alliciem as pessoas, a quem se chegaõ e tocaõ, para empregos da sensualidade, e outras, que intitulaõ Caborjes, ou Pattuás, defenderem a quem as trás de todo genero de perigos, cujas cartas vende a todas as pessoas, que Loucamente persuadidas dos seus falços effeitos, dellas se querem servir para os seus torpes e preverzos destinos...¹⁶⁶

¹⁶⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 5630, microfilme n. 3736.

¹⁶⁵ *Idem*, fólio 1.

¹⁶⁶ *Idem*, fólio 4.

O problema é o da superstição.¹⁶⁷ Os objetivos das tais cartas era o de aliciar pessoas com ordem erótica (de tocar) e o de defender-se de quaisquer perigos, podendo ambas se enquadrar juntamente com diversas outras práticas que temos visto, como as para inclinar vontades e para proteção. Contudo, o documento chama a atenção para o fato de que tais cartas continham imagens diabólicas – não sabemos o que eram exatamente essas figuras, mas eram vistas pelos inquisidores dessa forma – o que tornava a prática ainda mais ilícita.

Depois de algumas partes da documentação referente a esse caso (1), o sumário que se fez conta o acusado foi passado para ser visto pelo Promotor, em Mesa em 8 de Abril de 1792. Quer dizer, enfim, que não se trata de um processo inteiro, não havendo as outras partes dele, nem um acórdão nem sentença. Acreditamos que, ou o caso parou no meio, ou os outros papéis referentes a ele se perderam.

O segundo caso é de uma Ana do Sacramento¹⁶⁸ (2), acusada de feitiçarias, pacto com o Demônio e superstições, pelos quais crimes foi chamada pelo tribunal lisboeta em 1803 (3). Consta que ela praticava rezas e bênçãos supersticiosas, com presunção de ter pacto com o Demônio, ofendendo o primeiro preceito da lei de Deus, motivo pelo qual merecia severo castigo. “Porem que esta Meza attendendo a ser esta a primeira vez que constou na mesma semelhantes procedimentos cometidos por ella, lhe fazem saber que por ora a relevaõ do castigo que merecia, e que para o futuro se abstanha de semelhantes prezunçoens, e igualmente das referidas bençoas e rezas supersticiozas, e que se se não emendar será gravissimamente castigada.”¹⁶⁹ Entretanto, pelo que o documento trás, depois disso, quebrando o termo da piedade e compaixão que a Mesa teve com ela, essa mulher continuou a exercitar os mesmos malefícios, embustes e superstições. Concluindo-se que necessitava de áspero e exemplar castigo, os inquisidores chamaram testemunhas para serem perguntadas sobre os fatos denunciados (4).

Esse caso também não chega a ter uma conclusão, nem acórdão, sendo que essa audiência é a que tem a data mais avançada. Além disso, existem alguns papéis das inquirições das testemunhas, mas tudo é curto e rápido. Por um lado, é um caso de relapsia, pois a acusada continuou com as práticas pelas quais foi primeiramente acusada, e, também, o tipo de acusação contém elementos “à moda antiga” (feitiçarias, pacto com o Demônio), mas pelo jeito não é dada muita importância nem à reincidência nem a essas acusações, uma vez

¹⁶⁷ Poderia se encaixar, por exemplo, na primeira definição trazida no Regimento de 1774, sendo supersticiosos “1º todos aqueles fatos, escritos, palavras e cerimônias, que nenhuma virtude natural podem ter para produzirem os efeitos a que se querem ostentar dirigidos.” Livro III, título XI, capítulo II, ponto 2.

¹⁶⁸ ANTT, Inquirição de Lisboa, proc. 10086.

¹⁶⁹ *Idem*, fólhos 3 e 3v.

que quando os inquisidores falam dos delitos se referem apenas a bênçãos e rezas supersticiosas.

7.5 Em além-mar: mandingas e outros rituais

Sabemos que a Inquisição de Lisboa concentrava os casos vindos também de além-mar, dos quais territórios temos aqui 3 casos de Brasil (dois sumários e um processo), e um caso da Índia (autos de denúncia). Em relação a esse último, foi enviado a Lisboa pois, como vimos anteriormente, o tribunal de Goa fora suprimido em 1774¹⁷⁰ (sendo restabelecido em 1778¹⁷¹ e finalmente extinto em 1812¹⁷²), e o caso que temos se refere ao ano de 1777. A respeito dos conteúdos, definimos os casos da seguinte forma: mandinga (2 casos), rituais indígenas e pedido de rituais na Índia.

O primeiro que vamos aqui analisar é um caso um tanto curto, tratando-se de um Sumário contra um Luiz Ribeiro¹⁷³, homem pardo das partes de Piauí, Bispado do Pará. Esse sujeito fora achado com umas migalhas, que pareciam de hóstia e partícula consagrada, tinham cheiro de trigo e cor branca. Encontravam-se dentro de uma bolsa com várias orações, sendo que uma delas era respectiva justamente a hóstias e partículas consagradas, sendo que por fim se concluiu que na verdade o eram de fato, porque o delato assim o dizia e se jactava de as trazer consigo. Por tais motivos, foi preso e entregue a um comissário da Inquisição no Brasil em 1779, sendo que em 14 de Abril desse ano a culpa é remetida ao tribunal de Lisboa, juntamente com o preso e a bolsa que lhe foi achada (1). Os membros da Inquisição ordenam, em 14 de Julho de 1782, que o réu fosse removido para os cárceres secretos do tribunal lisboeta, para ser processado na forma do Regimento (2). Vemos ser esse um caso de uso de mandinga, assim como outros que analisamos no Capítulo II pelas listas de autos de fé. Logo,

¹⁷⁰ Relembramos que a ideia da supressão do tribunal de Goa foi proposta em 1773, aceita pelo rei, e repetida em provisão de 1774. “Em 8 de fevereiro de 1774 o inquisidor-geral ordenou a execução da provisão anterior e libertação de todos os presos, e os processos em curso deviam ser enviados para o Conselho Geral. [...] Uma carta do ouvidor-geral de Goa, datada de 22 de fevereiro de 1775, dá conta da imediata execução da provisão, com a libertação dos presos e o inventário e seqüestro dos bens do tribunal, sem nenhuma oposição dos inquisidores.” BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., pp. 385-386.

¹⁷¹ “O restabelecimento do tribunal de Goa em 4 de abril de 1778, determinado pelo mesmo inquisidor-geral cerca de um ano após a morte de d. José e da imediata destituição do marquês de Pombal, mostra que os motivos da supressão não eram estritamente administrativos.” *Idem*, p. 386.

¹⁷² “Em 16 de junho de 1812, o príncipe regente decide a extinção do tribunal de Goa e a tolerância de todos os cultos religiosos nos territórios portugueses da Ásia.” *Idem*, p. 387. “A abolição definitiva do tribunal em 1812 releva já da pressão inglesa, expressa claramente no tratado de 1810, no seguimento da instalação da corte portuguesa no Brasil e da ‘protecção’ concedida pelas tropas inglesas a Goa.” BETHENCOURT, *A Inquisição*. In: AZEVEDO, cit., p. 131.

¹⁷³ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 2168.

podemos notar que esse tipo de prática continuou a ser feita na América Portuguesa, como o caso seguinte também atesta.

Em segundo lugar, temos um processo bastante completo referente ao uso de mandinga, contendo diversas partes desde a denúncia e prisão, como corpo de delito, relatos de testemunhas, confissão, genealogia, exames vários, *in specie*, admoestação, libelo, declaração, termo, acórdão e sentença. Como temos feito até agora, escolhemos algumas dessas partes para falarmos sobre o caso desse sujeito, que se chamava José Gomes¹⁷⁴ (3), preso em 13 de outubro de 1780.

Durante o processo foi colocado que o réu estava convencido de ter cometido os crimes gravíssimos e perniciosos de desacato ao Santíssimo Sacramento e de superstição, tanto pelas provas das testemunhas que foram ratificadas como pela sua própria confissão. Mostrou-se pelo auto do corpo de delito ter sido achado com uma bolsa ao pescoço, a que dava o nome de “breve”, dentro da qual trazia pedaços de ferro e de pedra d’ara, uma pequena porção de terra, e juntamente uma partícula consagrada envolvida em algodão. No documento, os ministros inquisitoriais dizem ainda que resulta a presunção do delato sentir mal de nossa santa fé e, especialmente, do sacramento da eucaristia. Assim, os mesmos requerem que seja mandado passar para os cárceres secretos, e que seja processado na forma do Regimento (4).

Depois do andamento do processo e do acórdão, a sentença, que chega a ser publicada na Mesa do Santo Ofício em 6 de Setembro de 1781, é a seguinte:

Mandem que o Réo Jozé Gomes em pena, e penitência das ditas suas culpas, vá ao Auto publico da Fé na forma costumada, nelle ouça sua sentença, faça abjuraçam de vehemente suspeito na Fê, e por tal o declaram seja açoutado pella ruas publicas desta çidade, citra sanguinis efuzionem, vá degradado para as gallês de sua Magestade por tempo de sinco annos, e de mayor pena o relevam atendendo a aLgumas ponderaçoes que se fizeram no seu proçesso; tenha penitências espirituaes, e instroçam ordinaria, e pague as custas.¹⁷⁵

É uma sentença mais pesada, pois além das penas espirituais, instrução ordinária e abjuração de veemente, temos ainda os açoites e o degredo para as galés. O problema da superstição de mandinga é, de fato, não tanto a crença nos poderes protetores de uma bolsa junto ao pescoço e a ineficácia desse tipo de prática, mas sim o uso de objetos da Igreja, como, nesse caso, pedaços de pedra d’ara e uma partícula consagrada. Acreditamos que muito da gravidade da pena que esse réu recebeu tenha vindo por esse “mal uso” ou “excesso” com

¹⁷⁴ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11509.

¹⁷⁵ *Idem*, fólios 66 e 66v.

elementos dos rituais católicos. Posteriormente, foi enviada uma carta em nome do réu o defendendo e pedindo que fosse livrado do degredo (5).

Por terceiro, encontramos um Sumário contra um Capitão Mor Francisco Pessoa¹⁷⁶ (falecido há pouco tempo dos relatos das testemunhas), e outros indivíduos da Povoação Real dos Barreiros, da freguesia de Viana, Bispado de Pernambuco. À Inquisição constou que no lugar de Camaleão, freguesia de Viana, costumavam o Capitão Mor e outros índios, filhos, parentes e soldados da Povoação Real dos Barreiros, cozer uma imagem de Cristo em água de saís de jurema. Depois, bebiam aquela água e, colocando a imagem no chão, começavam a saltar sobre ela. Então, “depois de feito esse seu brinco” a guardavam envolta em folha de pecavira defumada na casa de Francisco Pessoa, e repetiam o mesmo rito quase todos os dias. Por esses motivos, requer-se que sejam passadas as ordens, sendo ratificado na forma do Santo Ofício, o que é feito em 4 de Maio de 1782.

Há um arrolamento de testemunhas e uma ordem para procurar o índio Felis Ferreira (que é achado depois em Santo Amaro de Alagoas, de onde é natural), o índio Simão Costa, o Moço de alcunha, e o índio Antônio da Costa, e depois são ordenadas diligências (6). Mais uma vez, por ser apenas um Sumário, não temos outros detalhes a respeito do que aconteceu; por exemplo, se todos os índios foram achados, se foram interrogados, qual foi o resultado de todo o caso, qual foi o fim dos índios após a morte do Capitão Mor, enfim. Além disso, o próprio objetivo daquele ritual é desconhecido. Vemos que estão presentes elementos correntes como água e ervas (jurema e pecavira), assim como um elemento do catolicismo (imagem de Jesus Cristo), mas não sabemos o quanto isso pesou nas sentenças dos acusados (se é que houve) e nem qual era o sentido e o significado que os praticantes davam àquele rito.

Quarto e último caso referente a esse tópico são os autos da denúncia (de 26 de Fevereiro de 1777) contra um Antônio Pereira¹⁷⁷ (7) que, no Estado da Índia, tinha ido muitas vezes ao Pagode de Maem, onde oferecera vinho e peixe aos invocantes do Pagode para estes fazerem um malefício a quem tivesse roubado a sua casa houvera 2 meses. Além disso, prometera dar ao ídolo do Pagode uma figura de prata de valor de 200 xerafins, e tudo isso ouvira o denunciante dos invocantes, um chamado Vittogò, morador em Maem, um gentio chamado Omonnõ Tary, e seus irmãos, moradores no Palmar.

O tal Omonnõ, pescador e testemunha jurada de 22 anos, foi chamado para depor em 27 de Fevereiro de 1777. Ele disse que ouvira os invocantes do Pagode de Maem dizerem que o tal Antônio Pereira ia lá muitas vezes, que ofereceu dinheiro e comestíveis para descobrir,

¹⁷⁶ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6238.

¹⁷⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13350.

por malefício, a pessoa que roubara a sua casa, e prometeu ao ídolo uma peça de prata. As mais testemunhas não chegaram a ser interrogadas por morarem na terra de Bonssulo. Os autos de denúncia chegam à Inquisição de Lisboa e são datados com o ano de 1779, contudo não sabemos mais nada do caso.

Além disso, pelos relatos fica um pouco difícil entender se o objetivo era que o ladrão da casa fosse maleficiado, ou se o que o outro chama de malefícios eram apenas rituais para descobrir quem era o ladrão, entrando aí em arte divinatória. De qualquer forma, o acusado estaria recaindo em delito pelo fato de fazer oferendas a um ídolo e pelo de buscar a ajuda de “sacerdotes” de um Pagode, fugindo do prescrito pela Igreja, como, em situação análoga, alguém que buscasse os serviços de um feiticeiro.

7.6 Visões, exorcismos, orações

Em relação a esse tópico, identificamos 4 casos, dois de Coimbra e dois de Lisboa. O primeiro que veremos trata de uma mulher que era corpo aberto, ou seja, como já vimos em outros casos, deixava espíritos falarem por seu corpo, e se dizia favorecida do Céu; o segundo é de uma religiosa acusada por falsas visões e revelações¹⁷⁸; o terceiro é de um religioso que fez uso de uma oração supersticiosa; e o quarto é também de um religioso que fazia exorcismos. O primeiro é uma apresentação, o seguinte é um sumário sem sentença, o próximo é o processo inteiro, e o último é uma curta inquirição.

Da Inquisição de Coimbra temos, para começar, a apresentação de uma Mariana Mendes Ferreira¹⁷⁹ (1) em 19 de Fevereiro de 1779, sendo corpo aberto. Pelo seu relato,

...se jactava que o Espirito Santo lhe falava, e que devia Cantar os Anjos; que todos aquelles por quem ela oferecia suas oraçoins saravaõ das suas infirmitades, diz que as Almas dos que tem morrido na dita freguezia humas estão no Inferno, outras no Purgatorio, dizendo a algumas pefoas, que se querem as almas das suas obrigaçoins no Ceo, lhe dem certa quantia de dinheiro para aplicar por ellas, e que naõ destribuaõ em Missas algumas restituçoins, por que aquellas so serviaõ para inrequer os Sacerdotes, sendo aliás tida e havida por embusterra, e incapaz de tantos, e especiais favores do Ceo.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Mesmo se enquadrando em casos de misticismo, optamos por incluir o processo dessa mulher aqui, primeiramente pelo fato de que seu caso está referenciado como “superstições”, e segundo porque entra na questão da malícia e do fingimento que viemos discutindo.

¹⁷⁹ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8093.

¹⁸⁰ *Idem*, fólio não numerado.

Esse caso contém uma prática curativa, pois a apresentada diz que os doentes se curavam após receberem suas orações. Mas difere bastante dos outros casos que vimos referentes a curas, uma vez que não usa do contato com almas para descobrir enfermidades, mas se jacta de ter favores especiais do Céu, podendo livrar do Inferno e do Purgatório as almas que lá estavam. Interessante ver que ela pedia dinheiro para fazer isso, orientando as pessoas que não o desse em missas (pois só servia para enriquecer os sacerdotes), o que acabava se tornando um problema por duas razões: ou as pessoas se sentiam lesadas com a cobrança e passavam a vê-la como embusteira, ou ela estabelecia uma forma de concorrência com os poderes da Igreja, que vimos também ser possível. De qualquer uma das formas, não se chega ao ponto de uma acusação, pois ela se apresenta à Inquisição antes que isso aconteça.

O caso foi então visto em Mesa em 5 de junho de 1779, depois do que chegou-se a um acórdão que dizia que a apresentada, conduzida pela ambição e fanatismo, se atreveu a inculcar-se por santa, fingindo locuções com o Espírito Santo. Também se fingia tão favorecida de Deus, que muitas vezes ouvia cantar os Anjos do Céu, com os quais falava, vindo a saber, por este modo, segredos sobre a predestinação ou reprovação de certas pessoas que nomeava. Além disso, no documento coloca-se que a ré persuadia o povo rústico e ignorante, que se lhe dessem o dinheiro que pedia, ela o havia de aplicar de maneira que tiraria do Purgatório as almas de certos defuntos que lá se achavam detidas. Como na própria apresentação da ré, fica posto que ela dizia ser este o verdadeiro modo de restituir a glória às almas, e não a celebração das missas, que só serviam de enriquecer os clérigos e enchê-los de soberba.

Para além dessas questões de contatos com o divino, o acórdão ainda explicita que a ré dizia que o bem ou o mal que sucedia às pessoas dependia de ela assim os rogar, ou seja, é um caso relacionado às ideias de quebranto e mal olhado, como se o simples “querer bem” ou “querer mal” a alguém tivesse poder suficiente para de fato acontecer. Em seguida, coloca-se que a ré se jactava que as suas rezas tinham eficácia e virtude para sarar enfermidades e, para melhor fomentar este erro, se valia de um sinal mais sensível, que era o de por as mãos sobre a cabeça de alguns enfermos, ou falar a outros em nome das almas de seus parentes, as quais fingia ter em seu corpo. Mais uma vez, a ideia de que as rezas, o contato físico e a invocação de almas tinham poder de curar. Por todos esses delitos apresentados, essa criatura é então sentenciada em 14 de Junho de 1779 (2).

O segundo caso é de uma religiosa chamada Madre Sórora Joaquina Rosa do Amor Divino¹⁸¹, abadessa das religiosas observantes no Mosteiro de Santa Clara da cidade de Beja. Em de 31 de Dezembro de 1777 (3) foi feita uma denúncia à Madre por: extraordinárias visões, êxtases, revelações, elocuições de Cristo, particulares e raros favores recebidos da Virgem Maria e de seu castíssimo esposo S. José, diversos milagres, e o dom da agilidade que finge, maliciosa e hipocritamente, ter e exercitar. No ano seguinte, 1778, ela é denunciada de novo pela mesma matéria.

Posteriormente (4), temos a seguinte apresentação¹⁸², na cidade de Tavira, à Igreja do Mosteiro de São Bernardo: que a acusada, esquecida das impreteríveis obrigações que tinha, não só como católica mas também como religiosa, de dar bom exemplo às suas irmãs, de conformar suas obras, ações e palavras com a Santidade do Instituto que professara, e de cumprir os saudáveis preceitos da lei de Deus e da Santa Madre Igreja (que especialmente reprovam e proíbem todos e quaisquer fingimentos de virtude, como efeitos perniciosos de uma refinada malícia e hipocrisia) através de uma continuada prática de sólidas virtudes, ela pelo contrário, em grave prejuízo de sua consciência, tem procurado inculcar-se por santa e virtuosa, iludindo para este fim a muitas pessoas por meio daquelas visões, revelações e outros.

Tudo visto (5), os inquisidores querem mais provas concludentes de testemunhas da clausura, mas também falam de cartas da delata que por si só faziam prova inteira e concludente. Ainda assim, remetem os autos ao Conselho Geral em 18 de Novembro de 1786, e a partir daí o caso, infelizmente, se perde para nós.

Até onde o pudemos acompanhar, este processo passa por dois tribunais inquisitoriais, tem duração de 9 anos, e acaba ainda inconcluso, sem sentença. Mas é um caso bem interessante, pois fica posto como hipocrisias, como fingimentos, malícias e ilusões, sendo tudo isso bem claro por todas as partes do documento que vimos aqui. Ainda assim, ao mesmo tempo, resta a dúvida por parte dos inquisidores, pois mesmo depois de vistas inúmeras testemunhas de vários lugares e cidades diferentes, eles ainda querem provas mais concludentes e mandam o processo para o Conselho Geral, última instância da burocracia inquisitorial. É uma pena não sabermos o final dessa história, mas pelas indicações dadas ao

¹⁸¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 10352.

¹⁸² *Idem*, fólio 44.

longo da documentação que acessamos, muito possivelmente foi enquadrado como embuste, engano e fingimento, com sentença prevista pelo Regimento vigente.¹⁸³

Na sequência, vemos o processo de Padre Paulo Caetano Teixeira Leite¹⁸⁴ (6), preso em 13 de Maio de 1783. Esse sujeito tinha um caderninho pertencente com oração de S. Cipriano, mas, primeiramente, ele aparece como perturbador. Dizia-se que ele fingia ser comissário do Santo Ofício¹⁸⁵ e extorquia dinheiro de algumas pessoas enganadas por sua astúcia e embustes; com furtos, perturbava o ministério do Santo Ofício e seu reto procedimento.¹⁸⁶ O processo contém diversas partes (7), e nas culpas do réu há várias coisas relacionadas a extorsão, roubo, fingir ser comissário, dividir dinheiro com um familiar, enganar, fazer ardilosos embustes, e aí sim o que mais nos interessa: “p^a evitar a prisão, e outros males que temia uzou de certa oração supersticioza, e que se lhe disse era proibida pelo Tribunal da Inquisição.”¹⁸⁷ Depois da apresentação do procurador, juramento, procuração que faz o réu, tudo é publicado na Casa do Despacho em 27 de agosto de 1783. Em seguida, vem na documentação o termo de judiciais, o termo de vista, e tudo é analisado em Mesa, de onde sai o acórdão seguinte: “...E devendo outro sim dirigir a Deos suas petições, regulandoas pelo modo, que JESUS Christo nos ensinou, fugindo de misturas supreticiozas, e vans observações...”¹⁸⁸

No tal livrinho com oração de São Cipriano que o réu tinha, lemos o seguinte: “Esta oração tem prestimo p^a tudo, para feitisos os desfas, e posta as mulheres que não possaô parir, logo pariraô, sem prigo algum, e quem a troufer com sigo não morrera de prigo, nem de morte repentina, e he exprementada.”¹⁸⁹ Quer dizer, o tal padre fez uso dessa oração para se proteger, tentando evitar a prisão e outros males. Tal oração supersticiosa tem, portanto, o caráter de magia defensiva¹⁹⁰, para que aquele que a usasse não corresse nenhum tipo de perigo.

¹⁸³ Regimento da Inquisição de 1774, Livro III, título XVII “Dos que dão culto aos que não são beatificados, e canonizados pela igreja; dos livros que tratarem dos seus milagres, e dos que as fingirem”, ponto 5: “Porquanto algumas pessoas com fingimentos de virtude que fazem valer e apregoar os seus diretores espirituais para fins sinistros, procuram mostrar que tem revelações do Céu, e fazem milagres, e com isso causam grande escândalo no povo Cristão: costumando por esse modo introduzir doutrinas falsas e abusivas, prognosticar castigos, e outros acontecimentos em grande prejuízo da Nossa santa Fé, e do sossego público: ordenamos que no Santo Ofício sejam castigados os que cometerem este crime: [...] se forem Freiras serão privadas de voz ativa e passiva e reclusas no Cárcere dos conventos mais remotos pelos mesmos anos [de 5 até 7].”

¹⁸⁴ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 3952.

¹⁸⁵ Regimento de 1774, Livro III, título XIX: “Dos que fingem ministros e oficiais da inquisição”.

¹⁸⁶ Regimento de 1774, Livro III, título XVIII: “Dos que impedem e perturbam o ministério do S. Ofício.”

¹⁸⁷ ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 3952, fólio 81.

¹⁸⁸ *Idem*, fólio não numerado.

¹⁸⁹ *Idem*, fólio 15.

¹⁹⁰ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa : Projecto Universidade Aberta, 1987, pp. 51-55.

Os inquisidores então consideram o caso e emitem a sentença (8). Mesmo tendo analisado apenas um deles, o que nos interessa para esse trabalho, devemos lembrar que esse réu acaba sendo condenado por três delitos diferentes (superstição, se fingir oficial da Inquisição e perturbar seu reto ministério).

Por fim, apresentaremos o último caso a ser visto nesse tópico, a inquirição a um Frei João de Santa Marinha¹⁹¹ (9) contra uma Tomásia Maria de Jesus, datado de 1819 e o caso mais recente, dentre todos, que pudemos encontrar. Por mandado de seu prelado, o frei praticara exorcismos (2 vezes) em pessoas que se diziam possessas de espírito diabólico. Segundo o documento, fora mandado a casa de um Vicente Nunes da Silva, fazendeiro, para lhe benzer a mulher, e aí mesmo fez exorcismos a um Manoel Nunes de Souza Videira. Perguntado se notara sinais sobrenaturais na mulher, ou se notara provas de descompostura e fingimentos, disse que não viu mais que coisas naturais; mas por não conhecer bem a mulher não podia afirmar se o que ela fazia era por impostura, dizendo o mesmo sobre o tal Manoel Videira.

Apesar de ser uma inquirição curta e não termos maiores detalhes sobre o caso, podemos retirar desse documento algo bem interessante: os inquisidores queriam saber se os indivíduos exorcizados pelo padre estavam de fato possuídos (sinais sobrenaturais) ou se estavam fingindo. Nesse momento em que o fingimento e o embuste ganham tanta importância para as conclusões tomadas pelo Tribunal, o caso é representativo por de fato inquirir o exorcista a respeito dessas questões.

7.7 Loucura

Percebemos que o fingimento, a maquinação, a malícia, a ignorância, o embuste, o engano, a superstição e, por fim, a loucura passam a aparecer constantemente na documentação inquisitorial pós-Regimento de 1774. Em relação a esse último aspecto, vemos, no livro III, título XI, capítulo II, ponto 4, a seguinte colocação:

considerando nós que a pertinaz insistência nas referidas afirmativas temerárias, vãs falsas e destituídas de toda a verosimilidade só podem ser miseráveis efeitos de uma crassa ignorância, e de uma furiosa loucura, agitadas por um daqueles ardentes fanatismos, que intemperando as cabeças dos homens, ou deixam cegos à luz da verdade, e

¹⁹¹ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 13657.

indispostos para ouvirem as vozes da razão: Ordenamos: que os réus que se acharem nos referidos casos, sejam definitivamente julgados por loucos, sem necessidade de outra prova ou exame.¹⁹²

A esse respeito, encontramos um interessante processo no qual destacam-se as culpas de uma Antônia Barbosa¹⁹³, delata presa na cadeia de Alcobaça para ser processada da forma como determina o Regimento do Santo Ofício. O caso desta taverneira que fazia adivinhações e curas com ervas foi visto na mesa da Inquisição de Lisboa em 12 de Janeiro de 1791. Em vias de conclusão, o inquisidor diz que esta ré “se faria digna do mais exemplar castigo, com graves e exasperadas penas, se me não convencesse de sua crassíssima ignorancia, e loucura comprovada pela sua pertinaz insistencia em temerarias tentativas feitas pelo lapso de 60 ou 70 anos.”¹⁹⁴ Chamava a atenção dos inquisidores o fato de que ela não temia castigos da Igreja ou leis dos tribunais da fé.

Mesmo tendo sido repreendida e condenada, Antônia Barbosa insistia em que era lícito e permitido o que ela tinha feito toda a vida (e continuava a fazer) o que era “prova de suas intenções e pertinacia, que vêm a dar prova de sua loucura [...] deve ser recolhida a casa das doudas, porém a natural piedade do tribunal pede que exercitem com ela ré, por sua avançada idade, não dá lugar nem forças para resistir a penas corporais e aflitivas.”¹⁹⁵ Desta forma, pela conclusão de que a ré era verdadeiramente uma pessoa doente e louca, os inquisidores pediram que ela fosse:

remetida para algum Hospital de invalidos, ou outro qualquer retiro que a V. SS^a parecer convem, aonde a sua id^e seja defendida com maior carid^e e nela fique reclusa, recebendo as instruções que forem compatíveis com a sua dezordenada cabeça, e igualm^{te} requeiro se passe ordem á algum comissario do destrito aonde vivem as filhas da Ré mencionadas neste processo, e sejam com severd^e reprehendidas, e admoestadas da p^{te} deste Tribunal p^a se absterem de continuar as piradas de sua May.¹⁹⁶

Observamos que o novo Regimento da Inquisição teve, de fato, um impacto prático nos procedimentos do Tribunal para com seus réus. Não que o Demônio deixe totalmente de estar presente na mentalidade eclesiástica e inquisitorial, mas foi cada vez mais “afastado” dos casos de feitiçaria – agora denominados de superstição –, dando lugar a um novo tipo de pensamento mais voltado para a Ilustração. As mudanças perpetradas no regulamento

¹⁹² Regimento de 1774, livro III, título XI, capítulo II, ponto 4.

¹⁹³ ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 6229.

¹⁹⁴ *Idem*, f. 68v.

¹⁹⁵ *Idem*, f. 68v-69.

¹⁹⁶ *Idem*, f. 69.

setecentista têm seu reflexo nos processos dos séculos XVIII e XIX. Além de serem muito mais curtos e muito menos detalhados, a feitiçaria diabólica dá lugar à superstição, ao embuste e à loucura.

8. ALGUMAS CONCLUSÕES

Entre os decretos e aquilo que foi feito após a abolição do Tribunal, Bethencourt coloca que a jurisdição sobre os delitos de heresia foi restituída à justiça episcopal.¹⁹⁷ Já destacamos anteriormente que os bispos sempre tiveram jurisdição sobre tais crimes, mas normalmente os passavam aos inquisidores ao invés de processá-los eles mesmos. O que pudemos verificar a esse respeito foi através, novamente, dos livros de Devassas da diocese de Coimbra, com recorte temporal a partir da mudança do Regimento inquisitorial em 1774.

Para o arcediagado de Coimbra, os últimos livros datam de 1763-1764, ou seja, não ajudam muito pois, primeiramente, são anteriores ao novo Regimento, e em segundo lugar, não trazem quaisquer crimes relativos a práticas mágicas. Do arcediagado de Penela, analisamos os 10 livros¹⁹⁸ com datas após o novo Regimento, mas nenhum deles trazia qualquer caso. Em relação ao arcediagado de Vouga, foram 8 livros¹⁹⁹, dos quais a única coisa mais curiosa era o caso de um José de Oliveira, de quem falamos no Capítulo 2, pelo fato de aparecer como benzedor de *profissão*, no livro de 1797-1798, mas seu crime não eram bênçãos, mas sim o de adultério. Por fim, no arcediagado de Seia, vimos 11 livros²⁰⁰, sendo que aí constam os seguintes casos. No ano de 1787, na Devassa do arciprestado de Pombeiro, em visita da Igreja do Salvador da vila de Pombeiro, em 15 de Junho, localizamos uma Maria, solteira, filha de João Luis do Servo, que ficou com culpa em aberto por fingir que falava com a alma de um certo Diogo Francisco do Servo, motivo pelo qual foi admoestada.²⁰¹ Em seguida, encontramos um caso que menciona o Diabo. Na pronúncia da visita à freguesia de Santa Ovaia, em 5 de Julho de 1787, foi admoestado um Manoel Ferreira de Araújo por má

¹⁹⁷ BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., p. 388.

¹⁹⁸ AUC, Devassas do Arcediagado de Penela, livro 73 (1780-1781), livro 74 (1781), livro 75 (1783-1785), livro 76 (1787), livro 77 (1787-1788), livro 78 (1790), livro 79 (1790-1791), livro 80 (1790-1793), livro 81 (1795), livro 82 (1805).

¹⁹⁹ AUC, Devassas do Arcediagado de Vouga, livro 115 (1787), livro 116 (1787), livro 117 (1789), livro 118 (1790-1791), livro 119 (1794-1795), livro 120 (1796), livro 121 (1797-1798), livro 122 (1805).

²⁰⁰ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, livro 78 (1775-1777), livro 79 (1780-1781), livro 80 (1783-1784), livro 81 (1787), livro 82 (1787-1788), livro 83 (1788-1789), livro 84 (1789-1790), livro 85 (1790), livro 86 (1794), livro 87 (1795), livro 88 (1805).

²⁰¹ AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, III-1ªD-5-2-93, livro 81, ano de 1787, p. 31.

língua, por praguejador, por proferir palavras torpes, e dizer que se for ao Inferno será lá noviço no primeiro ano, e nos outros Diabo.²⁰² Entretanto, é um crime de proposições heréticas ou blasfêmia, que conta com a maior parte de todos os delitos devassados.

Quer dizer, de práticas curativas, divinatórias, feitiçarias, contatos demoníacos, entre outros, não consta absolutamente nada. Acreditamos que isso seja um indicativo de desinteresse, por parte dos eclesiásticos, em relação aos mágicos. A população também pára de denunciar tais tipos de práticas durante as visitas pastorais, talvez pelo motivo de que esse delito perde importância a partir da década de 70 do século XVIII. Agora, o que os milhares de fólios que vimos das Devassas mostram são crimes de blasfêmia, concubinato, mancebia, má língua e beberragens.

Também em relação às penas, vimos que continuaram existindo penalizações físicas para alguns casos, mas a tendência era que passassem a penitências espirituais.²⁰³ Além disso, as penas de prisões ou de galés, segundo Tailland, “se aproximam cada vez mais daquelas lavradas pela justiça civil, o que se exprime pelo fato de que o tribunal perdera sua especificidade para passar sob o controle do Estado. A severidade do tribunal, [...] variou, portanto, segundo os períodos, menos em razão do perigo representado por certos grupos que colocavam em risco a unidade da fé, que pelas considerações políticas e religiosas ligadas às tensões para controlar o poder que o Santo Ofício representava.”²⁰⁴ Nessa direção, a relação entre religião e política entra em uma nova fase, na qual a segunda tem preponderância sobre a primeira. Segundo Prodi, a privação das Igrejas na mediação entre a ordem corrente e o transcendente pode ser interpretada na direção “de uma assimilação do religioso dentro da nova ordem sacro-jurídica do universo e, nesse sentido, deve-se entender o tema da secularização.”²⁰⁵

De acordo com essa ideia, Cristiano Tomásio colocou, já em início do XVIII, que “apenas à lei positiva diz respeito a definição de ‘lei’ enquanto ligada ao conceito de ‘comando’. Já ao direito natural (que compreende toda a filosofia moral, ética e política) é confiado o papel do ‘conselho’: com a consequência muito prática de subordinar não apenas as Igrejas (colocando-se, assim, um fim ao Estado confessional, surgido com a Reforma), mas também a ciência do direito ao poder do príncipe.”²⁰⁶ Quer dizer, o Estado toma para si o dever de julgar crimes que antes tinham apenas caráter religioso. O esvaziamento do tribunal

²⁰² AUC, Devassa do Arcediagado de Seia, III-1ªD-4-3-37, livro 82, anos de 1787-1788, p. 257v.

²⁰³ BETHENCOURT, *História das Inquisições*, cit., p. 398.

²⁰⁴ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 376.

²⁰⁵ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo : Martins Fontes, 2005, 445.

²⁰⁶ *Idem*, p. 448.

inquisitorial se dá muito nesse sentido, uma vez que se torna desnecessário frente a um universo cada vez mais secularizado.

Acreditamos serem esses motivos políticos uma chave importante para o entendimento do fim da Inquisição em Portugal. Contudo, também vemos como essencial a guinada cultural dada pela Ilustração e pelos estrangeirados, corroborando para esse contexto de renegação do tribunal inquisitorial, como analisamos no Capítulo 1. Além disso, também colocamos um terceiro elemento, o do desinteresse e da descrença, no interior mesmo da instituição inquisitorial e entre o pensamento dos inquisidores, em relação às práticas mágicas.

Sabemos que esse sempre foi um delito “menor”, se comparado ao de judaísmo por parte dos cristãos-novos. Tailland percebe que esta é a primeira atividade do Tribunal, seguida por feitiçaria e superstição, e depois blasfêmia, bigamia, sacrilégio, heresia, solicitação, atentados contra a Igreja, a Inquisição, sodomia e outros. Adaptamos uma tabela apresentada pela autora para essa comparação.²⁰⁷ Trata-se apenas de casos do tribunal de Évora, e segue nosso recorte temporal de 1720 a 1819.

Décadas	Judaísmo	Feitiçaria
1720-29	103	26
1730-39	118	16
1740-49	173	34 (fase de aumento)
1750-59	192	33
1760-69	66	18
1770-79	0	4
1780-89	0	22 (fase de aumento)
1790-99	0	5
1800-09	0	1
1810-19	0	0
Total	652	159

Tabela 2: Referente ao número de casos de judaísmo *versus* número de casos de feitiçaria, por décadas.

Em relação às fases de aumento da repressão aos crimes de feitiçaria, percebemos que a primeira, que se situa entre 1740-1759, foi bastante violenta, sendo que “a ação do tribunal é, portanto, influenciada pelo clima de rigor moral que se instalou ao redor do soberano e de uma parte das elites portuguesas. Os rigoristas representam uma corrente que estigmatiza as diferenças ao mesmo tempo que estas se enevoam na sociedade portuguesa.”²⁰⁸ A outra fase de aumento ocorre muito, acreditamos, pela proibição da perseguição a cristãos-novos, uma

²⁰⁷ Adaptada da tabela apresentada em TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 245.

²⁰⁸ *Idem*, p. 376.

vez que essa definição desaparece em 1773. Além disso, acreditamos que esse aumento decorra de uma variação de termos: como vimos, a partir de 1774, a superstição toma o lugar da feitiçaria, então apontamos que esses casos da década de 80 são casos relativos a práticas “supersticiosas”.

Em relação a isso, além do que já foi discutido, podemos pensar sobre as colocações que se seguem, e que reiteram a dificuldade dos juízes em distinguir feitiçaria (o Dicionário dos Inquisidores insiste sobre o fato que “todas essas fantasmagorias são inventadas pelo esperto que procura por todos os meios incomodar o espírito dos crentes”) de superstição (segundo o Dicionário dos Inquisidores “a superstição se opõe à religião e ela designa um culto indevido à uma divindade [...] ela é múltipla”). Novamente entramos no terreno dos conceitos, sobre o que já explicamos anteriormente algumas diferenças. Da mesma forma, Tailland destaca o seguinte: “As categorias detidas pela Inquisição são variáveis segundo os lugares e as épocas: a mais frequente é a feiticeira, aquela que por magia cura, faz adivinhações, e intervém de uma maneira bastante positiva. É uma falta menor em comparação àquela da bruxa, que encontra o diabo, faz um pacto com o demônio, utiliza das forças maléficas e é verdadeiramente herética. O resto é superstição cujo conteúdo é vago e deve ser apreciado em função das circunstâncias.”²⁰⁹

Apesar de existirem essas definições, a documentação inquisitorial não as segue à risca, motivo pelo qual acreditamos que as práticas mágicas da Inquisição de Évora da década de 80 – mas também dos outros tribunais – são interpretadas mais como sendo superstições (como vimos pelos Cadernos do Promotor, pelo Livro 4, pelas Correspondências e pelos Processos) do que como feitiçarias ou bruxarias, segundo aquela definição. A mudança de termos tem a ver com o “impedimento” da perseguição a esses delitos colocado pelo Regimento de 1774, que vem justamente com a descrença sobre o poder dos mágicos, relegando-os principalmente ao embuste.

Em relação às práticas mágicas, o século XVIII é o que traz tanto os picos da repressão quanto a decadência e a derrocada. Quanto a isso, averiguamos que ainda existem casos, inclusive até o século XIX, pelo que concluímos que há, pelo menos por um lado, um movimento de esforço pela manutenção da instituição, com denúncias que ainda aparecem e com processos que ainda são instaurados. Mas, ao mesmo tempo, a tendência mais forte é a de esvaziamento, para o que corroboram os ideais ilustrados, os estrangeirados, as políticas sete e oitocentistas, a descrença nos poderes diabólicos. Vimos que mudam as penalidades dos

²⁰⁹ *Idem*, p. 278.

crimes, mas continuam existindo as corporais e de degredo, como havia anteriormente; muda o enfoque do Tribunal, de cristãos-novos e feiticeiros para blasfemos e concubinos, mas ainda existem casos de sua alçada; muda a maneira de se fazer autos de fé, mas continuam sendo realizados; muda a forma como a Inquisição é encarada (política e culturalmente) e controlada, mas a instituição se mantém existindo; mudam os termos de feitiçaria pra superstição, mas ainda existem casos dessa natureza; enfim. Há dois movimentos concomitantes, pela permanência e pela mudança, mas este acaba sendo mais forte do que aquele, de maneira que o fim dos tribunais da Inquisição em Portugal é garantido e, em 1821, efetivado.

CONCLUSÃO

Procuraremos aqui retomar as hipóteses iniciais deste trabalho e traçar algumas conclusões a partir dos resultados referentes à leitura documental. Nosso ponto de partida foi o período de aumento da repressão inquisitorial aos casos de feitiçaria e práticas mágicas durante o século XVIII. Como colocado por Tailland, “A repressão contra a feitiçaria e a superstição é portanto forte no século XVIII, sobretudo entre os anos 1716-1720. Esses dados são verificados para o resto de Portugal pelos resultados obtidos por J. P. Paiva : de 1600 a 1774, ele contou 818 casos de uma repressão que tocou Coimbra (284, 4,2%), Lisboa (240, 4,2%) e então Évora (166, 2,3%) se repartindo entre 70 % no século XVIII e somente 30% para o século XVII. Ele assinala igualmente o aumento bastante forte dos anos 1710-1750.”¹ Voltaremos a essa discussão na sequência, mas antes pretendemos rever brevemente o percurso que realizamos até aqui.

Retomando questões levantadas na Introdução da dissertação, podemos rapidamente expor nossa problemática e objetivos. Quanto a estes, nosso primeiro objetivo foi estudar a Inquisição em Portugal no contexto iluminista, ou seja, durante o século XVIII. O *recorte geográfico* é interessante, tendo em vista que a região lusa se diferencia de outras regiões da Europa, por manifestar uma repressão inquisitorial mais branda e um posicionamento diferente por parte dos doutos. Na *tipologia dos delitos* perseguidos, e sabendo-se que o delito que dominou de forma permanente – ao longo do tempo em que a Inquisição existiu em Portugal – foi o judaísmo, foi interessante perceber e problematizar o interesse por feiticeiros, ou seja, questionar o motivo pelo qual, na época tratada, a Inquisição recrudesceu seu controle sobre tais casos e, para além disso, perguntar por que as ações de capturar o sagrado e prever o futuro eram postas no centro inquisitorial, o que seria um dos pontos de partida da pesquisa. Quanto ao *recorte temporal*, o Santo Ofício luso teve seus picos de repressão direcionados aos possuidores de comportamento religioso heterodoxo durante o século XVIII.

O *segundo objetivo* desta pesquisa foi, portanto, analisar documentos inquisitoriais tendo em vista os procedimentos jurídicos. Aqui, foi importante perceber as relações existentes entre os foros interno e externo, assim como entre as noções de pecado e delito. Diversos documentos relacionados ao Direito foram utilizados, de maneira a desvendar o

¹ TAILLAND, Michèle Janin-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 279-280. A tradução é minha, assim como serão as seguintes citações desta autora.

funcionamento dos diferentes órgãos de justiça. O *terceiro objetivo* do presente trabalho é apreender a noção de feitiçaria de acordo com o impacto do Iluminismo. Diz-se de um fazer ritual e de um contato (ou apreensão) do sagrado que escapa à ortodoxia cristã, estabelecida pela Igreja. Priorizamos questões referentes ao “fazer ritual” e à demonologia, de maneira a melhor compreender como as práticas mágicas eram catalogadas, qual o interesse debruçado sobre elas, como corriam os processos, etc. O *quarto e último objetivo* foi de relacionar a repressão inquisitorial perante a insurgência da razão laica. Se as “religiões, ideologias ou filosofias são concebidas como visões totalizantes ou como pedras-de-toque na avaliação da verdade ou da falsidade de qualquer espécie de teoria”², uma outra razão ergue como alternativa à perspectiva teológica. Desta forma, esgotam-se certas ideias relativas ao saber, características tanto do aspecto inquisitorial quanto dos “iluminados”, dando lugar a uma nova imagem da chegada ao conhecimento.

Em relação à problemática, partimos da pergunta de como a Inquisição lidou com os feiticeiros no século XVIII. A partir daí chegamos a outros desdobramentos, como os seguintes: como a instituição estava configurada na época? Se os picos da repressão às práticas mágicas se deram aí, como os casos foram tratados? Se o declínio e queda inquisitoriais também ocorreram naquele período, como foi esse processo? Como a Inquisição passou a lidar com aquele tipo de caso em seus últimos quase 50 anos de existência? Se houve empenho pela sustentação e conservação do Santo Ofício, como ele se deu? De que maneira a instituição se manteve ao continuar perseguindo “iluminados” mesmo após isso ter sido de alguma forma proibido? Como continuou existindo mesmo com críticas e mudanças vindas do lado dos “iluministas”? Quais foram as estratégias da Inquisição, em relação aos indivíduos que realizavam práticas mágicas, para reivindicar sua utilidade? Como as pessoas eram processadas no período de auge? E no período de declínio? Enfim, são diversas perguntas que pudemos formular ao longo da pesquisa e da leitura da documentação, sendo que os Capítulos que escrevemos procuraram, em alguma medida, lançar alguma luz sobre elas.

No primeiro capítulo delineamos as formas de organização do Reino português, começando pela instituição da Inquisição, com seus procedimentos e regimentos internos, depois da Igreja, com seu controle através das visitas pastorais e sua relação com o Santo Ofício, e por fim analisamos o funcionamento dos âmbitos civil e régio. Na sequência, discutimos a Ilustração, em especial a ibérica, e a questão dos estrangeirados, destacando as

² ROSSI, Paolo. O cientista. In: VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem barroco*. Lisboa : Editorial Presença, 1995, p. 245.

relações desses temas com a repressão inquisitorial. Dessa forma, pudemos apresentar enquadramentos gerais acerca do contexto setecentista em Portugal, com as formas de poder e algumas das configurações políticas, culturais e religiosas do período.

Dado que a finalidade do Capítulo era esboçar contextos e enquadramentos gerais, o uso de uma documentação referente à fundação, objetivos e funcionamentos das instâncias em questão – tais como bulas, cartas, manuais, ordenações, regimentos, devassas, listas de autos de fé, editais, escritos de ilustrados e estrangeirados – foram fundamentais para a análise a que nos propusemos, auxiliando no entendimento das três esferas de poder sobre as quais nos debruçamos.

O objetivo deste Capítulo foi delinear a situação de nosso tema de pesquisa, ou seja, como se encontravam configuradas as principais instâncias de poder. Primeiramente, procuramos perceber como a Inquisição se configurou como instituição desde sua criação até o momento que priorizamos na pesquisa, o século XVIII. Em segundo lugar, demos atenção à situação da Igreja na Idade Moderna, que percebemos ter se enfraquecido mas, ao mesmo tempo, estava ligada à Inquisição e tinha complementaridade com ela, auxiliando-a na busca de hereges e iluminados. Em um terceiro momento, procuramos analisar a situação do âmbito civil, sendo que percebemos a configuração de um poder “espalhado”, ou seja, havia descentralização apesar da presença dos reis. Em relação à ligação da esfera civil com a Inquisição, pudemos notar que os monarcas – assim como os bispos – mantinham com ela relações às vezes de mais proximidade às vezes de maior afastamento, apesar de termos percebido que a tônica era o apoio dos poderes civis, que ajudavam a fortalecer o Santo Ofício.

A partir da análise dos citados domínios de poder, nos questionamos a respeito do impacto causado pela Ilustração naquelas três instâncias. Neste tópico, procuramos perceber e analisar a voz daqueles homens denominados de estrangeirados, ou seja, o que eles diziam e qual era sua relação com a Igreja e a Inquisição. Em relação principalmente a esta, notamos que, frente à crítica, a instituição teve que se adequar a isso e adquirir uma outra configuração. Quer dizer, nos perguntamos como a Inquisição começou a agir no século XVIII frente aos sopros e às críticas da Ilustração. Eis que pudemos delinear que o Santo Ofício se encontrava em meio a duas frentes: por um lado se encontrava no auge da perseguição aos iluminados, e por outro estava sendo criticado pelos ilustrados, tendo então agido de que forma? Nessa direção, nos perguntamos qual foi a estratégia da instituição em meio a esses dois lados e, também, frente aos outros poderes (eclesiástico e civil).

Ainda neste capítulo apontamos para os principais golpes sofridos pela Inquisição, quais sejam o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos em 1773, e o novo Regimento inquisitorial de 1774, mais proibitivo em relação a certas crenças e práticas que fundavam o próprio funcionamento e razão de ser do Santo Ofício. Entretanto, também deixamos claro que, apesar de tais golpes, a instituição continuou funcionando e continuou abrigando casos de práticas mágicas. Pudemos notar, então, que a relação da Ilustração com a Inquisição era um pouco ambígua em Portugal, pelo menos por algum tempo. Quer dizer, apesar de recair sob controle do Estado, não mais funcionando como instituição totalmente autônoma, pôde continuar existindo, ou seja, não foi eliminada de primeira mão tão logo os ilustrados chegaram ao poder. Contudo, no desdobrar dos acontecimentos, a repressão inquisitorial vai diminuindo, sendo que a instituição é cada vez mais criticada e golpeada. Por fim, indicamos neste Capítulo a questão da descrença, fundamental para uma das hipóteses de nosso trabalho, ou seja, como o processo desvendou um primeiro delinear de que uma certa incredulidade e ceticismo – em especial em relação aos poderes mágicos e do Demônio – se abatia mesmo sobre os membros da própria Inquisição.

No segundo capítulo, a respeito do Direito e da organização da justiça, discutimos inicialmente a questão dos foros e da relação entre pecado e delito, enfatizando as relações entre os poderes civil, eclesiástico e inquisitorial. Em seguida, procuramos discorrer de maneira mais aprofundada sobre as diferentes formas de direito, começando pelo direito divino e canônico e utilizando documentação das visitas pastorais à diocese de Coimbra, seguindo com uma discussão a respeito do direito natural e questões referentes à Inquisição na América portuguesa, chegando por fim ao direito civil, discutido em relação à justiça régia e às instituições civis, que em muito se relacionaram com a Inquisição. Ainda na questão da justiça e do Direito, discorreremos a respeito do foro misto (em que se enquadrava o delito da feitiçaria), e contrapusemos as penas civis às penas inquisitoriais para esse crime, fazendo uso de Ordenações régias, do Regimento da Inquisição de 1640, e de alguns processos e das listas de autos de fé.

As fontes utilizadas – por vezes apenas citadas *en passant* e por vezes analisadas mais a fundo – neste Capítulo foram: o dicionário de Raphael Bluteau, Concílios da Igreja, Ordenações Manuelinas e Filipinas, aditamentos a estas últimas, cartas, bulas papais, Regimento da Inquisição de 1640, Devassas da Diocese de Coimbra, manuais dos inquisidores, manual de bispos para visitas pastorais, sentença de processo, listas de autos de fé, cadernos do promotor, citações de escritos de Hobbes, Bodin e Tomás de Aquino, sentenças e papéis referentes à Inquisição pertencentes à Coleção Moreira, e processos

inquisitoriais. Todas nos auxiliaram, em alguma medida, a compreender as questões a que nos propusemos nessa parte do trabalho.

Em relação primeiramente à questão dos foros, percebemos que a “iluminação” era controlada por todas as instâncias de poder. Mas pudemos observar que, dentre elas, a esfera eclesiástica tinha mais preponderância na moderação das práticas dos iluminados e, em seguida e preferencialmente, a Inquisição tomava para si o dever de estabelecer o controle e a perseguição. Em nossa análise notamos que a confissão era essencial para essa instituição, sendo que através dessa prática sacramental chegava uma imensa carga de denúncias. É desta maneira que se coloca o enquadramento da instituição antes da Ilustração.

No tocante à justiça eclesiástica e, em relação a um de seus principais instrumentos, às visitas pastorais, percebemos ser esta uma forma de repreensão de práticas mágicas por parte dos bispos. Então nos questionamos a respeito de como aquele crime era visto pela instância eclesiástica episcopal e, na sequência, sobre qual era a forma de reprimi-la encontrada pela Igreja. De posse deste eixo, analisamos a ideia de erro e de pecado, de como eram formuladas e como chegavam as acusações do povo, e qual era a relação daquela esfera com a Inquisição. Assim, percebemos existir, primeiramente, um ímpeto de identificar o erro e o pecado para então delatá-los à instância responsável e, em segundo lugar, uma complementaridade entre os trabalhos dos bispos e dos inquisidores no tocante a este objetivo.

Na sequência, pensamos a respeito do direito natural e sua relação com “pagãos” e hereges. Nessa direção, discorremos com relação ao trabalho missionário e à presença da Inquisição em além-mar, percebendo como a “feitiçaria”, ou ainda, práticas enquadradas como tais pelos inquisidores, levadas a cabo por indígenas, negros e colonos, foram atingidas pelo Santo Ofício. Pudemos notar então a extensão dos braços inquisitoriais para áreas coloniais, por um lado, bem como a repressão a portugueses vindos das colônias, por outro, demonstrando que a perseguição a práticas mágicas esteve presente também em territórios ultramarinos. Apesar de termos nos proposto concentrar a pesquisa em terreno continental português, a documentação, principalmente de listas de autos de fé, nos levou à análise de casos perseguidos em outras partes do Reino.

Em um terceiro momento do Capítulo, procuramos analisar como se constituiu o direito comum e, a partir dele, o direito civil em Portugal. Averiguamos quais foram as instâncias de justiça encarregadas desta jurisprudência, como e quando foram criadas, de que maneira o rei se ligava a elas, como era o funcionamento da justiça régia (justiça e mercê), e quais foram os meandros que proporcionaram uma mudança no trinômio equidade / justiça / ordenações para um novo trinômio composto por direito / disciplina / código. Objetivamos

perceber como o âmbito do Direito se configurou até o século XVIII, analisando qual era a relação com a Inquisição, através da mesma proposta que avançamos no Capítulo 1. Os questionamentos levantados a esse respeito nos levaram novamente à questão do foro misto, já delineada, e a questões relacionadas às penalidades previstas e aplicadas. Nesse sentido, nos debruçamos sobre as penas civis e inquisitoriais para o delito de feitiçaria. Pudemos então perceber que, segundo as previsões da Ordenações Filipinas, não havia muita efetividade na aplicação das penas, mas por outro lado, segundo o Regimento da Inquisição de 1640, havia uma total adequação entre previsto e aplicado, de acordo com a análise que fizemos de listas de autos de fé.

De uma maneira geral, observamos que todo o Direito português, através das diferentes justiças, estava configurado para perseguir os iluminados. Fosse a Igreja (direito canônico e divino), fosse o rei e os órgãos civis (direito comum e régio), fosse a Inquisição (perseguição de heresias), as práticas mágicas eram consideradas crime em qualquer uma das instâncias. É um momento (quando se montam as Ordenações e aquele Regimento: século XVII) no qual é importante que aquele delito fosse visto como tal, proibido e perseguido. É essencial perceber essas questões pois, quando se chega ao auge das perseguições no século XVIII, a proibição e a repreensão se encontram bastante fortes e bem configuradas. Mesmo não sendo os feiticeiros o maior foco de interesse da Inquisição, dos eclesiásticos e dos civis, toda a justiça portuguesa presumia aquelas práticas como delito e, portanto, previa penas. Há um interesse pelos feiticeiros de qualquer maneira, e todo o Direito e organização da justiça corroboravam para que aquelas práticas fossem eliminadas, pois ofendiam Deus, a Igreja, o rei e a comunidade. A Inquisição se configura em meio a toda essa situação contando com ajuda e auxílio das outras instâncias, sendo seu maior momento de força, uma vez que todas as regras de todas as esferas estão estabelecidas contra os iluminados.

No capítulo 3, nos centramos na questão da perseguição inquisitorial durante o período de auge. Iniciamos com uma discussão referente aos tipos de delitos perseguidos e à questão do “fazer ritual”, utilizando devassas e listas de autos de fé; e mais à frente nos concentramos na questão da heresia, do pacto e contato diabólico. Aprofundando este tema, analisamos o caso da religiosa Maria do Rosário, que permitiu verificarmos, através dos relatos de testemunhas, o funcionamento de um processo inquisitorial e diversos pontos referentes ao assunto da relação com o Diabo. Na sequência, discutimos a questão da reincidência em delitos da alçada da Inquisição, relatando diversos casos de relapsos e, mais aprofundadamente, o processo de Francisco Barbosa, um dos poucos feiticeiros relaxados ao braço secular em toda a história do Santo Ofício português.

Mais uma vez, explicitamos a documentação utilizada neste Capítulo, que foi, para além das já citadas devassas e listas de autos de fé, a seguinte: Regimento da Inquisição de 1640, sentenças da Coleção Moreira, manuais dos inquisidores, dicionário de Raphael Bluteau, Ordenações Filipinas, processos da Inquisição, a Bíblia e a Summa theologica. Por vezes apenas citados e em outras utilizados de forma mais aprofundada, todos os documentos forma essenciais para o que procurávamos entender. Neste Capítulo, o mote e o foco principais foram a análise daqueles dois processos que mencionamos.

Em um primeiro momento, nos questionamos sobre quais eram os delitos de práticas mágicas perseguidos, analisando casos versados sobre a cura, o falar com almas, a adivinhação, os malefícios, etc. A discussão a respeito de tais práticas nos levou à questão da diferença conceitual entre feitiçaria e bruxaria: apesar de alguns autores da historiografia estabelecerem uma diferenciação entre aqueles conceitos, o que pudemos notar pela análise da documentação é uma fluidez entre eles, ou seja, para os inquisidores portugueses não parecia haver uma distinção marcada. Desta forma, preferimos falar daquelas práticas no sentido de formas rituais que se afastavam da ortoprática católica. Analisamos ainda a questão da concorrência que tais pessoas apresentavam à Igreja e aos detentores de poder simbólico legítimos. Isso se relaciona a questões levantadas nos Capítulos 1 e 2, que ganham grande importância para o entendimento de tal análise, uma vez que foi neles que delineamos os estabelecimentos de locais de poder, as hierarquias, a separação entre legítimo e ilegítimo. Além disso, outras questões sobre as quais discorreremos ao longo dessa parte do terceiro Capítulo são retomadas a partir do que já fora vislumbrado nos dois anteriores, como a prática missionária, o estrangeiramento, a proibição de práticas mágicas por todas as instâncias de justiça, e a questão da descrença.

No momento seguinte, refletimos sobre a perseguição da heresia através de uma análise a respeito do pacto demoníaco. Nossa questão era: se todas as instâncias de justiça previam a perseguição de feiticeiros, e se no entanto era a Inquisição que mais se ocupava deles, qual era o mote para a perseguição? Eis que nos debruçamos sobre os contatos diabólicos, percebendo primeiramente que o Demônio não era citado em todos os casos de práticas mágicas listados nos autos de fé, e em segundo lugar que, no entanto, estava presente na maioria deles. Pudemos balizar que, na tentativa de atingir o transcendente, conhecer o oculto, mudar o curso das coisas, e/ou entrar em contato com o sagrado, muitos “iluminados” passaram a ser vistos como confederados do Diabo. Nos perguntamos então sobre a maneira pela qual a Inquisição lidou com tais indivíduos e casos, procurando perceber como a relação com o Demônio aparecia na documentação inquisitorial dos autos de fé.

Na análise mais minuciosa de um caso específico, o de Sórora Maria do Rosário, pudemos perceber nos relatos das testemunhas a presença constante do Diabo, corroborando a ideia que, no período de auge das perseguições a práticas mágicas, a crença nesse personagem, em seus poderes e na possibilidade de ação no mundo por meio de acólitos, era bastante forte no meio eclesiástico. As extraordinárias histórias relatadas nesse caso permitiram que nos aproximássemos de questões como: crenças da época tratada, importância dada ao pacto demoníaco, interesses inquisitoriais, dimensão de conflito, representações simbólicas de elementos narrados, entre outras. Ainda chamamos a atenção para a raridade do caso, por ter ocorrido dentro dos muros de um Convento.

Ainda num terceiro momento do Capítulo, discorremos a respeito de casos de reincidência. Já no Capítulo 2 havíamos comentado que, durante visitas pastorais, existiram casos de admoestações a certas pessoas pelos mesmos crimes; além disso, fizemos notar a previsão de penas para relapsos no Regimento da Inquisição de 1640. Novamente fizemos uso de listas de autos de fé para discorrer sobre tais questões, e de mais um caso processual específico, do relapso Francisco Barbosa. Na análise de partes do processo deste réu, entramos na questão da adoração do Demônio e na do apartamento da fé católica, nas quais percebemos estarem envolvidos os dois foros, externo e interno, sobre os quais também discutimos no Capítulo 2. Em relação à pena de morte deste réu, pudemos confirmar a já delineada colaboração entre as justiças inquisitorial e secular, ou seja, havia um trabalho conjunto entre civis e inquisidores, sendo que os primeiros levavam a cabo as penas de sangue ditadas pelos segundos.

Contrapondo-o à fortíssima repressão dos anos 1720-1760, situamos o quarto capítulo nas mudanças ocorridas durante a década de 70. Analisamos as modificações trazidas pelo novo Regimento da Inquisição de 1774 e verificamos a existência de denúncias de delitos de práticas mágicas após essa data. Pelo estudo dos Cadernos do Promotor dos três tribunais inquisitoriais e pelo Livro 4 da Inquisição de Évora, pudemos perceber como casos de feitiçaria, curas e pactos demoníacos foram recolhidos pelo Tribunal e qual tratamento foi dado a eles. Em seguida, com aquela mesma documentação e também a de Correspondências, nos centramos na questão da superstição, do embuste, do fingimento e da malícia, verificando a nova maneira pela qual a Inquisição passou a encarar as práticas mágicas. Ainda nessa direção, analisamos todos os processos referentes às, agora chamadas, superstições, nos concentrando nas mudanças em relação ao período anterior a 1774.

O elenco das fontes nas quais nos baseamos para escrever esse último Capítulo é o que se segue: Regimento da Inquisição de 1774, listas de autos de fé, Cadernos do Promotor,

manual dos inquisidores (*Malleus*), Livro 4 de Évora, dicionário de Bluteau, correspondências, processos e Devassas.

Pudemos fazer uma comparação entre os números de acusações após-1774, através da documentação dos Cadernos do Promotor, com as listas de autos de fé das décadas de 1720-1760, analisadas nos Capítulos 2 e 3. Um dos aspectos que primeiramente veio à tona foi que percebemos uma visível diminuição na quantidade de casos que traziam referência ao Demônio. Por outro lado, uma grande parte dos casos relatados à Inquisição nesse novo período versava sobre a superstição, de modo que nos pusemos a discuti-la, traçando relações com a idolatria, que foi um tanto discutida no Capítulo 2. Ainda nessa direção, tanto neste quanto no próprio Capítulo 4, procuramos apresentar algumas e diferentes análises e possibilidades interpretativas acerca da idolatria.

Dado que as listagens quantitativas e suas consequentes análises qualitativas a respeito dos casos do pós-1774 são novidade neste campo de estudo, as conclusões a que chegamos nesse sentido também o são. Fazendo uso na mesma metodologia utilizada no Capítulo 3, dividimos as acusações que encontramos em três grupos, o que nos permitiu verificar diferenças entre os tribunais portugueses: no de Coimbra o maior número se concentra no grupo que denominamos “interesse da população”, no de Lisboa a maioria dos casos é de “interesse dos eclesiásticos”, e no de Évora a maior parte está no grupo de “superstições e embustes”. Além disso, os números de casos e a variedade de subgrupos é bastante oscilante entre os tribunais, sendo interessante a comparação dos ritmos repressivos neste período com os ritmos do período de auge, explicitado nas tabelas do Capítulo 1.

Outro grande interesse do último Capítulo deste trabalho foi verificar, através da documentação, como se deu o interesse inquisitorial pelos “iluminados” neste momento em que os “iluministas” proporcionam críticas à instituição e um controle bastante forte que atinge o próprio Regimento do Santo Ofício. A partir do momento que se impõem regras que, em certa medida, impedem a perseguição de práticas mágicas, pudemos observar como a Inquisição se configurou e se moldou à nova situação. Se por um lado a mudança de tom da perseguição é bastante clara, assim como a diminuição no número de casos que fazem menção ao Demônio, por outro lado ainda existem diversas pessoas sendo acusadas, algumas delas inclusive processadas e saídas em autos de fé.

Acreditamos que o que apareceu de “novo” nos casos do pós-1774, ou seja, as denominações de superstição, embuste, fingimento, engano, loucura, tenham um caráter duplo: primeiramente a indicação de uma mudança bastante forte. Isto quer dizer que, se de acordo com o pensamento ilustrado e sua influência na Inquisição os feiticeiros deixam de

existir, não se pode mais processar pessoas por este delito, ficando aqueles outros como “substitutos”; por outro lado, o uso desses novos termos, que estariam de acordo com o novo Regimento, pode ter sido uma forma de reflexão, ou deliberação, do Santo Ofício para continuar existindo como instituição, quer dizer, no momento que necessita reivindicar sua utilidade, a Inquisição não teria totalmente desviado seus olhos dos praticantes de práticas mágicas, mas apenas começado a usar novos termos para poder continuar os perseguindo. Ainda em tempo, pudemos verificar que, por vezes, parece haver uma resistência por parte dos inquisidores de aceitar as novas regras ilustradas, como vimos por casos em que continuaram a usar o termo de pacto com o Demônio e depois riscaram ou pularam partes do Regimento de maneira a deixá-lo com um sentido mais próximo do antigo. Por outro lado, e ao mesmo tempo, vimos vários casos e situações denominadas pelos inquisidores como fingimentos e embustes, demonstrando um grau de desinteresse por aqueles que se diziam ou atuavam como “iluminados”, corroborando com a ideia da descrença nos poder dos mágicos e do Demônio mesmo no interior na Inquisição, noção que viemos apontando desde o primeiro Capítulo.

Costurando o percurso de todas as partes deste trabalho, a linha seguida foi a de discorrer sobre as seguintes problemáticas: como funcionavam as instituições portuguesas durante o século XVIII e como o pensamento da época se relacionava com a questão inquisitorial e das práticas mágicas? Como estava configurado o Direito, quais eram as instituições responsáveis pela justiça e como lidavam com aqueles delitos? O que era de fato perseguido pela Inquisição e de que maneira os casos de práticas mágicas eram vistos, tratados e punidos durante o período de auge das perseguições? Como se deu uma mudança no interior mesmo da Inquisição frente aos sopros da Ilustração e como os casos passaram a ser tratados? Como pôde haver uma “convivência” entre forças favoráveis e forças contrárias à continuidade da existência do Santo Ofício em Portugal, segundo os destinos dados aos casos de práticas mágicas? Essas foram as perguntas a que procuramos responder, sendo que, em todas as discussões, o norteamo principal do trabalho foi discutir como a Inquisição se configurou entre a perseguição aos “iluminados” e as críticas que recebia dos ilustrados.

A respeito do aumento da repressão no século XVIII e de sua eficácia, Bethencourt teceu uma explicação sobre o aumento da rede de familiares e comissários. Mas além dessa explicação social, pudemos verificar que, ao mesmo tempo, a Igreja e a Inquisição se complementavam para, por um lado evitar o aparecimento de crenças e práticas heterodoxas e, por outro, estabelecer regras de conduta religiosa para os fiéis. Como colocado por Tailland, “os encorajamentos dados ao enquadramento das populações através de sínodos,

cartas pastorais, missões e luta engajada contra tudo que perturbasse a fé e limitasse a cristianização das populações são mais eficazes nos primeiros decênios do século XVIII. O enquadramento da população dá alguns resultados.”³

De acordo com Paiva, ao longo dos Setecentos, a natureza dos delitos procurados muda, não sendo apenas os que fazem pacto com o Diabo que são perseguidos, mas também outros, sendo que, segundo o autor, o “boom” do século XVIII se produz por uma repressão aos curadores.⁴ De fato, isso pode ter ocorrido se comparado a períodos anteriores, mas pela análise das listas de autos de fé no período de auge da perseguição aos mágicos (décadas de 1720-1760), notamos que a maior parte dos delitos era referente a pacto demoníaco: com 83 casos no tribunal de Évora, 67 no de Lisboa e 196 no de Coimbra. As práticas de cura aparecem em segundo lugar nas inquisições de Évora (56 casos) e de Coimbra (127 casos), mas fica muito atrás na de Lisboa (14 casos). Observamos ainda que, em relação aos números de acusações do pós-1774, o tribunal de Coimbra teve, de fato, a maior parte dos seus casos relacionados a curas, o que não era verdade para os tribunais de Lisboa ou Évora. A Inquisição nesse período passa a não tolerar mais práticas de medicina clandestina ou popular, mas percebemos que não apenas esses casos, mas muitos outros (adivinhações, busca de tesouros, exorcismos, bênçãos, malefícios, inclinação de vontades, etc.), eram procurados pelos membros do Santo Ofício e repreendidos.

Depois do Regimento de 1774, verificamos ocorrer mudanças nesse sentido, apesar da instituição continuar existindo até 1821 e, nesse meio tempo, continuar criticando e censurando aquelas práticas, mesmo que de uma forma diferente: “o tribunal não abandona completamente o terreno da luta contra as práticas supersticiosas, mas a ‘medicaliza’ e a observa mais racionalmente. São os comportamentos de doença e de embriaguez que a comunidade denuncia por ‘medo do outro’, desconfiança das populações em relação aos mendigos, aos pobres, aos loucos ou débeis, ou simplesmente aos indivíduos marginais pouco sedentarizados. A Inquisição, ao oferecer os meios de estigmatizar esses comportamentos desviantes, os deixa ainda mais suspeitos aos olhos dos contemporâneos.”⁵ Sobre a questão da doença e da bebedeira, pudemos confirmar a colocação de Tailland através da leitura das Devassas produzidas em Visitas pastorais na Diocese de Coimbra após-1774, nas quais não encontramos práticas mágicas, mas muitos casos relacionados a beberagens, más-línguas e mancebias. Em relação aos loucos, levantamos análises nesse sentido ao longo do Capítulo 4,

³ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 283.

⁴ PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”*. 1600 – 1774. Lisboa : Editorial Notícias, 1997, p. 213.

⁵ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 283.

e percebemos ser uma mudança essencial nas designações e conclusões inquisitoriais frente às atitudes de algumas pessoas acusadas e processadas.

Os momentos de forte atividade do Tribunal, como entre 1710-1719, mostram um desejo de retorno “ao normal” após anos de turbulência do fim do século, um desejo de reafirmar a presença da Inquisição, ordenando e matizando a verdadeira fé. Além disso, a luta contra a feitiçaria e a superstição permite estabelecer controle sobre a população e reafirmar o poder inquisitorial no momento em que o número de processos por judaísmo diminuem. Depois desse período, o Santo Ofício reivindica sua própria função de instituição poderosíssima, tendo em vista os picos repressivos aos mágicos, ainda que, ao mesmo tempo, conviva com críticas à sua existência e modos de proceder.

Na primeira metade do século XVIII, a repressão encontra sua origem no clima intelectual de Portugal. O Cavaleiro de Oliveira denuncia assim a censura de livros e o sistema inquisitorial: ‘é graças a ele que Portugal é devedor da crassa ignorância... seus infelizes habitantes não têm, modo de dizer, nenhuma religião, cristãos em denominação, e idólatras de fato...’ [...] No decorrer do século XVIII, a superstição continua incontestavelmente forte, mas os laços tecidos por uma longa história comum entre cristãos-novos e cristãos-velhos levam a pensar que o discurso dos inquisidores é cada vez mais deslocado em relação ao nível de consciência média da população, sem dúvida um pouco fadigada dos autos de fé dos quais ela arrisca participar como vítima... A violência inquisitorial gastou a resistência da população.⁶

Quer dizer, o clima de repressão não é mais o mesmo, e o comportamento dos inquisidores vai ficando cada vez mais anacrônico, na mesma medida em que surgem as críticas como as de Luís da Cunha e Cavaleiro de Oliveira. Durante o Capítulo 1, analisamos questões referentes aos estrangeirados, onde emergiu, por documentos desses homens, que pregavam elementos como secularização e racionalismo e, ao mesmo tempo, formulavam questões para o entendimento e crítica da instituição inquisitorial. Dentre os estrangeirados, demos especial importância a Ribeiro Sanchez, que escrevia buscando o fim da distinção entre os cristãos, vendo tal divisão como uma das principais causas para os abusos cometidos pelo Santo Ofício, sendo que sua obra foi então confiscada e proibida.

Nessa direção, o Marquês de Pombal age de acordo com tais discursos e com o sentimento de “não necessidade” da Inquisição que já existia entre os estrangeirados. Por sua vez, o Marquês não coloca em causa nem a existência, nem o papel do Tribunal, mas lhe dá uma nova forma de funcionamento. Nos debruçamos sobre esse assunto ao longo do Capítulo 4, no qual analisamos as modificações impostas no novo Regimento da Inquisição, que não

⁶ *Idem*, p. 306.

versa nem sobre perseguição de cristãos-novos – uma vez que a distinção havia sido abolida no ano anterior – nem sobre perseguição de feiticeiros diabólicos – uma vez que os poderes do Demônio são postos como alheios ao campo do possível. Ficou bastante claro, portanto, a influência do pensamento ilustrado naquele documento, de forma que a Inquisição passou a funcionar de acordo com alguns de seus pressupostos. A diferenciação entre cristãos novos e velhos é vista por Pombal como uma artificialidade imposta pelos inquisidores e até como uma certa manipulação de opinião em relação àqueles que eram também membros daquela mesma nação portuguesa.

A queda da perseguição ao judaísmo a partir de 1773 não é totalmente compensada pela perseguição de outros desvios, como o islamismo, o protestantismo ou deísmo. No entanto, “são antes os comportamentos de superstição ou feitiçaria que ganham destaque, marcando bem justamente as características sociais e mentais dessa população.” A essa afirmação podemos contrapor as análises que fizemos no Capítulo 4 sobre as acusações recebidas pelos 3 tribunais da Inquisição após 1774, sendo que contamos 546 pessoas e 644 acusações por práticas mágicas, adivinhações, malefícios, feitiçarias, exorcismos, superstições, etc. Tailland continua sua análise explicitando que “os crimes como a blasfêmia e o ultraje progridem pelas mesmas razões. Eles tocam mais particularmente certas categorias sociais que parecem relativamente desprovidas, ou os estrangeiros sobre os quais a atenção das populações e dos inquisidores se focaliza, para tentar manter um equilíbrio frágil.”⁷

A perseguição ao deísmo, ao naturalismo, à libertinagem, à blasfêmia e ao “livre pensar” existirão de fato após 1774, como comprovam listas de autos de fé relativas a esses crimes⁸, sendo essa uma mudança bastante clara no Tribunal e uma maneira de reivindicar sua utilidade, voltando-se justamente para aqueles que muito o criticavam. Nestas listas não constam casos de feitiçaria nem nada do gênero, sendo que só pudemos encontrá-los em autos de fé no Livro 4 do tribunal de Évora. Os processos que analisamos no final do Capítulo 4 provam que houve casos desta natureza, mas nenhum deles consta nas listas de autos de fé que existem na Torre do Tombo. Acreditamos que, ou esses documentos foram perdidos, ou tais listagens simplesmente pararam de ser compiladas pelos inquisidores naquele período.

Ao mesmo tempo, a fragilidade da Inquisição fica cada vez mais evidente, havendo um enfraquecimento progressivo da repressão. Segundo Tailland, “ao longo dos séculos, a imagem do terror foi associada àquela da eficácia do tribunal da Inquisição. Uma vez que o

⁷ *Idem*, p. 307.

⁸ ANTT, Conselho Geral, listas de autos de fé de Coimbra, livro 433, e de Lisboa, livro 435, anos de 1778 e 1781; e ANTT, Inquisição de Évora, Livro 4, microfilme n. 7421, 1777-1797.

terror de apaga, não resta nada além da imagem tornada positiva de tal eficácia.”⁹ Pudemos perceber a constante e irretornável marcha da Inquisição à sua derrocada, mesmo com os esforços repressivos e exigências de eficácia. A comparação entre dois períodos (o auge e a queda) da história dessa instituição, de acordo com as perseguições aos feiticeiros, clarificou sua forma de funcionamento antes e depois.

Aquilo que era posto como regra inviolável, o cânone, o respeito às leis da Igreja e a seus intermediários investidos, acaba por perder um de seus mais fortes agentes de controle, que repreendia e punia. Por sua vez, o contato com o sagrado sem intermédio eclesiástico, os desejos de controle da natureza, as tentativas de dobrar a ordem estabelecida através do transcendente, mudam de nomenclatura de práticas de feitiçaria para práticas supersticiosas, mas não são mais perseguidos e continuam a existir. Nossas perguntas iniciais eram: por que essas crenças, artes, rituais e técnicas foram tão atacadas pela Inquisição em determinado momento? Por que esse auge se deu justamente no século XVIII, quando a Ilustração já batia às portas? Qual era o funcionamento administrativo e jurídico da Inquisição? Como se davam suas relações com outros poderes? Por que as perseguições diminuíram drasticamente na sequência do século? Qual foi a influência da Ilustração nesse processo? Como se deram as mudanças no Tribunal e que métodos ele utilizou para continuar seus ataques e repressões?

Concordamos com a análise de Bethencourt sobre o aumento da repressão pelo aperto das redes de familiares e comissários, mas também vimos, seguindo os passos de Paiva e as documentações, que outras instituições (bispados, poderes régios e civis) creditavam a Inquisição como a instituição mais apta para proceder contra crimes de feitiçaria, apesar de também terem jurisdição sobre eles. Dessa forma, tudo que fosse referente a práticas mágicas foi concentrado no Santo Ofício, então seu poder aumentou progressivamente. Os tipos de delitos perseguidos e concentrados sob o termo “feitiçaria” foram se estendendo de tal maneira que as práticas mágicas passaram a ser pautadas não necessariamente pelo contato com o Diabo e pela heresia. Dessa forma, o escopo de delitos sob jurisdição inquisitorial aumenta e, juntamente, a quantidade de pessoas passíveis de serem presas e julgadas como feiticeiros. Com a proibição de prender e processar cristãos novos, os olhos inquisitoriais se voltaram mais uma vez para aqueles mesmos feiticeiros, mas aí já se estava à beira de uma nova mudança e de um novo golpe.

No Regimento de 1774 estabelece-se a proibição de prender alguém por poderes mágicos e contrários à natureza das coisas, e por contatos demoníacos, por ser algo que

⁹ TAILLAND, *Op. Cit.*, p. 308.

simplesmente não existe e é impossível. Em Portugal, mais do que em outras regiões da Europa, havia a crença bastante concreta de que Deus e a Igreja tinham mais poder que o Diabo, sendo essa uma das explicações de Paiva para a brandura do Santo Ofício português.¹⁰ Essa sempre foi uma questão relevante, mas a partir da década de 1770, não era mais apenas isso que contava: agora uma “nova razão”, imbuída de elementos da Ilustração, era chamada em causa para desmascarar e tornar impossíveis as ações do Demônio entre os homens, e é justamente sobre isso que trata o Regimento setecentista da Inquisição.

Uma outra questão que corrobora para a nova lógica inquisitorial frente aos feiticeiros se refere ao desinteresse. Se vimos a existência desse sentimento por parte das populações que pararam de denunciar aqueles delitos às visitas pastorais, ao mesmo tempo as denúncias continuam sendo feitas aos inquisidores, como atestam os mais de 500 acusados nos Cadernos do Promotor após 1774. Entretanto, acreditamos que esse fato nos encaminhe por questões relativas a desavenças interpessoais e uma maneira de “eliminar o incômodo”, ou seja, um uso da instituição inquisitorial para resolução de conflitos, como colocamos em hipóteses relativas ao caso de Maria do Rosário. Ao mesmo tempo, a questão do desinteresse está presente também no Tribunal, que colhe denúncias mas não processa, ou processa rapidamente, não gastando centenas e centenas de páginas na exata averiguação de quais eram as crenças e as práticas mágicas das pessoas, relegando esses casos à superstição, ao fingimento e à loucura, como vimos.

Além disso, ainda procurando responder àquelas questões, percebemos que a Inquisição continua a repreender diversos indivíduos depois de 1774, mas seu ataque se volta para outros estratos sociais e outros delitos: seus olhos passam a observar comportamentos de estudantes, médicos, matemáticos, soldados, letrados e outros considerados blasfemos, libertinos, leitores de livros proibidos, pedreiros livres, apóstatas, deístas e naturalistas. Acreditamos que isso seja um indicador de que a Ilustração estava, de fato, provocando algum incômodo ao Tribunal, visto que esses novos processados (e saídos em auto de fé!) se ligavam justamente aos meios nos quais as ideias, os livros e os princípios ilustrados corriam e eram divulgados.

Outra questão que já havíamos levantado é a da progressiva preponderância da política sobre a religião, um processo que correu através do século XVIII. Dessa maneira, o poder inquisitorial – juntamente com as penas que o Tribunal colocava, as regras que determinava, a maneira pela qual procedia, enfim, todo o esquema de administração dos comportamentos e

¹⁰ Sobre remédios da Igreja, poder salvífico, descrença nos poderes demoníacos, ver mais em PAIVA, *Op. Cit.*

de funcionamento da Inquisição – começa a “concorrer” cada vez mais com os procedimentos das instituições civis e políticas. Através desse processo, o poder inquisitorial também é esvaziado, sendo que a própria instituição acaba tendo que se curvar às ordens e mandamentos políticos.

Por fim, também comentamos anteriormente a respeito das estratégias levadas a cabo pelo Santo Ofício após o início das grandes transformações que o atingem. Seus membros passaram a mudar de enfoques, mudar estratos de processados, mudar termos e conceitos, mudar maneiras de processar, enfim, todo um conjunto de táticas que pode ser visto como uma tentativa, por parte da Inquisição, de se manter existindo. É uma maneira de adaptação, ou seja, uma forma de se adequar às novas legislações que apareciam de acordo com a Ilustração. Através desses arranjos e ajustes, o Tribunal conseguiu se manter funcionando ainda por um tempo, inclusive com casos de práticas mágicas até 2 anos antes de sua total extinção. Entre o auge da perseguição aos “iluminados”, e sua derrocada pelos “iluministas”, acreditamos que o trabalho tenha delineado como e por quais relações a Inquisição se configurou (de formas diferentes) ao longo do século XVIII.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Documentais:

Arquivo da Universidade de Coimbra (AUC)

Inventário das séries documentais de devassas, termos de culpados, extracto de culpados, capítulos de visita e rol de culpados do Bispado de Coimbra.

Devassas do Arcediagado de Penela

Livro 56 (1721-1723), livro 73 (1780-1781), livro 74 (1781), livro 75 (1783-1785), livro 76 (1787), livro 77 (1787-1788), livro 78 (1790), livro 79 (1790-1791), livro 80 (1790-1793), livro 81 (1795), livro 82 (1805).

Devassas do Arcediagado de Vouga

Livro 69 (1720-1721), livro 70 (1721-1723), livro 71 (1724-1726), livro 113 (1775-1779), livro 114 (1780-1781), livro 115 (1787), livro 116 (1787), livro 117 (1789), livro 118 (1790-1791), livro 119 (1794-1795), livro 120 (1796), livro 121 (1797-1798), livro 122 (1805).

Devassa do Arcediagado de Seia

Livro 53 (1720-1721), livro 54 (1721-1722), livro 55 (1722-1723), livro 78 (1775-1777), livro 79 (1780-1781), livro 80 (1783-1784), livro 81 (1787), livro 82 (1787-1788), livro 83 (1788-1789), livro 84 (1789-1790), livro 85 (1790), livro 86 (1794), livro 87 (1795), livro 88 (1805).

Arquivo Nacional Torre do Tombo (ANTT)

Conselho Geral do Santo Ofício:

Lista dos autos da fé da Inquisição de Coimbra: Livro n. 433.

Lista dos autos da fé da Inquisição de Évora: Livro n. 434.

Lista dos autos da fé da Inquisição de Lisboa: Livro n. 435.

Inquisição de Lisboa:

Cadernos do Promotor: Livros 318-320.

Correspondência expedida para o Conselho Geral, Livro 24 (microfilme 4146) e Livro 69.

Livro 330, fl. não numerado, doc. 82.

Maço 23, caso n. 20.

Processos n. 2168, 3326, 4082, 4222, 4222-1, 5630 (microfilme n. 3736), 6229, 6238, 9735, 9801, 10352, 10521, 11509, 13350, 13657, 13752, 17065.

Inquisição de Coimbra:

Cadernos do Promotor: Livros 405, 406, 409-413, 415, 417, 418.

Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 35.

Processos n. 1249, 3949, 3952, 3955, 5197, 6220, 8093, 9846, 9995.

Inquisição de Évora:

Cadernos do Promotor: Livros 285-295

Correspondência recebida do Conselho Geral, Livros 48 e 49

Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, anos de 1705-1797.
Processos n. 5636, 11650.

Outros documentos:

Maço 9 de bulas, n. 15. Bula *Cum ad nihil magis*, 23 de Maio de 1536.

Gavetas da Torre do Tombo. Lisboa : Centro de Estudos Históricos e Ultramarinos, vol. I. Carta de D. João III para o doutor Brás Neto sobre os negócios respeitantes à Inquisição. 1530.

Corpo Cronológico, parte III, maço 15, doc. 54. Minuta da carta enviada por D. João III ao bispo do Porto, D. fr. Baltasar Limpo, Lisboa, 30 de Junho de 1541.

Biblioteca Municipal do Porto

1248, Edital D. José de 12 de Dezembro de 1769.

Biblioteca da Ajuda – Palácio Nacional da Ajuda

Sentença de Anna Martins. 1349-021 Ref. Cor 1521. Cota 49-IV-13. Fls. 44 – 58 (sentença referente ao primeiro processo)

Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL)

Coleção Moreira, Collecção de Papéis manuscriptos, originaes mui interefantes para conhecimento da Historia da Inquisição, em Portugal, por Antonio Joaquim Moreira, tomo 3º. Lisboa, 1863, cota: Códice 869, microfilme 235

Coleção Moreira, Sentenças da Inquisição. Sentenças de Rosa Maria do Espírito Santo, de Francisco Barbosa, de Paula Teresa de Miranda Soutomaior e de Maria do Rosário. Por Antonio Joaquim Moreira, 1850-1.

RAPHAEL, Joseph. *Defesa de Cecília Faragó*: Lisboa, na Of. de Manoel Coelho Amado, 1775. BNL S.C. 27646 V.

Regimentos da Inquisição dos anos de 1552, 1613, 1640 e 1774. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, pp. 495-1020, jul./set. 1996

Ordenações Filipinas de 1603, vols. 1 a 5. Edição *fac-simile* em: Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal recopiladas por mandado d’El-Rey D. Philippe I. Rio de Janeiro : Tipografia do Instituto Filomático, 1870.

Disponível em www.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/ordenacoes.htm e www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt

Ordenações Afonsinas de 1446. Disponível em www.uc.pt/ihiti/proj/filipinas/ordenacoes.htm

Fontes impressas:

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra : Collegio das Artes da Companhia de JESU, 1712

DESCARTES, René. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences* [1637]. Disponível em <http://www.gutenberg.org/etext/13846>

EYMERICH, Nicolau. *Directorium Inquisitorum* [1376]; comentários de Francisco de La Peña [1578]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 1993

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. [1854], 3 vols. 13^a edição. Imprensa Portugal-Brasil : Livraria Bertrand : Distribuidora para o Brasil : Editora Paulo de Azevedo Lda., s/d

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum*: O Martelo das Feiticeiras [1486]. Rio de Janeiro : Ed. Rosa dos Tempos, 2000

SANCHEZ, Antonio Nunes Ribeiro. *Christãos novos e christãos velhos em Portugal*. [1748]. Prefácio de Raul Rego, 2^a edição. Porto : Paisagem, 1973

VERNEY, Luís António, 1713-1792. *Verdadeiro metodo de estudar*: para ser util à Republica, e à Igreja : proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. Exposto em varias cartas, escritas polo R. P. Barbadinho da Congregasam de Italia, ao R. P. Doutor na Universidade de Coimbra ; Tomo primeiro [segundo]. - Valensa [Nápoles] : na oficina de Antonio Balle [Gennaro e Vincenzo Muzio], 1746. Também disponível em Edição organizada por Antônio Salgado Júnior. Lisboa : Sá da Costa, 1949.

Referências Bibliográficas e Bibliografia:

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia*, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo : Humanitas, 2005

_____. *Jesuítas e Selvagens*: o encontro catequético no século XVI. In: Revista de História (USP), São Paulo, v. 144, 2001, pp. 19-71

_____. *Catequese e tradução*: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI e XVII. In: MONTEIRO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo : Ed. Globo, 2006

_____ (Org. edição brasileira). *Prefácios*. In: SCARPI, Paolo; FILORAMO, Giovanni; RAVERI, Massimo; MASSENZIO, Marcello. Manual de história das religiões. São Paulo : Hedra, 2004/5

_____. *Jesuítas e selvagens*: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII). São Paulo : Humanitas Editorial, 2007

ALMEIDA, Denise Maria de. *Entre o êxtase e a possessão*: a ambigüidade amorosa no universo luso-brasileiro (séculos XVII-XVIII). Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo em 2005

ARAÚJO, Ana Cristina. As ciências sagradas na cidadela da razão. In: ARAÚJO, Ana Cristina (Coord.). *O Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra : Imprensa da Universidade, 2000, pp. 71-93.

ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da vida privada*, vol. 3: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo : Cia das Letras, 1991

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: MARQUES, João Francisco e GOUVEIA, António Camões (Coord.). Humanismos e Reformas. Centro de estudos de história religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Círculo de Leitores S.A. Rio de Mouro : Printer Portuguesa, 2000

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte : Editora UFMG ; Rio de Janeiro : IUPERJ, 2000

BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa : Editorial Vega, 1971

BARSTOW, Anne Llewellyn. *Chacina de feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Rio de Janeiro : Ed. José Olympio, 1995

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, DF : Fondo de Cultura Económica, 1950

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

_____. *O imaginário da magia: feiticeiras, saladores e nigromantes no século XVI*. Lisboa : Projecto Universidade Aberta, 1987

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo : Cia das Letras, 1993

BOSCHI, Caio César. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 7, n. 14, 1987

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo : Perspectiva, 1974

BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440 – 1770*. São Paulo : Cia das Letras, 2007

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo : Cia das Letras, 1999

CALAINHO, Daniela Buono. *Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa*. In: *Revista lusófona de ciência das religiões*. S/loc. : s/ed., nº 5, ano III, 2004, pp. 47-63

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

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido e história*. Campinas, São Paulo : Papirus, 1997

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro : Campus, 1997

CARVALHO, Joaquim Manuel Costa Ramos de. *Ciência, razão e luzes no século XVIII*. Relatório a apresentar à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, na área de História Moderna e Contemporânea, como prova de aptidão pedagógica. Coimbra, 1985

CARVALHO, Joaquim Ramos de e PAIVA, José Pedro de Matos. *Reportório das visitas pastorais da diocese de Coimbra, séculos XVII, XVIII e XIX*. Coimbra : Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1985

_____. *A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII*. In: Revista Ler História, n.15, 1989, pp. 29-41

CASABURI, Mario. *La fattucchiera Cecilia Faragó*. L'ultimo processo di stregoneria difensiva di Giuseppe Raffaelli. Rubbettino Editore, 1996

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994

CASTRO, Alexsander Rodrigues de. *Cesare Beccaria e o Direito penal do Absolutismo esclarecido: o reformismo habsbúrgico e o Iluminismo na Lombardia austríaca*. Dissertação de mestrado apresentada à UFSC em 2008. Cap. 1.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro : Forense universitária, 1982

_____. *La fable mystique*, vol. 1: XVI^e-XVII^e siècle. Paris : Éditions Gallimard, 1982

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro : Ed. José Olympio, 2007

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a idéia de Bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo : Editora da USP, 2006

CORSI, Dinora e DUNI, Matteo. *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV- XVII)*. Firenze : Firenze University Press, 2008

COSTA, Dalila L. Pereira da. *Místicos portugueses do século XVI*. Porto : Lello & Irmão Editores, 1986

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro : Graal, 1986

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1991

_____. *História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo : Cia das Letras, 2001

DE PAULO, Alexandre Ribas. *Informalidade na resolução de conflitos penais intersubjetivos e no processo penal: um olhar histórico sobre os mecanismos de apropriação das pessoas pelos (Estados) soberanos*. Dissertação de Mestrado apresentada à UFSC em 2006.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo : Perspectiva, 1976

ELLIOTT, J. H. A Espanha e as Américas nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (org.). *América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 1998, v. 1

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2004

FALBEL, Nachman. *O catálogo dos inquisidores de frei Pedro Monteiro e sua complementação por um autor desconhecido*. São Paulo : Centro de estudos judaicos/USP, 1980

FALCON, Francisco José Calazans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo : Editora Ática, 1993

FARINHA, Maria do Carmo Jasmins Dias. *Os arquivos da Inquisição*. Lisboa : Serviço de Publicações e Divulgação, ANTT, 1990

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

FERNANDES, Tathyana Zimmermann. *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no Tratado Das Considerações (século XII)*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Paraná em 2008.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vila familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo : Hucitec, 1997

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Vol. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1988

FRANCO, José Eduardo e TAVARES, Célia Cristina. *Jesuítas e Inquisição: cumplicidade e confrontações*. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, 2007.

FREUD, Sigmund. *Una neurosis demoniaca en el siglo XVII*. In: Idem. *Obras Completas*, Tomo III. Madrid : Editorial Biblioteca Nueva, 1981

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo : Cia das Letras , 1987

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo : Cia das Letras, 1988

_____. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo : Cia das Letras, 1991

_____. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo : Cia das Letras, 1989

_____. O inquisidor como antropólogo. In: Idem. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa : Difel, 1989

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo : Cia das Letras, 2001

GOMES, Plínio Freire. *Um herege vai ao paraíso: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição*. (1680 – 1744). São Paulo : Cia das Letras, 1997

GOMES DA SILVA, Nuno J. E. *História do direito português: fontes de direito*. Vol. I. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1985

GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Nas fronteiras do conhecimento humano: demonologia entre concepções de fé e saber*. São Paulo : FAPESP, Relatório parcial, 2008

GRAEF, Hilda. *Histoire de la mystique*. Paris VI^e : Editions du Seuil pour la traduction française, 1972

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. Séculos XVI-XVIII. São Paulo : Cia das Letras, 2003

HAZARD, Paul. *La crisis de la conciencia europea*. (1680-1715). Madrid : Ediciones Pegaso, 1941. Trad. Julián Marías.

HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do Sebastianismo em Portugal* (séculos XVI e XVII). São Paulo : Cia das Letras, 1998.

HESPANHA, António Manuel (Org). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1984

_____. *Justiça e litigiosidade: história e perspectiva*. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

_____. *História do direito na história social*. Lisboa : Livros Horizonte, s/d

HILL, Christopher. *Origens intelectuais da revolução inglesa*. São Paulo : Martins Fontes, 1992

_____. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo : Cia das Letras, 1987

HOLMES, Clive. *Women: witnesses and witches*. In: Past & Present – a journal of historical studies. Inglaterra : Oxford University Press, n° 140

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo : Martins Fontes, 1992

ISRAEL, Jonathan I. *Enlightenment Contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670-1752*. New York : Oxford University Press, 2006

KANTOR, Iris. *Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana, 1724-1759*. São Paulo : Hucitec; Salvador, BA : Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004

KANTOROWICZ, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro : Ed. Contraponto, 1999

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou: povo occitânico*. (1294 – 1324). São Paulo : Cia das Letras, 2000

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru, SP : Edusc, 2006

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas: na Europa no limiar da Idade Moderna*. Rio de Janeiro : Campus, 1988

_____ (editor). *Articles on witchcraft, magic and demonology: a twelve volume anthology of scholarly articles*. New York; London : Garland, 1992, vol. 11

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000

_____. *Reciprocidad mediterránea*. Tiempos Modernos: Revista eletrônica de história moderna. Vol. 3, n. 7, 2002.

Site: <http://www.tiemposmodernos.org/viewarticle.php?id=26&layout=html>

MAINKA, Peter Johann (Org.). *Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos*. Maringá : Eduem, 2003

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo : Perspectiva, 1979

MARAVALL, José Antonio. *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo : Edusp, 1997

MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Vol. 4. HESPAÑA, António Manuel (Coord.). *O Antigo Regime (1620 – 1807)*. Lisboa : Editorial Estampa, 1998

MICHELET, Jules. *La Bruja*. Barcelona : Labor, 1984

_____. *Joana d'Arc*. São Paulo : Imaginário : Polis, 1995

MONTEIRO, John. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo : Companhia das Letras, 1994

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo : Globo, 2006

MORENO, Humberto Baquero. *Marginalidade e conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV*. Lisboa : Presença, 1985

MORSE, Richard McGee. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo : Cia das Letras, 1988

- MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo: séculos XII – XX*. São Paulo : Bom Texto, 2001
- MURRAY, Margaret. *O Deus das feiticeiras*. São Paulo : Gaia, 2002
- _____. *O culto às bruxas na Europa ocidental*. São Paulo : Madras, s/d
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo : Ática, 1986
- NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo : Brasiliense, 1982
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa : Estar, 2001.
- OLIVEIRA E SILVA, Ana Luiza de. *Acusações de feitiçaria em processos dos tribunais da Inquisição*. Portugal, 1680 – 1740. Monografia de conclusão de curso apresentada à Universidade Federal do Paraná, 2004
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo, RS : Ed. UNISINOS; Bauru, SP : EDUSC, 2004
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982
- PAIVA, José Pedro de Matos. *Bruxaria e superstição: num país sem “caça às bruxas”. 1600 – 1774*. Lisboa : Editorial Notícias, 1997
- _____. *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra : Livraria Minerva, 1992
- _____. *Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?* In: Revista de História das Idéias, vol. 11, 1989
- _____. *Feitiçarias, bruxarias e curas supersticiosas. As visitas pastorais como fonte para o estudo das práticas de magia. Os agentes da magia na diocese de Coimbra na segunda metade do século XVII*. Coimbra : Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1985
- _____. *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra : Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006
- _____. *El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado*. Manuscris, 25, 2007, pp. 45-57.
- PEREIRA, Isaías da Rosa. Documentos para a História da Inquisição em Portugal. In: *Cartório Dominicano Português*. Século XVI, Fasc. 18, 1984
- _____. *Um processo inquisitorial antes de haver Inquisição*. Comunicação feita em assembleia geral ordinária de 2 de Março de 1979. In: Anais da Academia Portuguesa de História, 2ª série, 27 (1981), pp. 193-277
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia*. Brasília : Ed. UnB, 2000 : São Paulo : Imprensa Oficial do Estado, 2000

PO-CHIA HSIA, Ronnie. *The world of catholic renewal: 1540-1770*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005

POLIAKOV, León. *A causalidade diabólica: ensaio sobre a origem das perseguições*. São Paulo : Perspectiva, 1991

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo : Martins Fontes, 2005

RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001

_____. *Ciência e maravilhoso no cotidiano: discursos e práticas médicas no Brasil setecentista*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo, 1995

RIBEIRO JÚNIOR, João. *A face humana do diabo*. São Paulo : Master Book, 1997

ROPER, Lyndal. *Oedipus & the Devil: witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. Londres : Ed. Routledge, 1994

_____. *Evil imaginings and fantasies: child-witches and the end of the witch craze*. In: Past & Present – a journal of historical studies. Inglaterra : Oxford University Press, n° 167, maio/2000

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da Revolução Científica*. São Paulo : Editora UNESP, 1992

_____. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP : EDUSC, 2001

_____. *Os sinais do tempo: história da Terra e história das nações de Hooke a Vico*. São Paulo : Cia das Letras, 1992

_____. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo : Editora UNESP, 2000

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo : Cia das Letras, 1987

ROWLANDS, Alison. *Witchcraft and old women in early modern Germany*. In: Past & Present – a journal of historical studies. Inglaterra : Oxford University Press, n° 173, novembro/2001

ROVEL, Cláudio Augusto Araújo. *Chifres, pentagramas e seus aparatos: o Diabo e suas representações dentro do Heavy Metal*. Monografia de conclusão de curso apresentada à Universidade Federal do Paraná em 2002

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Centros e periferias no mundo luso-brasileiro, 1500-1808*. In: Revista brasileira de História, São Paulo, 1998, vol. 18, n. 36, pp. 187-250. Também encontrado no site http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200010&lng=en&nrm=iso

SABBATUCCI, Dario. *Il Mito, il Rito e la Storia*. Roma : Ed. Bulzoni, 1978

SALGADO, Graça (Coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1985

SANTOS, Fabrício Forcato dos. *Conflitos Setecentistas: sociedade e clero das vilas de Curitiba e Paranaguá*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal do Paraná em 2008

SANTOS, Georgina Silva dos. *Ofício e sangue: o papel da irmandade de São Jorge nas culturas de ofício da Lisboa Moderna*. Tese de doutorado apresentada à Universidade de São Paulo em 2002

SANTOS, Suzana Maria de Souza. *Marranos e Inquisição*. (Bahia, século XVIII). Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Línguas Orientais da Universidade de São Paulo em 1997

_____. *Além da exclusão: convivência entre cristãos-novos e cristãos-velhos na Bahia setecentista*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo em 2002

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa : Verbo, 1980, vol. 5

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo : Ática, 1978

_____. *A disciplina da vida colonial: os Regimentos da Inquisição*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Rio de Janeiro, ano 157, n. 392, jul./set. 1996

SLOTERDIJK, Peter. *Critique de la raison cynique*. France : Christian Bourgois éditeur, 1987

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo : Cia das Letras, 1986

_____. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI – XVIII*. São Paulo : Cia das Letras, 1993

TAILLAND, Michèle Janin-Thivos. *Inquisition et société au Portugal: le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821*. Paris : Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2001

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2002
Site: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp000186.pdf>

TENGARRINHA, José (Coord.). *A historiografia portuguesa, hoje*. São Paulo : Hucitec, 1999

_____. (Org.). *História de Portugal*. Bauru, SP : EDUSC; São Paulo, SP : UNESP; Portugal, PT : Instituto Camões, 2001

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo : Cia das Letras, 1991

TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Vol. I. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1993

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro : Campus, 1989

_____. (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo : Cia das Letras, 1997

_____. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro : Campus, 2002

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo : Cia das Letras, 1995

VAINFAS, Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Orgs.). *A inquisição em xeque: temas, controvérsias, estudos de caso*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 2006

VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru, SP : EDUSC, 2003

VILLARI, Rosario (Org.). *O Homem barroco*. Lisboa : Editorial Presença, 1995

WALKER, Timothy Dale. *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition: the repression of magical healing in Portugal during the Enlightenment*. Leiden-Boston : Brill, 2005

WRIGHT, Jonathan. *Os jesuítas: missões, mitos e histórias*. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2006

ANEXOS

Mapas

Fonte: Biblioteca Nacional de Lisboa. *Portugallia et Algarbiae. Tabula novissima, accuratissima [...]* In: [Atlas de Portugal] [Material cartográfico. - [S.l. : s.n., 1560-17--]. - 1 atlas, 14 cartas ; 64 cm. - Trata-se de um atlas factício, com uma folha inicial que menciona o título atribuído, manuscrito, "Portugal". Este atlas é composto por 14 mapas impressos de Portugal, de diferentes autores, portugueses e estrangeiros, e datas compreendidas entre 1560 e 17--. Mapa n. 4, disponível em: purl.pt/786

Fonte: Biblioteca Nacional de Lisboa. *Descripcion del Reyno de Portugal y sus confines con los Reynos de Castilla*. In: [Atlas de Portugal] [Material cartográfico. - [S.l. : s.n., 1560-17--]. - 1 atlas, 14 cartas ; 64 cm. - Trata-se de um atlas factício, com uma folha inicial que menciona o título atribuído, manuscrito, "Portugal". Este atlas é composto por 14 mapas impressos de Portugal, de diferentes autores, portugueses e estrangeiros, e datas compreendidas entre 1560 e 17--. Mapa n. 8, disponível em: purl.pt/786

Fonte: Biblioteca Nacional de Lisboa. *Le Portugal [...]*. In: [Atlas de Portugal] [Material cartográfico. - [S.l. : s.n., 1560-17--]. - 1 atlas, 14 cartas ; 64 cm. - Trata-se de um atlas factício, com uma folha inicial que menciona o título atribuído, manuscrito, "Portugal". Este atlas é composto por 14 mapas impressos de Portugal, de diferentes autores, portugueses e estrangeiros, e datas compreendidas entre 1560 e 17--. Mapa n. 13, disponível em: purl.pt/786

ANEXOS

Referentes ao Capítulo III

Anexo 1:

Testemunhas	Idade	Ordem que foi chamada a depor
Ana Bárbara do Sacramento	22	28 ^a
Ana Josefa	28	22 ^a
Ana Maria de São José	41	13 ^a
Ana Vicencia do Santíssimo Sacramento	29	21 ^a
Antônia de Jesus	71	4 ^a
Catharina de São Domingos	36	16 ^a
Catharina Gertrudes da Madre de Deus	50	11 ^a
Clara Maria do Santíssimo Sacramento	73	2 ^a
Damiana de Jesus Maria	70	3 ^a
Francisca Maria do Sacramento	48	20 ^a
Gertrudes de Jesus	25	25 ^a
Helena Josefa de Santa Maria	39	14 ^a
Helena Thereza da Assunção	58	32 ^a
Ignes Josefa do Sacramento	40	12 ^a
Isabel Josefa de Jesus	33	19 ^a
Joana de Jesus	44	24 ^a
Joana Evangelista	67	9 ^a
Joana Maria	57	31 ^a
Josefa de Jesus Maria	22	27 ^a
Luiza do Amor Divino	36	15 ^a

Luiza Ignes de Jesus	23	26 ^a
Luiza Josefa	35	17 ^a
Magdalena de Jesus Maria	64	7 ^a
Magdalena Josefa do Rosário	21	29 ^a
Maria da Purificação	42	33 ^a
Maria de São Domingos	26	23 ^a
Maria de São José	66	30 ^a
Maria do Espírito Santo	52	10 ^a
Maria Ignes do Sacramento	26	34 ^a
Maria Margarida do Rosário	70	5 ^a
Maria Thereza do Sacramento	65	6 ^a
Mariana Joaquina de São José	33	18 ^a
Thereza Antônia de Jesus	70	1 ^a
Thereza Maria Evangelista	63	8 ^a

ANEXOS

Referentes ao Capítulo IV:

2. Cadernos do Promotor: feitiçarias, curas, Demônio, adivinhações, etc.

(1) Sobre maneiras de curar, encontramos, como alguns exemplos, um Leonardo¹, da freguesia de Salvador de Real, bispado de Coimbra, que curava com água benta; um Manoel², garoto de 12 anos do lugar da Serdeira, que curava com palavras e rezas em 1798; três mulheres³ do lugar da Mofreita que faziam benzeduras para curar em 1791; uma D. Josefa⁴, da cidade de Braga, que curava com ervas em 1774. Esta também consta como já tendo saído no Santo Ofício anteriormente, assim como o reincidente André Pires⁵, da freguesia de Agueda, por curas com palavras.

(2) Como uma Elena⁶ da freguesia de Vila Real que sabia das enfermidades por um espírito que falava em si.

(3) Diferentes são também D. Maria Joana e sua prima D. Josefa, ambas de Vila Real, que tinham relíquias que curavam.⁷

(4) Por exemplo, no caso de uma Thereza⁸, da freguesia de Aguiar, acusada em 1798 por ser benzedeira; ou de uma Maria Rosa⁹, da freguesia de Soalhães, bispado do Porto, acusada em 1797 por fazer benzeduras.

(5) Outros exemplos nesse sentido são as práticas de um Bento Curcunha da Ribeira¹⁰, da freguesia de Semide, denunciado em 1775 por fazer curas e bênçãos supersticiosas; ou as de uma Anna¹¹, da freguesia de Arentim [?], acusada em 1797 por fazer curas com palavras e bênçãos.

(6) Nessa direção temos, por exemplo, uma Josefa Maria Barbosa¹², da freguesia de S. João da Cova, que desencantava minas; e um sujeito chamado de O Ciência¹³, da cidade de Braga, em

¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livro 405.

² *Idem*, livro 415.

³ *Idem*, livro 413.

⁴ *Idem*, livro 406.

⁵ *Idem*, livro 405.

⁶ *Idem*, livro 413.

⁷ *Idem*, livro 413.

⁸ *Idem*, livro 418.

⁹ *Idem*, livro 412.

¹⁰ *Idem*, livro 406.

¹¹ *Idem*, livro 412.

¹² *Idem*, livro 410.

cuja denúncia consta a presença de mouras. Além desses, há outros casos, como por exemplo o de quatro homens (Francisco, o Fingerrodilhas de alcunha; Diogo Fe. [Fernandes?]; Frei Je. [Jeremias?] do Carmo; e Livreiro Burelo) da freguesia de Ladeira da Forca, acusados em 1792 por irem atrás de tesouros encantados.¹⁴

(7) Por exemplo, em 1775 são denunciadas Joana Soares, a Rata de alcunha, e Anna, a Madanela de alcunha, ambas da freguesia de Salvador de Galegos, bispado de Penafiel, por adivinhação e sortes.¹⁵

(8) Como no caso de uma Maria¹⁶, da freguesia de S. Maria da Mós, bispado de Braga, acusada por lançar sortes; ou um Manoel Gomes de Pina e sua esposa Maria Joaquina, ambos da freguesia de Rego da Murta, bispado de Coimbra, denunciados em 1776 por sortilégios.¹⁷

(9) Outros exemplos nesse sentido são o caso de uma Luiza Silva¹⁸, da freguesia de Borba da Montanha, bispado de Braga, acusada em 1798 por ser adivinhadora; de um Antônio Moreira¹⁹, candeieiro da freguesia de Castelões, denunciado em 1774 por se adivinhador; ou ainda de um Francisco Pinto²⁰, do lugar de Ramos, bispado de Braga, por procurar adivinhadores em 1798.

(10) Algumas mulheres da freguesia de Castela (Maria Francisca e suas filhas Anna e Maria) são denunciadas por serem feiticeiras e fazerem malefícios.²¹

(11) Como no caso de uma Maria Correia, mulher cega da freguesia de S. Tiago de Fontes, acusada por feitiçaria em 1775.²²

(12) Como aparece na denúncia de 1788 a uma Luzia Pires, da freguesia de Viana do Minho.²³

(13) Como no caso de Benita Quitéria²⁴, de quem já falamos, e no de Josefa Maria²⁵, da freguesia de Pessegueiro, bispado de Viseu, acusada em 1774. Encontramos ainda uma Maria do Rosário²⁶, da cidade de Coimbra, denunciada por ser vexada do Demônio em 1798 e, segundo observação do Promotor, por desacato.

¹³ *Idem*, livro 406.

¹⁴ *Idem*, livro 415.

¹⁵ *Idem*, livro 406.

¹⁶ *Idem*, livro 406.

¹⁷ *Idem*, livro 406.

¹⁸ *Idem*, livro 418.

¹⁹ *Idem*, livro 406.

²⁰ *Idem*, livro 418.

²¹ *Idem*, livro 406.

²² *Idem*, livro 406.

²³ *Idem*, livro 413.

²⁴ *Idem*, livro 406.

²⁵ *Idem*, livro 405.

²⁶ *Idem*, livro 418.

(14) Por exemplo, um Pascoal Rodrigues²⁷, da freguesia de Montemor, acusado em 1775 por fazer curas supersticiosas e por fazer exorcismos; ou, no mesmo ano, um Bento Corcovado da Ribeira²⁸, da freguesia de Semide, por embusteiro, bênçãos e exorcismos.

(15) Uma Gertrudes, da freguesia de S. Julião de Mangoalde, bispado de Vizeu, acusada em 1795 por feitiçaria, curas e visões.²⁹

(16) Nos deparamos com uma Izabel de Conceição³⁰, do bispado da Guarda, acusada por feitiçaria em 1777; e do bispado de Leiria encontramos uma Marianna³¹, da freguesia de S. Cristóvão da Caranguejeira, denunciada por ser feiticeira em 1776.

(17) Um Cristóvão³², negro, da freguesia e bispado de Mariana, delatado por feitiçaria em 1776. Para o bispado da Bahia, há um negro e uma negra, da freguesia de S. Felipe, acusados por feitiçaria em 1778.³³ Achamos um Bastião, negro, e uma Felícia, mulata, da freguesia de Santo Amaro, Congonhas, bispado de São Paulo, denunciados por feitiçaria em 1777.³⁴ Consta, para o bispado do Maranhão, um Francisco³⁵, escravo de Manoel Lopes de Sá, acusado por feitiçarias em 1776. Por fim, nos deparamos com o caso de uma Anna Maria das Mercês³⁶, de Sabará, bispado do Rio de Janeiro, que aparece junta às datas de 1774 e 1776 (possivelmente reincidente), delatada por feitiçaria, superstição e relação demoníaca.

(18) Além de Anna Maria das Mercês, encontramos ainda um indivíduo do bispado do Maranhão acusado em 1778 por fazer um escrito com sangue para o Diabo³⁷; uma mulher da freguesia de S. Miguel delatada em 1779 por falar com o Demônio³⁸; um homem da freguesia de Vila do Lardoal, em Castelo Branco, pelo mesmo crime e ainda por benzer, denunciado em 1791³⁹; uma mulher da ilha de S. Miguel acusada em 1778 por feitiçaria e pacto⁴⁰; e um homem do bispado da Guarda por presunção de pacto, delatado em 1780.⁴¹

²⁷ *Idem*, livro 406.

²⁸ *Idem*, livro 406.

²⁹ *Idem*, livro 411.

³⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 318.

³¹ *Idem*, livro 318.

³² *Idem*, livro 318.

³³ *Idem*, livro 318.

³⁴ *Idem*, livro 318.

³⁵ *Idem*, livro 318.

³⁶ *Idem*, livro 318.

³⁷ *Idem*, livro 318.

³⁸ *Idem*, livro 319.

³⁹ *Idem*, livro 320.

⁴⁰ *Idem*, livro 318.

⁴¹ *Idem*, livro 319.

- (19) Alguns exemplos: Um Francisco Manoel da Costa Morim⁴², da freguesia de Raposos, é acusado em 1775 por buscar um curador com superstições; um Bernardo de Freitas⁴³, da freguesia de Cachoeira Torta é denunciado em 1776 por chamar negros para curar.
- (20) Encontramos uma mulher do bispado de Lisboa que curava com bênçãos, delatada em 1778⁴⁴; e uma da freguesia de Santos, acusada em 1793 por curar com palavras.⁴⁵
- (21) Aparecem na documentação quatro homens, um deles negro, do bispado de Mariana, que faziam curas de feitiços, pelo que são delatados em 1782.⁴⁶ Há ainda vários indivíduos denunciados por curas supersticiosas⁴⁷, e um Domingos Pereira Zimbral⁴⁸, acusado por ser curador e adivinhador, documento sem data.
- (22) Um da freguesia de Arraial de S. Rita, delatado por adivinhações em 1789⁴⁹, e um do Brasil acusado de chamar adivinhadores, documento sem data.⁵⁰
- (23) Daquele que já citamos por benzer e falar com o Demônio, e aquela, também citada, que curava com bênçãos, consta ainda uma Joanna⁵¹, casada com um Miguel Gil, do bispado de Lisboa, acusada em 1778 por ser benzedeira.
- (24) Ambos da freguesia de Raposos, denunciados em 1776.⁵²
- (25) Constan na documentação 13 saladores, como um Antônio Pires⁵³, soldado da freguesia de Campomaior, denunciado em 1778.
- (26) Por exemplo no caso de uma Maurícia (ou Mariana) [sic] de S. José, a Patacas de alcunha, velha viúva da freguesia de Montemor, acusada em 1789.⁵⁴
- (27) Como no caso de uma Bárbara Joaquina⁵⁵, da freguesia de Aldeia de Trigaxes, delatada em 1789 por curar feitiços; e um José Ignácio Boeiro⁵⁶, da freguesia de Nossa Senhora do Monte, denunciado em 1806 por curar malefícios e ser salador.
- (28) Dez mulheres são denominadas como “maléficas”, como uma Jozefa, a Preta de alcunha⁵⁷, da freguesia de Alcácer do Sal, denunciada em 1775. Nove indivíduos aparecem

⁴² *Idem*, livro 318.

⁴³ *Idem*, livro 318.

⁴⁴ *Idem*, livro 318.

⁴⁵ *Idem*, livro 320.

⁴⁶ *Idem*, livro 319.

⁴⁷ *Idem*, livros 318 e 319.

⁴⁸ *Idem*, livro 318.

⁴⁹ *Idem*, livro 320.

⁵⁰ *Idem*, livro 319.

⁵¹ *Idem*, livro 318.

⁵² *Idem*, livro 318.

⁵³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 289.

⁵⁴ *Idem*, livro 289.

⁵⁵ *Idem*, livro 289.

⁵⁶ *Idem*, livro 294.

⁵⁷ *Idem*, livro 287.

sob acusação de malefícios. E há um Francisco Luiz⁵⁸, mendigo, não consta a freguesia, que foi acusado em 1809 por ser mezinheiro.

(29) Listamos 5 indivíduos ligados a benzeduras, como um André⁵⁹, guarda das éguas de Alter, da freguesia de Vila Viçosa, delatado em 1776. De benzeduras e curas, encontramos dois: uma Catherina Jerônima⁶⁰, viúva as freguesia de S. Catherina de Sitomor, delatada em 1791, e um Simão⁶¹, da freguesia de Alter do Chão, denunciado em 1794. Contam 11 pessoas sob acusação de bênçãos, sendo que um Lourenço Luís⁶², da freguesia da Santiago, foi denunciado em 1787 por bênçãos e curas supersticiosas, já tendo aparecido nos Cadernos um ano antes. Apenas com bênçãos, temos o exemplo de uma Maria Thereza, a Teixeira de alcunha⁶³, moradora da cidade de Évora e delatada em 1785. Diferentes na designação ainda achamos uma Joaquina Maria⁶⁴, da freguesia de Montemor, acusada em 1798 por fazer orações e benzer. Finalmente, pudemos encontrar um Francisco José⁶⁵, de quem não consta a freguesia, denunciado por ser benzedor em 1775, e três mulheres (Margarida, Bárbara e Tereza Angélica) por serem benzedoras.⁶⁶

(30) Um Jerônimo⁶⁷, da freguesia de Gafanhoeira, mas cuja denúncia vem do termo na vila do Loure, acusado por ser adivinhador em 1777; e um José Antônio⁶⁸, hortelão da freguesia de Fronteira, delatado em 1803 por adivinhar futuros.

(31) Constam como bruxas 5 mulheres, Izabel de Matos, a Médica de alcunha, Maria Angélica e Catherina Piolha, todas da freguesia de Ponte do [papel furado]⁶⁹, uma Catherina João⁷⁰, da freguesia de Monte Argil, e uma Antônia Carreira⁷¹, parteira da freguesia de Torrão. As quatro primeiras foram delatadas em 1785, e a última em 1789.

(32) Por fazer feitiços aparece, por exemplo, uma Ignês Maria, escrava da freguesia do Faro, acusada em 1785.⁷²

⁵⁸ *Idem*, livro 294.

⁵⁹ *Idem*, livro 287.

⁶⁰ *Idem*, livro 290.

⁶¹ *Idem*, livro 291.

⁶² *Idem*, livro 288.

⁶³ *Idem*, livro 288.

⁶⁴ *Idem*, livro 289.

⁶⁵ *Idem*, livro 287.

⁶⁶ *Idem*, livro 287.

⁶⁷ *Idem*, livro 287.

⁶⁸ *Idem*, livro 294.

⁶⁹ *Idem*, livro 285.

⁷⁰ *Idem*, livro 285.

⁷¹ *Idem*, livro 289.

⁷² *Idem*, livro livros 285 e 288.

(33) Chamava-se Gertrudes, a Latina de alcunha⁷³, moradora da cidade de Évora [?] e denunciada em 1792 por ser mágica, por proporcionar ilusões e erros, e apoiar os prodígios de uma certa Anna.

(34) Nos casos de Maria Rodrigues; Anna, dos Carrascões; Violante Maria; Maria Thereza, a Xoralha de alcunha; e Thereza, a Violeira de alcunha.⁷⁴ Há a denúncia, em 1783, que um médico da freguesia de Forrão chamado Dr. Antônio da Silva Xavier de Magalhães⁷⁵ teria também feito pacto com o Diabo.

(35) Em 1789, aparece a acusação de uma Gertrudes Josefa, da cidade de Évora.⁷⁶

(36) Em 1786 temos a primeira aparição do já citado Lourenço Luís, da freguesia de Santiago, denunciado por saludador e exorcista.⁷⁷ E em 1801 aparece a denúncia de um Monge Leonardo José de S. Joaquim⁷⁸, da freguesia de Candedo, bispado de Braga, por curar de malefícios e fazer exorcismos com palavras. Mesmo sendo um religioso, a acusação pode pairar sobre ele uma vez que nem todos os eclesiásticos tinham o conhecimento e, mais importante, a licença para exorcizar.⁷⁹

3. Inquisição de Évora, livro 4

(1) Nos Cadernos do Promotor, aparece um João, o Grilo de alcunha⁸⁰, da freguesia de Cabeção, acusado por superstições em 1775. Anos depois, em 10 de Dezembro de 1779, esse sujeito de 20 anos, solteiro e sem ofício, natural e morador da Villa de Cabeção, Arcebispado de Évora ouve sentença na Mesa do Santo Ofício da Inquisição de Évora por culpas de saludador.⁸¹ Interessante perceber a mudança do delito, se bem que muitos saludadores e curandeiros também vinham ligados a culpas de superstições. Sua pena foi a de, depois de ouvir sentença em Mesa e depois em igrejas dos termos e freguesias que se declarassem, não sair por tempo de 2 anos da Vila de Cabeção sem expressa licença da Mesa, o que parece uma pena de degredo invertida, ou seja, ao invés de ser expulso de sua freguesia, ele não pode dela sair.

⁷³ *Idem*, livro 293.

⁷⁴ *Idem*, livros 287 e 288.

⁷⁵ *Idem*, livro 285.

⁷⁶ *Idem*, livro 289.

⁷⁷ *Idem*, livro 288. Sabemos ser a mesma pessoa pelo fato de que, em ambas as vezes, é colocado que era viúvo de Apolônia Maria, e da freguesia de Santiago.

⁷⁸ *Idem*, livro 293.

⁷⁹ Sobre exorcistas ver mais em RIBEIRO, Márcia Moisés. *O paradoxo das Luzes: demonologia e exorcismos no universo luso-brasileiro, século XVIII*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo, 2001.

⁸⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 287.

⁸¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 129.

Ainda por culpas de saluador e curas, achamos 4 homens que aparecem ouvindo sentença em Mesa, mas que não constam nos Cadernos. Em 11 de Dezembro de 1779, consta um Antônio Dias⁸², trabalhador de 33 anos, solteiro, filho de Valentim Dias, natural e morador da Vila da Pavia, Arcebispado de Évora; penalizado pelas culpas de saluador da mesma forma que João, o Grilo, ou seja, ouvindo sentença na Mesa e em igrejas de termos e freguesias estabelecidos, e não podendo sair de sua Vila de Pavia por 2 anos. No ano seguinte, a 19 de Julho, aparece, também por culpas de saluador, um José Mendes Gato⁸³, aprendiz de oleiro, solteiro de 18 anos, filho de Francisco Rodrigues, estalajadeiro, natural e morador da freguesia de Nossa Senhora das Brotas da Barrocas, termo da Villa das Águias, Arcebispado de Évora, recebendo pena de ouvir sentença em Mesa e na igreja de sua freguesia, sendo depois degredado por 2 anos para Castro Marim, uma pena mais pesada que a dos outros dois.

Mais pesada ainda é a sentença que recebe, em Agosto de 1780, um Francisco José Mestre⁸⁴, homem pardo de 30 anos, moço de servir, solteiro, filho de José Rodrigues, natural e morador da cidade de Évora. Sua pena foi a de ouvir sentença na sala do S. Ofício, que foi depois lida na igreja de sua freguesia e nos mosteiros das religiosas da cidade de Évora (onde ele havia feito suas curas), sendo em seguida açoitado e degredado por 6 anos para as galés. Por curas supersticiosas, recebeu degredo de 2 anos para Portalegre um José da Fonseca⁸⁵, solteiro de 49 anos, filho de Bartolomeu da Fonseca, pastor de ovelhas, natural do lugar de Jejum, termo de Solorico da Beira, bispado da Guarda, e morador no termo da Vila de Estremoz, arcebispado de Évora, cuja sentença foi ouvida em 15 de Maio de 1783.

(2) O primeiro aparece em 24 de Junho, contanto com 37 anos, um André Gonçalves⁸⁶, almocreve, natural do lugar de Alvendres, termo da cidade da Guarda, e morador na freguesia de S. Catharina de Pardais, termo da Vila do Mandroal, bispado de Elvas, por culpas de saluador e recebendo pena de instruções ordinárias, leitura da sentença em sua freguesia, e proibição de dela sair por tempo de 2 anos. O outro chamava-se Cristovão da Silva⁸⁷, de 30 anos, sem ofício, natural da cidade de Lagos e morador da freguesia da Ameixeira Grande, termo da Vila de Menchique, tudo bispado do Algarve, repreendido por culpas de superstição em 5 de Novembro.

⁸² *Idem*, p. 129.

⁸³ *Idem*, p. 129.

⁸⁴ *Idem*, p. 129v.

⁸⁵ *Idem*, p. 139v.

⁸⁶ *Idem*, p. 140.

⁸⁷ *Idem*, p. 141.

(3) Como uma Joaquina Thereza⁸⁸, casada com Francisco Martins, natural e moradora da Vila de Montemor o novo, sentenciada em 26 de Outubro com repreensão por termo por culpas de superstição e benzer. Depois dela, achamos duas mulheres que *constam* nos Cadernos e que aparecem na lista de autos de fé pelas mesmas culpas e com a mesma pena. Catharina Rodrigues Pinta⁸⁹, de 78 anos, moradora da freguesia de S. Antônio dos Reguengos, termo da Vila de Monsarás, é denunciada por superstições em 1781 e 1784, aparecendo no Livro 4 em 4 de Novembro.⁹⁰ A segunda é uma Maria Mendes, a Gaga de alcunha⁹¹, solteira, moradora da aldeia de Azaruja, freguesia de S. Bento de Mato, termo de Évora Monte, denunciada por superstições em 1784 e saída na lista de autos de fé em 6 de Novembro.⁹²

(4) Uma Anna Branca Palma, casada, moradora da cidade de Évora, denunciada nos Cadernos⁹³ por orações vãs e supersticiosas e ouvindo sentença em Mesa em 12 de Setembro⁹⁴ por praticar e ensinar ações indecorosas, e orações supersticiosas para conseguir fins desonestos, com pena de ser repreendida por termo. Em 3 de Outubro do mesmo ano temos uma Antônia Joaquina⁹⁵, de 40 anos, casada com Francisco José, natural de Mourama, e moradora da cidade de Elvas, repreendida por termo por ensinar uma oração, cheia de superstições, impressões diabólicas e contrárias a crença, para conseguir certos fins, tendo aparecido nos Cadernos⁹⁶ sob acusação de superstições. Em 10 de Dezembro, com 50 anos, temos um Theodoro Gomes⁹⁷, solteiro, filho de José Gomes, natural do lugar de Azoja[?] de Baixo, termo da Vila de Santarém, que vive de seu trabalho e não tem domicílio certo, por fazer curas e bênçãos simplesmente supersticiosas, recebendo pena de repreensão, instruções ordinárias, penitências espirituais, e que se leia sua sentença em duas freguesias.

(5) Uma Joana da Conceição, casada com Domingos Vidigal, moradora da Quinta da Silveira, próxima (“couto”) da cidade de Évora, aparece denunciada por superstições em 1784 nos Cadernos⁹⁸, mas sua sentença é ouvida em Mesa apenas 2 anos depois⁹⁹, em 6 de Fevereiro, sendo repreendida em termo por usar de curas e superstições. Depois, há um jovem de 19

⁸⁸ *Idem*, p. 144.

⁸⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 295.

⁹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 144.

⁹¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 286.

⁹² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 144.

⁹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 285.

⁹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 145v.

⁹⁵ *Idem*, p. 145v.

⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 285.

⁹⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 146.

⁹⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 147.

anos, que não aparece nos Cadernos, chamado Ildefonso Gomes da Silva¹⁰⁰, filho de José Gomes da Silva, clérigo *in minoritais* e tesoureiro da freguesia de S. Momedes da cidade de Évora, repreendido por termo em 28 de Março por dar umas coisas sagradas sabendo que eram para superstições. Ainda nesse ano de 1786, uma Jerônima de S. José¹⁰¹, de 32 anos, casada com Antônio Vieira, trabalhador, natural da Vila de Potal e moradora da cidade de Évora, se apresenta à Mesa por cooperar com várias superstições, sendo também repreendida por termo. Nos Cadernos¹⁰², ela aparece denunciada em 1785, e em 1786, aí juntamente com uma Maria da Conceição, também da cidade de Évora, ambas por culpas de superstições.

Ficamos com a impressão que Jerônima de S. José, ao se ver denunciada ou então depois, ao se apresentar aos inquisidores, acaba por acusar outras pessoas, já que é dela que vem a denúncia, também em 1786, de uma Thereza do Carmo¹⁰³, da mesma cidade e pelas mesmas culpas. Esta mulher de 25 anos, viúva de Manoel José de Silva [?] ouve sentença em Mesa em 11 de Maio¹⁰⁴, por usar de orações e bênçãos supersticiosas para fins torpes e ilícitos. Ainda no mesmo ano e mês, no dia 17, uma Maria Joaquina¹⁰⁵, de 50 anos, viúva de Manoel Ferreira Leal, natural da Vila de Setúbal e moradora da Rua da Tarrique na cidade de Évora é também repreendida em termo por ensinar certas superstições, constando nos Cadernos¹⁰⁶ sob denúncia de superstições.

(6) Um José Maria Nobre¹⁰⁷, filho de Marcos Mestre e de Anna Maria, natural da freguesia de S. Martinho das Amoreiras, termo de Ourique, e morador em Évora. Recebeu como pena abjuração de veemente, instruções ordinárias, e foi absoluto da excomunhão, sob cautela, por culpas de invocar o Demônio e conferir no seu socorro. Da mesma maneira que fizera João Manoel esse homem se apresentou ao Santo Ofício pelo contato diabólico.

(7) A 20 de Março de 1794: um José Francisco¹⁰⁸, 38 anos, filho de Manoel Francisco e Luiza Maria, natural da freguesia da Povia, termo da Louzan no bispado de Coimbra, e morador na freguesia da Cunheira, termo da Chancelaria, Bispado de Portalegre. Foi preso pelas culpas de superstições, sua sentença foi lida em sua freguesia, de onde não pode sair por tempo de 2 anos, recebendo também penitências espirituais e instruções ordinárias.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 147.

¹⁰¹ *Idem*, p. 147.

¹⁰² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

¹⁰³ *Idem*, livro 288.

¹⁰⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 147.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 147.

¹⁰⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

¹⁰⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 160.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 162.

4. Cadernos do Promotor: superstições e embustes

(1) Por exemplo uma Anna Maria¹⁰⁹, viúva da freguesia de S. Tiago de Figueira, acusada em 1798 por lançar sortes e ser embusteira, ou uma Anna Pereira¹¹⁰, casada da cidade do Porto, acusada em 1799 por superstições, feitiços (afinal ainda aparecem e de forma misturada com outras acusações) e embustes, constando que ela tinha uma relíquia que fazia as almas falarem pelos corpos. Também com referência ao uso de relíquias, temos uma D. Josefa e sua prima D. Maria Joana¹¹¹, da freguesia de Vila Real, que tinham relíquias que curavam. Associada a elas duas, aparece uma Josefa Eufrásia¹¹², da freguesia de Salvador de Sabroza, acusada em 1797 por superstições, com o adendo de que as três mulheres usavam de várias invenções, e que têm iludido e cegado várias pessoas com seus embustes.

(2) Como no caso de uma Rosa Maria¹¹³, viúva, do lugar de Vilachã do Monte, freguesia de Torre Direita, bispado de Viseu, acusada em 1790.

(3) Como uma D. Narcisa Perpétua de Vasconcelos, irmã e cúmplice de uma D. Joanna, ambas acusadas em 1775.¹¹⁴ Encontramos também 3 homens e uma mulher, todos do lugar de Abransalhe e acusados em 1795 por fazerem culto supersticioso ao vinho durante uma procissão.¹¹⁵

(4) Por exemplo no caso de uma Maria Lopes, viúva de um Manoel Lopes, do lugar de Punhete, acusada em 1775.¹¹⁶

(5) Como um escravo chamado Jaques¹¹⁷, de Olinda, bispado de Pernambuco, acusado por oração supersticiosa em 1776 [?], ou um Antônio da Costa Guimarães¹¹⁸, capitão do bispado de Mariana, acusado em 1776, ou um homem do Piauí¹¹⁹, acusado por atos supersticiosos em 1778 uma mulher¹²⁰ do bispado do Rio de Janeiro, acusada em 1790 por superstição, entre outros.

(6) Encontramos uma Joanna de Ascensão¹²¹, apresentada em 1794 por falar jogos de palavras supersticiosas que aprendera com quatro outras mulheres, mas que não são citadas.

¹⁰⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Cadernos do Promotor, livro 418.

¹¹⁰ *Idem*, livro 418.

¹¹¹ *Idem*, livro 413.

¹¹² *Idem*, livro 413.

¹¹³ *Idem*, livro 412.

¹¹⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, livro 318.

¹¹⁵ *Idem*, livro 320.

¹¹⁶ *Idem*, livro 318.

¹¹⁷ *Idem*, livro 318.

¹¹⁸ *Idem*, livro 318.

¹¹⁹ *Idem*, livro 318.

¹²⁰ *Idem*, livro 319.

¹²¹ *Idem*, livro 291.

Objetivando questões de cunho sexual, e caindo no campo do inclinar vontades, nos deparamos com uma Anna Rangel¹²², da freguesia de Coruche, acusada em 1785 por palavras supersticiosas para segurar homem, e uma Antônia Ribeira¹²³, mulher de Joaquim Ribeiro, da freguesia de Setúbal, acusada em 1786 por superstições que objetivavam “conseguir seus ilícitos prazeres”.

(7) Encontramos, em 1776, as acusações por superstições de três mulheres naturais de Espanha e moradoras da cidade de Évora, uma Antônia Maria, viúva, uma Maria Luiza, também viúva, e sua filha Maria do Carmo.¹²⁴ Aparece ainda, em 1778, e é curioso o detalhe do adendo, uma Maria Joaquina, que se intitulava Joanna Rita¹²⁵, da freguesia de Estremoz, “mulher vagabunda” acusada também por superstições. Consta ainda uma Maria Ignácia¹²⁶, da cidade de Évora, apresentada em 1780 por superstição material, mas não temos a explicação do que exatamente era isso ou em o que se diferenciava de outras superstições.

(8) Por exemplo, uma Thereza Maria¹²⁷, viúva da freguesia de S. Mathias, associada a uma Josefa de Jesus¹²⁸, da freguesia de Beja, ambas acusadas por superstições em 1795. Há ainda o caso de uma Antônia¹²⁹, casada com Antônio Mestre, da cidade de Évora, que é acusada por superstições em 1783 e, antes, em 1781, quando aparece associada a uma Maria Amada¹³⁰, solteira, de Boa fé, em Montemor-o-novo.

(9) Outra que aparece algumas vezes (em 1779, 80 e 84) é uma Domingas de Santo Antônio, a Tão Linda de alcunha¹³¹, da freguesia de Tapadinha de Trigo Gil, que, após acusações de superstição, “não se sabe dela”, tendo talvez fugido ou simplesmente se mudado.

5. Inquisição de Évora, livro 4: fingimentos e enganos

(1) No dia 23 de Março de 1779, aparece sentenciado pelas mesmas culpas um Francisco José, o Maneta de alcunha¹³², solteiro de 44 anos, mendicante, natural da Vila de Setúbal, patriarcado de Lisboa, e sem domicilio certo, penalizado com degredo de 2 anos para fora da Vila de Montemor-o-novo, onde se leu sua sentença, e instrução ordinária.

¹²² *Idem*, livro 288.

¹²³ *Idem*, livro 288.

¹²⁴ *Idem*, livro 287.

¹²⁵ *Idem*, livro 287.

¹²⁶ *Idem*, livro 287.

¹²⁷ *Idem*, livro 293.

¹²⁸ *Idem*, livro 291.

¹²⁹ *Idem*, livro 291.

¹³⁰ *Idem*, livro 291.

¹³¹ *Idem*, livro 295.

¹³² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 127.

(2) É o caso de um réu expedito em 3 de Agosto de 1784. Além de desobedecer às vozes do Santo Ofício, intimadas pelo meirinho no ato da prisão, Cristóvão da Silva Marreiros¹³³, de 34 anos, natural da cidade de Lagos, Reino do Algarve, e morador no lugar das Figueiras, termo da Vila de Monchique, é sentenciado por culpas de fingimento de virtude conhecendo o presente e preterido ocultos, e futuros contingentes, além de reincidir em bênçãos. Se diferencia um pouco de outros que já vimos por ser o único da lista que realiza adivinhações, mas o mais interessante dele é o fingir virtude frente aos outros. Sua pena foi a de ouvir sentença na sala da Inquisição, na igreja de Santo Antão e em sua morada, açoites, 6 anos de degredo para as galés, penitências espirituais e instrução ordinária.

(3) Seu nome era Manoel Ignácio¹³⁴, garoto de 12 anos, filho de Manoel Vieira, natural e morador no Monte dos Regosduros, termo da Vila de Olivença, por exercitar certas superstições, com que era acreditado por virtuoso. Sua pena foi a de ser repreendido por termo, juntamente com seu pai por o autorizar, isso em 31 de Agosto de 1785.

(4) Em 22 de Setembro do mesmo ano sai uma mulher de 50 anos chamada Ana Ignácia, a Bela de alcunha, que aparece nos Cadernos do Promotor por denúncia de curas supersticiosas.¹³⁵ Era viúva de Antônio da Costa, natural e moradora da cidade de Évora, e foi repreendida por termo por usar de bênçãos acompanhadas de orações, e outras ações vãs e supersticiosas, com que iludia o povo. Nas culpas do documento da Mesa não se fala em curas, como no Caderno, mas em bênçãos e orações, talvez com o intuito de curar, mas isso não é mencionado.¹³⁶

(5) Chamava-se Lourenço Luís, aparecendo nos Cadernos¹³⁷ com acusação de saluador exorcista em 1786. Em 13 de Maio desse ano, ele ouve sentença em Mesa, sendo repreendido por termo pelas culpas de fazer exorcismos e curas supersticiosas, com jactância de sua virtude e poder.¹³⁸ Posteriormente, no ano seguinte de 1787, aparece nos Cadernos¹³⁹ sob acusação de bênçãos e curas supersticiosas. E também na listagem de autos de fé ele consta: em 22 de Junho, com 36 anos, Lourenço Luís, trabalhador, viúvo de Apolônia Maria, natural da freguesia de S. João Batista e morador na freguesia de Santiago, termo da Vila de Terena, apresentou-se por culpas de reincidência em práticas de curas e bênçãos supersticiosas, pelas

¹³³ *Idem*, p. 143v.

¹³⁴ *Idem*, p. 145v.

¹³⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 285.

¹³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 145v.

¹³⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

¹³⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 147.

¹³⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

quais havia sido preso e repreendido em 13 de Maio de 1786.¹⁴⁰ Ele é novamente repreendido por termo, mas dessa vez não se menciona a idéia de que se jactava virtuoso e poderoso.

(6) Da mesma freguesia de Santiago, termo de Terena, temos um Manoel Vicente¹⁴¹, solteiro de 34 anos, pastor de ovelhas, filho de Vicente Nunes, natural do lugar de Vide do Monte, termo da Vila de Linhares, bispado da Guarda, sentenciado com repreensão em Mesa, penitências espirituais e instrução ordinária em 20 de Maio de 1786, por fazer curas e bênções supersticiosas, inculcando-se com virtude e graça para conhecer as moléstias. Ele aparece novamente em 21 de Agosto de 1787, apresentado por culpas de superstição e recebendo a pena de ouvir sentença em Mesa e depois na igreja de Santiago, penitências espirituais e instrução ordinária.¹⁴²

6. Correspondências

(1) Primeiramente, localizamos uma Angélica Joaquina, constando nos Cadernos do Promotor¹⁴³ por superstições, que é citada em carta¹⁴⁴ de 13 de Agosto de 1776, dizendo que os tesoureiros das diligências dela (e de outros réus) devem mandar mais mil réis cada um para o Senhor Antonio Vicente de Vasconcelos Pereira.

(2) E isto pelo seguinte: há um Francisco José dos Cadernos¹⁴⁵, acusado por benzedor em 1775, mas não pudemos ter certeza de se tratar de um Francisco José, o Maneta de alcunha, ou de um Francisco José Mestre, ou de outro totalmente diferente. Segundo as cartas, o primeiro (Maneta) estaria preso nos cárceres da Inquisição, e junto com elas mandam processos e qualidade de culpas, suplicando a “Vossa Majestade” a licença para o despachar, em 20 de Fevereiro de 1779.¹⁴⁶ Essa licença é então concedida em 28 de Fevereiro, mas, novamente, suplicam licença em 13 de Março, que é concedida em 16 de Março.¹⁴⁷ Também de acordo com as Correspondências, temos o segundo (Mestre) como relapso em 1780, confirmado o assento final contra ele, preso pela culpa de se fingir saluador, em que é reincidente. Em seguida, “Ordena sua Eminência aos senhores do Conselho que suspenda-lhe

¹⁴⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 148v.

¹⁴¹ *Idem*, p. 147v

¹⁴² *Idem*, p. 148v.

¹⁴³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 289.

¹⁴⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 48, p. 193.

¹⁴⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 287.

¹⁴⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 48, p. 257.

¹⁴⁷ *Idem*, p. 260.

novo aviso a publicação desta sentença ao dito réu.”¹⁴⁸ Podem ser três curadores/benzedores/saludadores diferentes, ou dois deles podem ser os mesmos, mas não tivemos certeza total pela falta, nos Cadernos, de uma alcunha ou sobrenome.

(3) Chamava-se João, o Grilo, acusado em 1775 por superstições, nos Cadernos.¹⁴⁹ Pela análise das correspondências, descobrimos que ele fora preso nos cárceres da Inquisição; cujos membros mandam a lista do promotor em que constam os termos em que estão os processos, qualidades de culpas e pessoa. Além disso, os ministros inquisitoriais pedem, em 21 de Agosto de 1779, a Vossa Majestade licença para despachar, e para se abreviar a expedição dos presos, licença que é concedida dez dias depois. Ainda, aqueles mesmos ministros remetem deferida a consulta para o despacho dos réus, em 7 de Setembro de 1779; também suplicam licença a V. Majestade para publicar a sentença, em 16 de Outubro; e por fim remetem deferida a consulta para a publicação da sentença daquele réu, aos 26 do mesmo mês.¹⁵⁰

(4) Todas datando de 1780, vimos cartas referentes ao despacho dos réus, à consulta da Mesa para publicação da sentença do réu, à inclusão de uma lista do promotor, onde constam os termos em que está o seu processo, qualidades de suas culpas e pessoa. Há ainda, mais uma vez, uma súplica a V. Majestade para que desse licença para despachar, que é concedida, e o processo do réu com assento final do Conselho. Depois, uma outra carta diz: “Remete deferida a súplica dele, réu penitenciado nessa Mesa por fazer curas com fingimento de virtude sobre a qual informação essa Mesa com cujo parecer se conformou o Conselho comutando-lhe os dois anos de degredo para Castro-Marim em os cumprir fora da vila e termo de sua residência.”¹⁵¹

(5) Acusado nos Cadernos do Promotor¹⁵² por saludador, exorcista, bênçãos e curas supersticiosas em 1785 e 1786. Na correspondência, os ministros da Inquisição dizem que ele está preso nos cárceres secretos, e pedem licença a V. Majestade para despachá-lo, em 28 de Abril de 1786. A licença é concedida em 2 de Maio. Em seguida, os ministros remetem deferida com a licença pedida a consulta para despacho do réu, em 26 de Maio daquele ano.¹⁵³

¹⁴⁸ *Idem*, p. 301.

¹⁴⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 287.

¹⁵⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 48, pp. 269-273.

¹⁵¹ *Idem*, pp. 286, 290, 293, 298, 311.

¹⁵² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor, livro 288.

¹⁵³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 49, pp. 89 e 91.

(6) Saiu em auto de fé em 3 de Agosto de 1783.¹⁵⁴ Na correspondência, datada de 1784, há um pedido de despacho, vindo então a licença, após o que é pedido que se publique a sentença, o que é permitido. Fica então o réu despachado, com sentença ouvida e publicada.¹⁵⁵

7.1 Curas

(1) Solteiro, natural e morador da Simaria do Tarraseiro, freguesia de Santa Ana do Mato, termo da Villa de Coruche, filho de Gabriel Gomes, que foi lavrador, natural da mesma freguesia.¹⁵⁶

(2) Os inquisidores concluíram que o réu deveria ouvir sentença na Mesa da Inquisição, depois do que sua sentença seria remetida à vila de Montemor-o-novo juntamente com o réu, que seria então conduzido à cadeia pública, para depois dela ser acompanhado de um familiar à igreja matriz, onde o reverendo pároco leria a sentença no primeiro domingo ou dia festivo, ficando o réu de pé na missa conventual com uma vela acesa na mão entre o arco da capela mor, ajoelhando-se do princípio do Canon em diante. Quanto a outros aspectos da sentença, dizem que o pároco passará certidão, o réu volta pra cadeia, daí à freguesia de S. Ana do Mato, onde o pároco de lá fará a mesma coisa, passando também certidão. Aí o Réu ficará em liberdade, com a condição de que não entrará por 2 anos da sobredita vila e freguesia, tenha instrução ordinária e pague as custas.¹⁵⁷

(3) Casada com Manoel Alves, natural da cidade de Tuy, Reino da Galiza, e moradora na cidade do Porto.¹⁵⁸

(4) Os inquisidores mandam que a ré vá a auto público de fé, onde ouviria sua sentença, que também seria lida em sua freguesia durante uma missa conventual em um domingo ou dia santo, “atendendo à sua rusticidade” a degredam por 3 anos para fora do Bispado do Porto e a mandam pagar as custas. Os autos do processo foram vistos em Mesa em 13 de Fevereiro de 1783, na forma do Regimento, livro 3, título XI, capítulo I¹⁵⁹, concluindo-se que a ré se achava plena e legalmente convicta no crime de usar de superstições, embustes alheios ao espírito da Igreja, da pureza da fé, e do culto do verdadeiro Deus e, como tais, condenadas.¹⁶⁰

¹⁵⁴ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Livro 4, Autos da Fé, microfilme 7421, p. 143v.

¹⁵⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Correspondência recebida do Conselho Geral, Livro 49, pp. 17, 18, 20 e 22.

¹⁵⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, proc. 5636.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 3955.

¹⁵⁹ Regimento de 1774, Livro III, título XI, capítulo I: “Das pronúncias e ordens dos processos”.

¹⁶⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 3955.

(5) Natural do lugar da Azoya de Baixo, termo da vila de Santarém, sem domicílio certo.¹⁶¹

(6) Portanto, manda seja repreendido, tenha penitências espirituais, que a sentença seja lida em Mesa e nas freguesias de São Bento e de Santo Antonio da Vila de Estremoz, que ao saia do termo dessa vila por um ano, e pague as custas.¹⁶² Tudo foi publicado em 25 de Setembro de 1785, tendo sido sentenças bastante brandas.

(7) Cardador, solteiro, filho de Manoel Simões e Maria Simões, natural do lugar do Sangral, junto a Aguda, Miranda do Corso, Bispado de Coimbra, e morador na vila de Tomar.¹⁶³

(8) Após relatos de testemunhas, confissão e assinatura de termo de segredo, vem um termo de repreensão, em 21 de Janeiro de 1788. O réu foi portanto repreendido, sendo-lhe dito que não tornasse a cometer as culpas por que foi preso, porque se em algum tempo reincidisse seria castigado com o maior e mais severo rigor, que agora não se estava usando atendendo a sua ignorância e outros motivos. Os inquisidores dizem também que tratasse de viver como bom e verdadeiro católico, dando com sua vida bom exemplo à sua família, evitando escândalo que tinha causado.¹⁶⁴

(9) De não voltar mais a vila de Tomar nem a sua vizinhança, apenas indo lá para entregar uma carta e depois se retirando para o lugar do Sagral, onde devia viver. O réu então cumpre o prometido, entregando a carta (que é respondida por Tomar em 29 de Janeiro de 1788) e indo para sua nova terra.¹⁶⁵

(10) Lavrador, natural e morador no lugar das Vinhas da Torre, da Vila das Pias, prelazia de Tomar, casado com Catherina Dias.¹⁶⁶

(11) Em pena de suas culpas, mandaram que o réu ouvisse sentença em Mesa, onde seria repreendido, assinando termo de emenda, que fosse instruído por seu pároco na doutrina cristã pelo período de 15 dias, e que pagasse as custas. A sentença foi publicada em Mesa em 12 de Agosto de 1795, sendo feito no mesmo dia um termo de repreensão, segredo e ida, para fazer saber ao réu que se abstinésse desses e outros semelhantes insultos sob pena de ser gravemente castigado com as penas mais graves do Direito, ao que respondeu que não tornaria a fazê-los. Recomendaram-no segredo a respeito do que passara nos cárceres, sob pena de ser castigado também. Tudo ele prometeu cumprir sob cargo do juramento que fizera e assinou com os inquisidores.¹⁶⁷

¹⁶¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, proc. 2185.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10521.

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9735.

¹⁶⁷ *Idem.*

7.2 Adivinhações

(1) No tempo em que se lhe assinar para comparecer à Mesa, onde seria muito asperamente repreendida por termo e, confessando ou não vindo com defesa, pagaria as custas.¹⁶⁸

(2) De 26 para 27 anos, casada com João Martins, moço de servir, natural da Vale do Pezo, e moradora na Vila do Gavião, termo da vila de Abrantes, freguesia de Nossa Senhora da Assunção, termo do priorado do Crato.¹⁶⁹

7.3 Tesouros

(1) “Mandão que a Re seja admoestada nesta Meza para se abster de Semilhantes fingimentos; e em pena, e penitencia de Suas culpas vá ao Autto publico da Fé na forma costumada, nele ouça sua Sentença; seja aSoutada pelas ruas publicas desta cidade citra sanguinis efusionem, Recolhida por tres annos na caza da Correção, tenha penitencias Spirituaes, e instrução ordinaria e pague as Custas. e que esta sentença seja lida, e publicada na Igreja principal do Gavião, na forma do Estilo”¹⁷⁰, sentença que foi publicada em 22 de Dezembro de 1774. Além disso, a ré prometeu cumprir as penitências espirituais de se confessar nas 4 festas principais (Natal, Páscoa da Ressurreição, Espírito Santo, e Assunção de Nossa Senhora) e rezar terços semanalmente.

(2) Natural e morador do lugar de Lagoaça, freguesia de Santo Antão, comarca da Torre de Moncorvo, Arcebispado de Braga.¹⁷¹

(3) Por todo o caso, os inquisidores mandam que o réu, em pena e penitência de suas culpas, fosse ao auto público da fé para nele ouvir sua sentença, e o degradam por tempo de três anos para o Bispado de Lamego, além de ter que pagar as custas. Sentença que foi publicada em 6 de julho de 1784.¹⁷²

(4) Lavrador, natural e morador em Lagoaça termo do Mogadouro, comarca de Moncorvo, Arcebispado de Braga.¹⁷³

(5) Onde é lida sua confissão e culpas, o que ele diz ser verdade e assinou. Quatro dias depois, foi tudo visto em Mesa, feito termo de repreensão na Casa do Despacho da Santa Inquisição

¹⁶⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, proc. 11650.

¹⁶⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9801.

¹⁷⁰ *Idem*, fólios 74 e 74v.

¹⁷¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9995.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 3949.

de Coimbra. No mesmo dia, tem-se o termo de soltura e degredo, que diz que o réu devia ser solto da prisão em que estava, sendo que ele jurou não cometer mais as culpas que havia cometido.¹⁷⁴

(6) Casado com Anna Joaquina, negociante de mercearia, natural e morador na vila de Barcelos.¹⁷⁵

(7) Era presbítero secular e professor de gramática e morava na Rua das Águas, freguesia de S. José de S. Lázaro da cidade de Braga.¹⁷⁶

7.4 Demônio

(1) Interrogatórios, termo de juramento, assentada e termo de encerramento, são feitas diligências no dia 20 de Maio de 1782. Requer-se então que o delato seja mandado para os cárceres secretos da Inquisição lisboeta, para deles ser processado. Manda-se ainda que se passem as ordens e remetem as culpas e os papéis que tocarem este fim. Então, é apresentado um requerimento em Mesa com o pedido de que se fizesse diligência para que se constasse se ele continuou a fazer mais Patuás depois que foi preso e castigado pelo ouvidor do Sabará. Também é perguntado se ele tinha toda a precisa instrução para se constituir réu do Santo Ofício para que se passassem as ordens.¹⁷⁷

(2) Casada com um Vicente Lopes, vivia de apanhar trapos pela rua, era natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Olhão, no reino do Algarve, e moradora de S. Cristóvão, na cidade de Lisboa.¹⁷⁸

(3) Há então um termo de repreensão, datado de 27 de outubro de 1803, em Lisboa, na Casa Terceira das Audiências, pelo qual os inquisidores repreendem a acusada.¹⁷⁹

(4) Tirando-se informação do crédito das testemunhas. Esse caso tem a data de 17 de Maio de 1805, quando ocorreu uma audiência na Casa do Despacho com a ré Ana do Sacramento, contendo, nesse momento, termo por ela assinado e mais denúncias para que tudo fosse autuado.¹⁸⁰

7.5 Em além-mar: mandingas e outros rituais

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 5197.

¹⁷⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 9846.

¹⁷⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5630, microfilme n. 3736.

¹⁷⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10086.

¹⁷⁹ *Idem.*

¹⁸⁰ *Idem.*

(1) O pedido é, novamente, que mandem passar as ordens para a remessa do delato, que se ratifiquem as testemunhas na forma do estilo do Santo Ofício, e as diligências, etc. O Sumário fora remetido pelo ordinário do Pará.¹⁸¹

(2) Juntamente com o documento, há um Sumário de testemunhas, e é enviada uma carta da Mesa à catedral da Sé do Pará em 1785.¹⁸² Para além disso, não temos outras informações.

(3) Era trabalhador de roças, viúvo de Victoria Pereira de Souza, filho de João Gomes e de Clara Maria de Jesus, natural da freguesia de São Salvador, Bispado do Rio de Janeiro e morador no Rio de São João do mesmo Bispado.¹⁸³

(4) É em 23 de Abril de 1780 que tudo tem início, sendo feito o corpo de delito e ratificadas as testemunhas. Uma semana depois, em 30 de Abril, na cidade do Rio de Janeiro, no convento de Santo Antônio, onde o réu estava preso, se encaminham as partes do processo. Ao final, é feito um termo pelo qual mandaram os senhores inquisidores ficar a coisa em prova e se assinam as delações do estilo. Todos os autos, culpas, exames e confissões do réu foram vistos na Mesa da Inquisição de Lisboa em 27 de Julho de 1781.¹⁸⁴

(5) Que já estava há um ano nos cárceres do Santo Ofício quando foi mandado para as galés, além de 6 meses em que esteve em uma cadeia na América, sua pátria. Como defesa, também fica dito que o réu tinha boa índole, fizera boas confissões, e que a Mesa o julgara com toda piedade. Além disso, coloca-se que ele tinha moléstias, segundo anexo do médico dos cárceres, cuja enfermidade, junto com a aflição de preso, poderia conduzi-lo à última ruína. Assim, pedem comutação de degredo para dentro de toda a cidade de Lisboa, de onde não sairá sem expressa licença, e onde poderá mais livre cuidar de sua saúde. Essa carta foi enviada à Sua Majestade, em 19 de Novembro de 1782, sendo que a resposta foi de comutação do degredo das galés.¹⁸⁵

(6) É emitida uma ordem de que se faça com cautela uma diligência do serviço de Deus e da Sua justiça, para cuja absolvição quer ouvir algumas pessoas da comandância dos Barreiros. E em seguida, aparece um João de Souza, que veio preso (e que a não ser deste modo não obedecia), e que agora se portava humilde, em 29 de Abril de 1783.¹⁸⁶

¹⁸¹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2168.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11509.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Idem.*

¹⁸⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6238.

(7) Pescador, natural de Pomburpa, da província de Bardes do Estado da Índia e morador no Palmar da Igreja de Pomburpa.¹⁸⁷

7.6 Visões, exorcismos, orações

(1) Casada com Domingos Lopes, lavrador, natural do lugar da Arbonça e moradora no de Pedroso, freguesia de S. Bartolomeu do Rego, Arcebispado de Braga.¹⁸⁸

(2) A ir ao auto público da fé na forma costumada, onde ouviria sua sentença, que também seria lida na sua freguesia “para satisfação do escandalo que com suas culpas cauzou.” Devia então fazer abjuração de leve suspeita na fé, ter penitências espirituais e instrução ordinária, e pagar as custas. Por fim, é colocado que a ré foi relevada da imposição de outros castigos em atenção a algumas considerações que se tiveram sobre o caso. Mais uma vez, acreditamos que o fato dela ter se apresentado tenha sido o motivo para tal. Ainda, 5 dias depois da sentença ouvida, há a parte de “ida e penitência” onde fica dito à ré que não tornasse a cometer as culpas, senão seria gravemente castigada, que desse bom exemplo com sua vida, sem escândalo, que se confessasse nas 4 festas principais, rezasse terços toda semana, e ela então prometeu cumprir tudo de sua abjuração e juramento.¹⁸⁹

(3) Aos 12 de fevereiro de 1785, na Casa do Despacho da Santa Inquisição da cidade de Évora, foi dada em Mesa pelos senhores inquisidores a conta, que aos senhores do Conselho Geral deram com uma denúncia, em data de 31 de Dezembro de 1777.¹⁹⁰

(4) Em 1785, dão os autos com o despacho pedindo que se proceda a diligência determinada, as comissões necessárias, etc. Depois de interrogatórios e assentada, em 30 de Março de 1785, vem a apresentação.¹⁹¹

(5) Em 15 de Abril de 1785 é feita a mesma apresentação na freguesia de S. Lourenço, termo da vila de Loure. Para Lisboa, há a mesma coisa, com um resumo em que aparece escrito “hipocrisias”. Depois de interrogatórios, testemunhas, diligências, crédito, busca de outra testemunha, outro interrogatório, já no ano seguinte, os inquisidores viram os depoimentos das testemunhas perguntadas na Inquisição de Évora, as que se inquiriram no Mosteiro do

¹⁸⁷ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13350.

¹⁸⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 8093.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10352.

¹⁹¹ *Idem.*

Calvário de Évora, na cidade de Tavira, na de Lisboa, e nas vilas de Montemor-o-novo e de Vedigueira contra a Madre.¹⁹²

(6) Clérigo diácono, natural e morador da freguesia de S. Pedro de Jugueiros, Arcebispado de Braga.¹⁹³

(7) Depois da prisão, pedidos de ordens e diligências, temos interrogatórios, confissão, genealogia, outras confissões, então o réu pede audiência, vem o *in genere*, o *in specie*, e ele é então admoestado antes do libelo.¹⁹⁴

(8) Os inquisidores mandam que o réu fosse ao auto público da fé na forma costumada, onde ouviria sua sentença, que ficasse suspenso de suas ordens por tempo de cinco anos, que fosse degredado para o Reino de Angola, que fosse inabilitado para a recepção das que lhe faltam, seria obrigado a restituir às partes o que lhes extorquiria, e que pagasse as custas. O termo de soltura e degredo data de 17 de novembro de 1783.¹⁹⁵

(9) O sujeito era um religioso de S. Francisco da cidade de Lisboa, morador no convento de Telheiras, confessor e pregador de idade de 39 anos.¹⁹⁶

¹⁹² *Idem.*

¹⁹³ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, proc. 3952.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13657.